

ISSN Impresso: 1518-9724
ISSN Online: 2238-2275



Volume 14, N.1 - 2014
Revista do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT)
Centro de Pesquisa em Literatura Bíblica (CePLiB)

Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia -SALT

Br 101, Km 197, Estrada de Capoeiruçu, s/n

Cx. Postal 18. CEP 44300-000,

Cachoeira, BA - Brasil.

<http://www.revistahermeneutica.com.br>

Email: ceplib.salt@gmail.com

Fone/Fax: (75) 3425 8000 - (75) 3425 8318.

Hermenêutica: Revista do Seminário Adventista Latino-Americano
de Teologia (SALT)/Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT-IAENE)–
vol.14, n.1 (janeiro/junho. 2014) - Cachoeira, 2014.

Semestral

ISSN Impresso 1518-9724

ISSN Online 2238-2275

1. Hermenêutica. 2. Interpretação bíblica. I. Título.

CDD 220.6

A revista Hermenêutica utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software desenvolvido para construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

Os artigos desta revista são indexados nos seguintes abstratos internacionais: Old Testament Abstracts, New Testament Abstracts, Bulletin de Bibliographie Biblique, Religious & Theological Abstracts, Bibliografia Bíblica Latino-Americana, Association of Seventh-Day Adventist Librarian, Latindex. A revista Hermenêutica é associada à ABEC - Associação Brasileira de Editores Científicos.

Assinatura nacional: R\$ 20,00. Assinatura internacional: US\$ 15,00. Forma de pagamento: depósito em conta (Bradesco, Agência 3011-2, C/C 17.477-7) em nome da União Nordeste Brasileira. Enviar comprovante de depósito via e-mail.

As matérias publicadas na Revista Hermenêutica são de inteira responsabilidade de seus autores e não refletem, necessariamente, a opinião dos editores e/ou do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia.

Editora CePLiB

Capa: Tarcísio Oliveira

Diagramação: Jonathan Rocha

Revisão: Fabio Pires

Impresso no Brasil/Printed in Brazil

EXPEDIENTE

Hermenêutica, Cachoeira-BA, volume 14, número 1, 1º semestre de 2014

A Revista Hermenêutica é organizada pelo Centro de Pesquisa em Literatura Bíblica (CePLiB) do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT) para publicação de artigos e resenhas nas áreas de teologia histórica, teologia sistemática, bíblia bem como trabalhos que estabeleçam pontes de contato com essas áreas.

CONSELHO EDITORIAL

Carlos Gerardo Molina, Demóstenes Neves da Silva, Antonio Hélio Silva Santiago, Gerson Cardoso Rogrigues, Juan Choque, Jolivê Rodrigues Chaves, Jônatas de Mattos Leal, Manoel Chaves Medeiros Filho.

COMITÊ EDITORIAL

Editor: Adenilton Tavares de Aguiar

Editor Associado: Natan Fernandes Silva

CONSELHO CIENTÍFICO

Adolfo Semo Suarez (FAT - Engenheiro Coelho/SP), Alberto Timm (Biblical Research Institute/EUA), Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG), Edno José Almeida F. (FAAMA - Benevides/PA), Eliab Luiz Barbosa (SALT - Cachoeira/BA), Esmeraldo dos Santos (FADBA - Cachoeira/BA), Elias Brasil de Souza (Biblical Research Institute/EUA), Fabio Augusto Darius (UCS - Caxias do Sul/RS), Jean Carlos Zukowski (FAT - Engenheiro Coelho/SP), Jiri Moskala (Andrews University, EUA), João Luiz Correia Júnior (UNICAP - Recife/PE), Joaquim Azevedo Neto (UPeU - Peru), Luiz Carlos Gondim (SALT - Cachoeira/BA), Luiz Nunes (SALT - Cachoeira/BA), Márcio Donizete Costa (FAAMA - Benevides/PA), Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira - Tatuí/SP), Maria da Conceição Reis Teixeira (UNEB - Salvador/BA), Matuzalém Alves Oliveira (UEPB, Campina Grande/PB), Mérlinton Pastor de Oliveira (FADBA - Cachoeira/BA), Milton L. Torres (UNASP - Engenheiro Coelho/SP), Pablo Rotman (SALT - Cachoeira/BA), Paulo Roberto de Carvalho Mendonça, (SALT - Cachoeira/BA), Reinaldo Siqueira (Salt - DSA/Brasília), Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA), Rodrigo Silva (FAT - Engenheiro Coelho/SP), Selena Castelão Rivas (FADBA - Cachoeira/BA), Tania M. L. Torres (UNASP - Engenheiro Coelho/SP), Tânia Regina da Rocha Unglaub (Universidade do Estado de Santa Catarina) Vanderlei Dorneles (Casa Publicadora Brasileira - Tatuí/SP), Vania Hirle Almeida (FADBA - Cachoeira/BA), Wagner Kuhn (Institute of World Mission Global, EUA), Wellington dos Santos Silva (FADBA - Cachoeira/BA).

SISTEMA DE AVALIAÇÃO DE TRABALHOS

As contribuições são apreciadas, em primeiro lugar, pelos editores, objetivando a verificação dos requisitos formais de apresentação de trabalhos. Uma vez aceitos, os textos, sem identificação de autoria, são submetidos a dois pareceristas, membros do Conselho. Em caso de pareceres contrários, o texto é submetido a um terceiro avaliador. Os resultados são comunicados aos autores, tanto em caso de rejeição, como de aprovação ou aprovação com necessidade de ajuste.

SUMÁRIO

EDITORIAL

TECIDOS TEOLÓGICOS

THEOLOGICAL TEXTILES..... 7

Por Natan Fernandes Silva

ARTIGOS

EL ARMAGEDÓN EN EL ADVENTISMO: PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN ESCATOLÓGICA Y PREDOMINIO DE LA INTERPRETACIÓN CRISTOCÉNTRICA

ARMAGEDDON IN ADVENTISM: PRINCIPLES OF ESCHATOLOGY INTERPRETATION AND PREDOMINANCY OF CHRISTOCENTRIC INTERPRETATION..... 9

Por Alberto Peña Salvatierra

OS MILAGRES NO EVANGELHO DE JOÃO E A TEOLOGIA DE RUDOLF BULTMANN

THE MIRACLES IN THE GOSPEL OF JOHN AND THE THEOLOGY OF RUDOLF BULTMANN 31

Por Adenilton Tavares de Aguiar

MOVIMENTOS MISSIONÁRIOS CRISTÃOS E O DESENVOLVIMENTO DA MISSÃO ADVENTISTA NO BRASIL

CHRISTIAN MISSIONARY MOVEMENTS AND THE ADVENTIST MISSION DEVELOPMENT IN BRAZIL..... 43

Por Erico Tadeu Xavier; Marcelo E. C. Dias

DICTA PROBANTIA: UMA REFLEXÃO SOBRE O USO DE “TEXTOS-PROVA” NA HERMENÊUTICA ADVENTISTA

DICTA PROBANTIA: A REFLECTION ON THE “PROOF TEXTS” USE IN ADVENTIST HERMENEUTICS..... 63

Por Isaac Malheiros

YOU ARE MY SON: GOD AS FATHER IN PSALMS AND ANCIENT NEAR EASTERN ICONOGRAPHY TU ÉS MEU FILHO: DEUS COMO PAI NOS SALMOS E NA ICONOGRAFIA DO ANTIGO ORIENTE

PRÓXIMO 91

Por Guilherme Brasil de Souza; Martin G. Klingbeil

ORDINATION AND THE BOUNDARIES OF BIBLICAL THEOLOGY

ORDENAÇÃO E OS LIMITES DA TEOLOGIA BÍBLICA 115

Por Eliezer Gonzalez

RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO NOS ESCRITOS DE ELLEN G. WHITE E SUAS

IMPLICAÇÕES PARA O ENSINO DE CIÊNCIAS NA REDE EDUCACIONAL ADVENTISTA
RELATIONSHIP BETWEEN SCIENCE AND RELIGION IN THE WRITINGS OF ELLEN G. WHITE AND THE
IMPLICATIONS FOR SCIENCE TEACHING IN THE ADVENTIST EDUCATION NETWORK..... **135**

*Por Wellington Gil Rodrigues; Antônia Mariana Barbosa de Cristo Jéssica
Renata; Ponce de Leon Rodrigues*

RESENHAS

**IMORTALIDADE OU RESSURREIÇÃO: UMA ABORDAGEM BÍBLICA SOBRE A NATUREZA
HUMANA E O DESTINO ETERNO**
NATAN FERNANDES SILVA..... **161**

EDITORIAL

TECIDOS TEOLÓGICOS

Theological Textiles

O leque é um instrumento bem simples. É composto por algumas varetas unidas numa das extremidades por um fio, um pino ou um parafuso. As varetas são ligadas entre si por um tecido ou um papel especial, colado a elas. Depois de aberto, o leque serve para movimentar o ar a fim de suavizar o calor ou refrescar quem o utiliza. Ou seja, num clima quente, esse pequeno objeto pode ser de grande utilidade.

Costuma-se ver leques das mais diferentes cores, tecidos, papeis, madeiras, plásticos, etc. Alguns são mais simples e outros mais elaborados, evidenciando o grau de dificuldade na confecção. Mas, todos servem a um mesmo propósito geral: abanar o ar, para produzir uma temperatura mais agradável ao usuário.

Não tão eficiente quanto o aparelho de ar condicionado, que torna o ambiente com clima totalmente regulado, o leque somente move o ar, tornando o clima menos insuportável. Mas, é portátil e fácil de ser levado para qualquer lugar.

A Revista **Hermenêutica**, semelhante ao leque, geralmente é composta de pequenas peças literárias, que, reunidas em torno de um objetivo, servem para clarificar, refrigerar temas que têm aquecido debates e trazido, às vezes, acaloradas discussões.

Neste número, a **Hermenêutica** abre seu tecido com o texto de Alberto Peña Salvatierra, escrevendo sobre “El Armagedón en el adventismo: principios de interpretación escatológica y predominio de la interpretación cristocéntrica”, considerando quatro aspectos relacionados à hermenêutica escatológica.

A seguir, Adenilton Tavares de Aguiar escreve sobre “Os milagres no Evangelho de João e a teologia de Rudolf Bultmann”, tendo como pano de fundo o conhecido programa de desmitologização do erudito alemão.

Ainda compondo o tecido, está o artigo de Érico Tadeu Xavier, “Movimentos missionários cristãos e o desenvolvimento

da missão adventista no Brasil”, revendo, em linhas gerais, as principais expressões missionárias do cristianismo e o movimento missionário adventista nessa linha de tempo.

Como mais uma parte do leque, Isaac Malheiros traz a “Dicta probantia: uma reflexão sobre o uso de ‘textos-prova’ na hermenêutica adventista”, propondo-se a fazer uma avaliação do uso dos conhecidos “textos-prova” na hermenêutica adventista, analisando a visão negativa desse procedimento metodológico e sua suposta superficialidade.

Guilherme Brasil de Souza e Martin G. Klingbeil compõem uma parte do tecido com o texto “You are my son; today I have become your father. (Psalm 2:7) God as Father in Psalms and Ancient Near Eastern Iconography”, comparando passagens dos Salmos com suas contrapartes do Antigo Oriente Próximo, procurando descobrir como o pensamento bíblico fala de Deus como Pai e o que isso significa.

Por sua vez, Eliezer Gonzalez contribuiu na confecção do todo, com “Ordination and the boundaries of biblical theology”, analisando o assunto da ordenação desde a perspectiva da teologia bíblica, já que assegura que o termo e o conceito de ordenação, que aparecem no Antigo Testamento, não são transferidos para o Novo Testamento.

Fechando a confecção do leque, Wellington Gil Rodrigues, Antônia Mariana Barbosa de Cristo e Jéssica Renata Ponce de Leon Rodrigues produzem “Relações entre ciência e religião nos escritos de Ellen G. White e suas implicações para o ensino de ciências na rede educacional adventista”. Objetivando analisar a questão, em cima de uma pesquisa qualitativa, o texto investiga a prática de professores de religião que atuam como docentes de ciências.

Para o arremate, Natan Fernandes Silva elaborou uma resenha do livro “Imortalidade ou Ressurreição”, de Samuele Bacchiocchi, onde o dualismo clássico e o holismo bíblico são debatidos de forma clara e clarificante.

NATAN FERNANDES SILVA
Email: prnatan@hotmail.com
Editor Associado

EL ARMAGEDÓN EN EL ADVENTISMO: PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN ESCATOLÓGICA Y PREDOMINIO DE LA INTERPRETACIÓN CRISTOCÉNTRICA

**Armageddon in Adventism: Principles of Eschatology Interpretation and
Predominancy of Cristocentric Interpretation**

Alberto Peña Salvatierra¹

RESUMEN

Dentro de la escatología adventista el tema del Armagedón es un asunto que ha llamado la atención a través de toda su historia. A pesar de las vacilaciones de ciertos criterios propios de la escatología, existe un consenso general en cuanto a la interpretación cristocéntrica actual de este tema. Además si seguimos los principios correctos de interpretación de las profecías apocalípticas, podemos llegar a conclusiones mejor constituidas. En el presente artículo, analizaremos cuatro aspectos relacionados con la hermenéutica escatológica. Primero, considerando la experiencia del Gran Chasco de 1844 y el método histórico de interpretación, discriminaremos algunas precauciones que se deben tomar antes de hacer escatología. Segundo, considerando la interpretación del Armagedón en la historia adventista, prevendremos algunos cuidados que se deben tener para la interpretación del Armagedón. Tercero, distinguiremos cuatro principios de interpretación escatológica. Y, cuarto, elaboraremos una breve interpretación del Armagedón.

PALAVRAS-CHAVE: ESCATOLOGÍA; INTERPRETACIÓN CRISTOCÉNTRICA; ARMAGEDÓN

ABSTRACT

With in the Adventist eschatology, the Armageddon the main issue that has attract ed attention throughout its history. Despite the hesitations of some criteria of eschatology, there is general consensus regarding to the current Christocentric interpretation of this theme. Further more, if we follow the correct principles of interpretation of apocalyptic prophecies, we can reach better conclusions. In this article, we will analyze four aspects of the eschatological hermeneutics. First, by considering the experience of the Great Disappointment of 1844 and the historical method of interpretation, we will discriminate some precautions that should be

¹ Aspirante al Doctorado en Teología Sistemática, Universidad Adventista del Plata, Maestría en Teología, Universidad Peruana Unión, e Teología Pastora, CESU, SALT DSA, Licenciado en Teología, Universidad Adventista de Bolivia

taken before making eschatology. Second, by considering the interpretation of Armageddon in Adventist history, we will prevent some care to be taken for the interpretation of Armageddon. Third, we will distinguish four principles of eschatological interpretation. And fourth, we will develop a brief interpretation of Armageddon.

KEYWORDS: ESCHATOLOGY; CHRISTOCENTRIC INTERPRETATION; ARMAGEDDON

INTRODUCCIÓN

Dentro de la escatología adventista el tema del Armagedón es un asunto que ha llamado la atención a través de toda su historia. A pesar de las vacilaciones de ciertos criterios propios de la escatología, existe un consenso general en cuanto a la interpretación cristocéntrica actual de este tema. Además si seguimos los principios correctos de interpretación de las profecías apocalípticas,² podemos llegar a conclusiones mejor constituidas.

10

En el presente artículo seguiremos ocupándonos de este tema, pero con la finalidad de considerar cuatro aspectos relacionados con la hermenéutica escatológica. Primero, considerando la experiencia del Gran Chasco de 1844 y el método histórico de interpretación,³ discriminaremos algunas precauciones que se deben tomar antes de hacer escatología. Segundo, considerando la interpretación del Armagedón en la historia adventista, prevendremos algunos cuidados que se deben tener para la interpretación del Armagedón. Tercero, distinguiremos cuatro principios de interpretación escatológica. Y, cuarto, elaboraremos una breve interpretación del Armagedón.

² Strand menciona que para acercarse al libro de Apocalipsis, se debe hacer una aproximación simbólica en su mayoría, y literal en algunos casos, dijo “en el estudio del símbolo del libro del Apocalipsis nosotros encontramos que algunas veces fueron todos los pasajes los que fueron captados dados en un símbolo. Y otras veces, donde el lenguaje parece más literal, son específicos con los símbolos”. (STRAND, 1979, p. 25).

³ El método “histórico-gramatical” considera el contexto histórico en que se escribió y el significado de las palabras de su época, pero “no abandona, ni en lo más mínimo, el origen divino-humano de la Biblia... Palabra de Dios en lenguaje humano... tiene sus raíces en el principio protestante de sola scriptura, y acepta el hecho de que el mensaje bíblico se originó por inspiración divina y que los autores lo comunicaron por el medio limitado del lenguaje humano”. CBA, 5: 149. Para mayores detalles del método “histórico-gramatical”. (BÉRKHOF, 1973, p. 21-30). Cuando se trata de profecías se deben interpretar a la luz de los eventos históricos, como bien dijo White, “ver en la historia el cumplimiento de la profecía”. (WHITE, 1991, p. 367).

PRECAUCIONES PARA HACER ESCATOLOGÍA

¿Qué precauciones deberíamos tomar antes de interpretar las profecías?

NO OLVIDAR LAS LECCIONES APRENDIDAS EN LA EXPERIENCIA DEL GRAN CHASCO DE 1844.

1. No crear expectativas en fechas escatológicas para el retorno de Cristo.

El Gran Chasco de 1844 fue un acontecimiento supervisado por la dirección de Dios. La Biblia lo profetizó (Dn 8:14; Ap 10:7,8), y el chasco vivido fue semejante al chasco que sufrieron los discípulos cuando Cristo murió, que también estuvo profetizado (Mt 26:31; Lc 24:13-25; Zac 13:7). Dios guió al grupo millerita para que dieran al mundo el clamor de media noche “¡Aquí viene el esposo; salid a recibirle! (Mt 25:6), y fue el clímax de la predicación del mensaje del primer ángel del evangelio eterno (Ap 14:6,7).

Sin embargo, aunque no se equivocaron de fecha, se equivocaron de evento. No que Cristo venía a esta tierra, sino que en el cielo el “Hijo de hombre” pasaba hasta donde estaba el “Anciano de días” (Dn 7:13) para iniciar el juicio (Dn 7:9,10), o que esposo había llegado a las bodas (Mt 25: 9-11), tipológicamente que Cristo pasaba del lugar santo al lugar santísimo en el cielo, para iniciar el *juicio investigador* y así iniciar el gran día de purificación en el santuario celestial y luego, después de recibir trono, poder y gloria (Dn 7:14), venir a esta tierra para llevar a su pueblo (Dn 12:1,2).

Sin embargo, por la excitación de una fecha exacta para el regreso de Cristo no lograron ver esta preciosa verdad, y experimentaron una experiencia sumamente frustrante. Los que vivieron esa experiencia cuentan que sufrieron la desilusión más dura de su vida. Elena G. de White dijo, “nuestras más caras

esperanzas y expectativas fueron barridas, y nos sobrevino un deseo de llorar como nunca antes. La pérdida de todos los amigos terrenales no se hubiera comparado con lo que sentimos entonces. Lloramos y lloramos hasta que el día amaneció”. (WHITE, 1980a, p. 8).

El entusiasmo millerita por la segunda venida de Cristo en la fecha predicha, provocó descuidar pasajes bíblicos para ver el todo, como “que el día y la hora nadie sabe” (Mt 24:36, 42). Así también sucede con los que hoy en día hacen cálculos exactos para la venida de Cristo, toman actitudes extremas como abandonar las ciudades, abandonar los estudios, el trabajo, etc. Es necesario que las enseñanzas escatológicas tomen precaución de no fijar fechas ni eventos exactos para la segunda venida de Cristo porque volverán a frustrar. Aunque Dios guió a su pueblo en este movimiento, sin embargo, el entusiasmo confundió este evento con la segunda venida.

¿Cuáles fueron los resultados de confundir el evento de la profecía de los 2300 años? La historia registra que aquellos que pasaron por el Gran Chasco, en su gran mayoría, no quisieron aceptar nuevas verdades. Rechazaron la verdad acerca del santuario, la vigencia de la ley de Dios, el sábado, el don profético y el surgimiento del movimiento adventista. Otros, siguieron fijando fechas y sufriendo chascos tras chascos.

La falsa expectativa induce a conductas erróneas, expone al ridículo, tiende al desaliento y predispone a rechazar otras verdades esenciales para la salvación. (WHITE, 1980b, p. 509). Pablo advirtió a los tesalonicenses a no mantener falsas expectativas sobre la venida de Cristo. Dijo, en cuanto “de que el día del Señor está cerca. Nadie os engañe en ninguna manera; porque no vendrá sin que antes venga la apostasía.” (2 Ts. 2: 3).⁴

Se calcula que alrededor de cien mil personas abrazaron el mensaje millerita, pero después del chasco no quedó ni el cinco por ciento. Esta experiencia evidencia que fijar *fecha exacta* para la venida de Cristo provoca expectativa, fervor, entusiasmo, reavivamiento y conversiones. Pero cuando las expectativas no se cumplen, la gente se frustra, rechaza y abandona la iglesia.

⁴ A menos que se indique algo diferente las citas bíblicas han sido tomadas de la *Versión Reina-Valera 1995*. Miami, FL: Sociedades Bíblicas Unidas, 1999.

Esta experiencia debería abrir nuestros ojos a lecciones importantes, una de ellas, que las personas que son alcanzadas por estas predicaciones alarmantes pueden experimentar fervor, reavivamiento, reforma, conversión y hasta bautismo, pero como sus motivaciones no son correctas y sus conversiones son motivadas por interés egoístas de seguir vivos frente al supuesto fin del mundo, entonces no permanecen cuando el evento anunciado no sucede. Se chasquean y se frustran de tal magnitud que el carisma que antes profesaban se transforma en una sombría incredulidad que los induce a rechazar toda verdad.

La verdadera motivación debe venir del amor de Cristo, como dice la Biblia, “el amor de Cristo me constriñe” (2 Co 5: 14). Es el amor de Dios el que engendra amor, por eso Cristo dijo, “de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda más tenga vida eterna” (Jn 3: 16). Luego, afirmó que la vida eterna es conocer al Padre y al Hijo (Jn 17: 3), permanecer en Cristo cada día (Jn 15: 4) y vivir diariamente el gozo de la fe (Jn 14: 15, 21). Es el Espíritu Santo, mostrando la cruz de Cristo, quien tiene poder de producir arrepentimiento y conversión.

2. Apocalipsis 10:6 nos advierte a no fijar fecha exacta para la venida de Cristo.

Dios no quiere que su pueblo se chasqueé más, y nos ha advertido que no fijemos fechas para su segunda venida, nos ha dicho, “el tiempo no será más” (Ap. 10: 6). ¿Qué significa esto? Que a partir de 1844 no habría otra profecía con fecha exacta. La profecía de Daniel 8: 14, las *2300 tardes y mañanas*, se extendió desde el año 457 AC hasta el año 1844 DC, siendo la profecía más larga y exacta en cuanto a fechas históricas proféticas. Entonces, cuando dice “el tiempo no será más”, no se refiere al fin del mundo, sino al *fin del tiempo profético con fecha exacta*, que a partir de 1844, no habría otra profecía o evento con “tiempo profético” que identifique fecha exacta alguna.⁵

⁵ Que el tiempo no sería más. Gr. *φρονος ουκτι σται*, “tiempo no será más”... Los adventistas del séptimo día en general han entendido que estas palabras describen particularmente el mensaje proclamado en los años 1840-1844 por Guillermo Miller y otros, en relación con el fin de la profecía de los 2.300 días. Han entendido que el “tiempo” es tiempo profético, y que su fin significa la terminación de la profecía cronológica más

Es necesario tener cuidado con interpretaciones escatológicas basadas en levantamiento o caída de algún país que sirvan *como señal* de su venida. En el pasado el literalismo del Armagedón, creó falsas expectativas. Así mismo, la sobre atención en la *ley dominical* (Ap. 13:16), produce falsas expectativas y entusiasmo. Excita a abandonar las ciudades hacia el campo. Pero luego, al no cumplirse las expectativas y al sentir los estragos de la falta de trabajo, educación, salud e higiene, son chasqueados, repitieron la amarga experiencia del chasco. Pocos tienen coraje de volver, y frustrados, se tornan al mundo, y bajan al sepulcro sin fe y sin esperanza.

La victoria en la persecución final no consiste en vivir a la expectativa de algún evento previo a la venida de Cristo, sino en mantener una relación estable con Dios, fortalecida por la Escritura y la predicación del evangelio; y siendo testigo del amor de Dios. Es necesario recordar que “el día ni la hora nadie sabe, ni aun los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino solamente el Padre” (Mt. 24: 36).

14

PELIGROS DE OLVIDAR EL MÉTODO HISTÓRICO DE INTERPRETACIÓN.

El método de interpretación de la Biblia en el adventismo ha sido el método histórico-gramatical,⁶ de la misma forma, en cuanto a la escatología, el método adecuado ha resultado ser el método histórico de interpretación,⁷ que consiste en que la historia interpreta las profecías apocalípticas. Jesucristo usó este criterio cuando se refirió a las profecías del Antiguo Testamento que hablaban de él, dijo, “os digo que es necesario que se cumpla todavía en mí aquello que está escrito” (Lc. 22: 37).

larga de la Biblia: la de los 2.300 días de Dn 8: 14. Después de esta profecía no habría otro mensaje fundado en un tiempo definido, exacto. No hay ningún otro período profético que se extienda más allá de 1844. (NICHOL, 1978-1990a, p. 813).

⁶ El método histórico-gramatical fue el método usado por los teólogos de la Reforma. Martín Lutero y otros, quienes basados en “sola Scriptura”, sostenían que la Biblia es su propio intérprete. (HASEL, 1986, p. 2-6).

⁷ “Las posiciones historicistas comunes acerca de la profecía fueron tomadas, en gran medida, durante el despertar adventista del Viejo Mundo en el siglo XIX y también en el movimiento millerita en el Nuevo Mundo, de los expositores de la Reforma y de quienes les siguieron.” (NICHOL, 1978-1990a, p. 109).

INTERPRETACIONES DEL ARMAGEDÓN EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA ADVENTISTA

INTERPRETACIÓN PIONERA CRISTOCÉNTRICA (1846-1862).

La interpretación sobre el Armagedón se desarrolló junto con las demás doctrinas adventistas. La verdad sobre el sábado preservó al estudio del Armagedón del literalismo futurista de su época, en la cual estuvieron envueltos Guillermo Lerer,⁸ José Bates⁹, Hiram Edson,¹⁰ etc., y encauzó la interpretación del Armagedón a la visión del conflicto cósmico, espiritual y cristocéntrica, que según Jaime White, en enero de 1862 en Battle Creek, era la posición de la mayoría de los líderes de su época. (WHITE, 1862).

Dijo que la batalla del Armagedón se libraría en el futuro, en el lugar donde Cristo descendería. La batalla sería espiritual entre Cristo con sus ángeles (Ap. 19: 11-14), y Satanás con la bestia, el falso profeta y las naciones de esta tierra. Pero, en esta guerra no se pega un tiro, no es un conflicto bélico, sino es la oposición y resistencia que Satanás y sus aliados empeñan contra el retorno de Jesucristo. Pero Cristo viene con poder y gran gloria, y “de su boca sale una espada aguda para herir a las naciones y pisar el lagar del vino de su furor (Ap. 19: 15, 16). El Señor los destruirá con el resplandor de su venida (2 Ts. 2: 8), y con las “llamas de fuego” (2 Ts. 1: 7, 8). El Rey de reyes los vence y destruye a sus enemigos. (THE SEVENTH-DAY ADVENTIST PUBLISHING ASSOCIATION, 1862).

15

INTERPRETACIÓN LITERALISTA PREDOMINANTE (1867-1953).

La interpretación literalista fue resucitado por Urías Smith. En la Review and Herald, escribió sobre el Armagedón

8 Creía que el Éufrates representaba al pueblo turco, los reyes del oriente a las naciones europeas y que el Armagedón sería una guerra política religiosa que enfrentaría a Europa contra Norte América. (MILLER, 1943, p. 208-210, 218-220 apud MANSELL, 2006, p. 14-15).

9 Aunque era más cercano a la cristocéntrica. (CLARK M. L., 1850, p. 110-111)

10 Dijo que los judíos volverían a Jerusalén, que allí se libraría el Armagedón. Rusia sería el rey del Norte. (EDSON, 1849).

dándole una interpretación diferente de la posición espiritual cristocéntrica. Su interpretación se fue desarrollando a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Sus declaraciones literalitas sobre el Armagedón se encuentran en la *Review and Herald* desde 1862 hasta 1901, lo cual evidencia el desarrollo que tuvo esta interpretación, y por cierto refleja la atención que Smith y casi la totalidad de los adventistas prestaron a Turquía en sus días.¹¹

Interpretó diciendo que el Éufrates y el “rey del norte” de Daniel 11: 40-45 representaban las fuerzas turcas del imperio otomano. Dijo que el secamiento de las aguas del Éufrates se cumplirían cuando el poder turco sea obligado a trasladar su sede de Estambul a Jerusalén, convirtiendo esta región, las tierras santas, en una zona de discordia para las confesiones religiosas latinas, griegas y mahometanas, entonces, Cristo saldría del santuario celestial y tomaría su trono para reinar.

Cuando Cristo salga del lugar Santísimo y se concluya el tiempo de gracia y los turcos se trasladen a Jerusalén, y empiecen a caer las plagas, entonces el poder otomano llegaría a su fin. Bajo la sexta plaga, los países que están cerca del Éufrates como Turquía, Persia, Afganistán y otros, serían aplastados. Desaparecido el obstáculo que separaba el Oriente del Occidente, entonces se desataría la gran batalla del Armagedón en el valle de Josafat (Armagedón) entre las naciones, poderes, y reinos.

Por un lado miríadas de asiáticos dirigidos por sus gobernantes, que en Apocalipsis supuestamente se los describe como “los reyes del oriente”, y por otro lado, las fuerzas occidentales. Todas estas naciones convocadas por los espíritus de demonios procedentes del paganismo, el papado, y el protestantismo apóstata, reunidos por la codicia de los santos sepulcros, se trabarían en una gran batalla histórica. Entonces, en medio de esta batalla, aparecería el Señor Jesucristo, el cual mata a todos y resucita a su pueblo, los cuales, juntos con los vivos son trasladados al cielo para inicia el milenio.

Esta interpretación prevaleció por mucho tiempo en la iglesia adventista. El Comentario Bíblico Adventista (NICHOL,

11 Ver en la *RH*, 2 de diciembre de 1862, 18 de noviembre de 1875, 9 de noviembre de 1876, 3 de mayo de 1877, 29 de marzo de 1887, 20 de diciembre de 1892, 30 de marzo de 1897, 11 de octubre de 1898, 28 de mayo de 1901.

1978-1990a, p. 856, 857) hace alusión a las dos interpretaciones. Fueron muchos los que interpretaron el Armagedón bajo la visión literalista, quitando o aumentando detalles de esta batalla, pero todos bajo un mismo paraguas, que la batalla se libraría entre naciones y que en medio de batalla venía Cristo.

El adventismo vivió una expectativa con Turquía, porque servía de *señal* para el fin del ministerio de Cristo en el Santuario, el fin del tiempo gracia, el inicio del tiempo de angustia, la caída de las siete plagas y, por supuesto, la venida de Cristo. Con las dos guerras mundiales, Turquía perdió relevancia y muchos se frustraron. En 1952, el presidente de la Asociación General, oyó decir a un ministro que escribía sobre el Armagedón en los diarios de la ciudad: “Nunca escribiré otro artículo sobre este tema para la prensa, porque cada vez que dije lo que los turcos iban a hacer, me pone en ridículo al hacer alguna otra cosa completamente diferente”. (OLSON apud MANSELL, 2006, p. 94)

INTERPRETACIÓN CRISTOCÉNTRICA AMPLIADA (1953-2011).

Por el año de 1945 empieza a surgir un retorno a la interpretación espiritual y cristocéntrica del Armagedón. Por esta época Cottrell (1945), escribe una interpretación ampliada cristocéntrica del Armagedón contraria a la literalista.¹² Aunque al comienzo causó reacciones contrarias, la nueva posición, fue siendo aceptada paulatinamente. En estos últimos años es ampliamente aceptada. La condiciones política de Turquía, hizo inaceptable la interpretación literalista. Parece que la iglesia, está volviendo a la posición más antigua. Como una expresión del sentir actual en cuanto al tema, consideraremos la explicación del Armagedón de Hans K LaRondelle (2007).

Pero, antes veamos Apocalipsis 16: 12-16:

El sexto ángel derramó su copa sobre el gran río Éufrates, y el agua de este se secó para preparar el camino a los reyes del oriente. Vi salir de la

¹² En 1945, Raymond F. Cottrell, secretario de la Asociación de Investigación Bíblica (Bible Research Fellowship en Pacific Union college, Washington) escribió una monografía titulada “Armagedón”, donde expuso los antecedentes históricos y proféticos de este tema bajo la interpretación espiritual cristocéntrica. Raymond F. Cottrell, “Armagedón: Un estudio de los antecedentes proféticos e históricos”, (Angwin, California: Mimeografiado, mayo de 1945). 3-22. Citado en Mandell, *Los adventistas y el Armagedón*, 92.

boca del dragón, de la boca de la bestia y de la boca del falso profeta, tres espíritus inmundos semejantes a ranas. Son espíritus de demonios, que hacen señales y van a los reyes de la tierra en todo el mundo para reunirlos para la batalla de aquel gran día del Dios Todopoderoso. 'Yo vengo como ladrón. Bienaventurado el que vela y guarda sus vestiduras, no sea que ande desnudo y vean su vergüenza'. Y los reunió en el lugar que en hebreo se llama Armagedón.

Ahora, veamos la explicación LaRondelle (2007). Dice, que el Armagedón se distingue de cualquier modelo de batalla histórica que se haya desarrollado sobre la tierra, porque en esta batalla es Miguel quien se levanta (Dn. 12: 1) para dividir a toda la población del mundo, por un lado, a su pueblo comprometido y, por otro, sus enemigos resueltos. El Armagedón interrumpe el flujo entre la sexta y la séptima plaga, como un interludio que describe a los espíritus de demonios que preparan al mundo para la guerra final contra Dios.

El Armagedón es la confrontación final entre la Babilonia del tiempo del fin y el Mesías (Ap. 17: 14; 19: 11-21). Los tres espíritus de demonios comprometen a los hombres en la causa del mal. No se trata de una guerra entre naciones, es algo mucho más serio. Se trata de las fuerzas religiosas apóstatas que conducen a todos los poderes políticos de la tierra a unirse en una causa común, *guerrear contra el pueblo de Dios*.

Por esta causa Cristo convoca a sus seguidores a permanecer despiertos y preparados (Ap. 3: 18) y les asegura su inminente retorno, "Yo vengo como ladrón. Bienaventurado el que vela y guarda sus vestiduras, no sea que ande desnudo y vean su vergüenza". (Ap. 16: 15).

Este conflicto solo puede ser visto a la luz de la guerra cósmica entre Dios y Satanás, entre Cristo y el Anticristo. El pleito acá es ¿Quién gobernará? Los ángeles caídos reúnen a los líderes políticos y militares para un objetivo final, la destrucción del pueblo de Dios. Pero, "pelearán contra el Cordero, y el Cordero los vencerá, porque es Señor de señores y Rey de reyes; y los que están con él son llamados, elegidos y fieles" (Ap. 17: 14).

¿Cómo es que los reyes de la tierra "harán guerra" contra el Cordero? La única manera es por medio de la persecución a los hijos de Dios, por tanto la guerra es otra referencia a la gran persecución. La descripción del Jinete en su caballo blanco es la

descripción de la venida de Cristo como Rey de reyes y Señor de señores (Ap. 19: 11-16), y la reunión de la bestia y los reyes de la tierra para guerrear contra el que montaba el caballo y su ejército (Ap. 19: 19) es una referencia más al Armagedón. Esto indica que la segunda venida de Cristo proclama que él viene para rescatar a su iglesia y para ejecutar el juicio mesiánico sobre los impíos. Durante el Armagedón Cristo será un refugio para su pueblo, una fortaleza para el Israel de Dios, dondequiera estén en el mundo. (LARONDELLE, 1987, p. 124-128).¹³

PRINCIPIOS SOBRE INTERPRETACIÓN ESCATOLÓGICA

Por todo lo expuesto, tanto por la primera sección que habla sobre las lecciones que debemos aprender del Gran Chasco, como de, la segunda sección, que habla sobre las experiencias negativas que ha dado la interpretación literalista del Armagedón, entonces, es pertinente extraer algunos principios de interpretación escatológica que nos ayuden a no incursionar en especulaciones de esta índole.

No es nuestra intención hacer una descripción de los principios hermenéuticos escatológicos tradicionales (GULLÓN, 1998, p. 1-8). Nuestro interés se focaliza en hacer una reflexión sobre las dos experiencias que la iglesia adventista ha vivido, el Gran Chasco y la interpretación literalista del Armagedón, y extraer de ellas algunos principios de interpretación escatológica con la finalidad de evitar desviaciones futuras, porque quien se olvida de las experiencias del pasado está destinado a volver a repetirlas.

¹³ También se pronunció contra la interpretación literal, diciendo, “cualquier interpretación del “Armagedón” no centralizado en el Dios de Israel y su Mesías, Jesús de Nazaret, o no determinado por Dios, transforma la profecía bíblica en ejercicio de adivinación.” (LARONDELLE, 2007, p. 7).

EL PRINCIPIO DE MANTENER LA MIRADA EN CRISTO Y NO EN UNA FECHA O EVENTO ESPECÍFICO.

De acuerdo a la declaración del ángel que “el tiempo no será más” (Ap. 16: 6) y, de Jesús, “pero de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aun los ángeles que están en el cielo ni el Hijo, sino el Padre” (Mr. 13: 32), nos advierten a no especular en cuanto a una fecha exacta para su venida.

Ninguna interpretación escatológica debe levantar expectación (aguardo, afán, miedo) basada en algún evento específico a suceder en la historia de tal manera que se quite la mirada de Jesús y se coloque en algún acontecimiento específico.

Los tiempos y las sazones son del dominio exclusivo de Dios. ¿Y por qué no nos ha dado Dios este conocimiento? Porque no haríamos un uso correcto de él si nos lo diera. De este conocimiento resultaría un estado de cosas tal entre nuestros hermanos que retardaría grandemente la obra de Dios de preparar un pueblo que permanezca en pie en el gran día que ha de venir. No hemos de embarcarnos en especulaciones con respecto a los tiempos y las sazones que Dios ha revelado. Jesús dijo a sus discípulos que velaran, pero no respecto a un tiempo definido. Sus seguidores han de estar en la posición de aquellos que escuchan las ordenes de su Capitán; han de vigilar, esperar, orar y trabajar, mientras se acerca el tiempo para la venida del Señor; pero nadie podrá predecir justamente cuándo vendrá ese tiempo; pues el día y hora nadie sabe (WHITE, 1975).

EL PRINCIPIO DE MANTENER EQUILIBRIO ENTRE LA PREMURA Y LA DEMORA EN LA EXPECTATIVA DEL RETORNO DE CRISTO.

Pablo dijo a los tesalonicenses, “con respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis mover fácilmente de vuestro modo de pensar, ni os conturbéis, ni por espíritu ni por palabra ni por carta como si fuera nuestra, en el sentido de que el día del Señor está cerca. ¡Nadie os engañe de ninguna manera!, pues no vendrá sin que antes venga la apostasía y se manifieste el hombre de pecado, el hijo de perdición” (2 Ts. 2: 1-4). Pablo exhorta a tomar en cuenta el factor *demora* en la venida de Cristo.

En la carta anterior mencionó que Cristo vendría en sus días, dijo “los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor

en el aire” (1 Ts. 4: 17). Pablo exhorta a tomar en cuenta el factor *premura* de la venida de Cristo. Entonces, en la segunda, aclara que cuando existe un desequilibrio entre *la premura y la demora* se corre el riesgo de caer en falsas expectativas escatológicas, como los tesalonicenses que “no trabajaban” y “provocaban desorden” influidos por el fuerte énfasis en la premura (2 Ts. 3: 10-12).

Este mismo *principio premura-demora* lo enseñó el Señor Jesucristo en la parábola de las diez vírgenes. Las diez vírgenes fueron a recibir al esposo, las diez llevaron sus lámparas encendidas, las diez cabecearon, las diez se durmieron, las diez despertaron frente al clamor de media noche. Notemos que la única diferencia entre las diez vírgenes se encuentra en que cinco de ellas tomaron aceite adicional en un pocillo. ¿Por qué cinco no hicieron esto? Porque pensaron que el esposo no tardaría, es decir, le dieron énfasis sólo al *factor premura*. ¿Por qué cinco tomaron aceite adicional? Porque tomaron en cuenta este *principio premura-demora*. Llevaron aceite adicional por “si acaso el esposo se tardare”. Notemos que tiene que ver con el factor demora.

Las fatuas no creyeron que se demorase y no llevaron aceite por si se tardaba. Las sensatas sí llevaron. La parábola, además de enseñar la importancia de tener el Espíritu Santo, también está enseñando el equilibrio que se debe tener entre la premura y la demora del retorno Cristo (Mt. 25: 1-12).

Cristo ya viene, lo esperamos, lo anhelamos, las señales indican que su venida es inminente, cercana y latente, pero, puede ser que se tarde un poco más, no lo sabemos. Puede ser que el esposo se tarde porque primero tiene que venir la apostasía en su totalidad. Por ello llevemos el pocillo adicional del Espíritu Santo. Vivamos como si Cristo viniera mañana pero hagamos planes como que vaya a tardar cien años.

No podéis decir que él vendrá de aquí a un año, o dos, o cinco años, ni tampoco debéis postergar su venida declarando que no ocurrirá antes de diez o de veinte años[...] No hemos de saber el tiempo definido, ni del derramamiento del Espíritu Santo ni de la venida de Cristo (WHITE, 1975).

EL PRINCIPIO DE MANTENER LA PROFECÍA DENTRO DEL MARCO DEL GRAN CONFLICTO.

Este principio dice que toda profecía debe ser insertada dentro del gran conflicto cósmico entre Cristo y Satanás. Esto se desprende de las primeras palabras del Apocalipsis, que dice que el Apocalipsis es la “revelación de Jesucristo” (Ap. 1: 1), implica que las profecías no son meras menciones de eventos históricos de sucesos humanos, sino que atrás de los eventos históricos se libra una batalla superior entre el bien y el mal, entre Cristo y Satanás.

Al interpretar las profecías escatológicas deben primar las escenas de la gran lucha milenaria entre el bien y el mal, y es necesario salir del literalismo y entrar al trascendentalismo, salir de la tipología y entrar a la antitipología, salir del simbolismo y entrar al realismo. White dijo, la “profecía de los acontecimientos futuros fue dada teniendo el gran conflicto entre Cristo y Satanás como telón de fondo”. (NICHOL, 1978-1990b, p. 847), “Todos deben comprender cuál es la naturaleza del gran conflicto entre Cristo y Satanás [...]”. (WHITE, 1965, p. 195).

22

Por lo tanto, al interpretar los movimientos proféticos escatológicos tengamos en cuenta que el flujo y reflujo político del mundo están bajo el control de Dios, y no de los de los hombres. Por ejemplo, es verdad que la ley dominical es una amenaza latente que se pueda dar en cualquier momento de nuestros días. Cada día, las fuerzas que la empujan trabajan para que se dé, pero también es verdad que la ley dominical ha sido latente históricamente desde hace décadas y siglos. En 1888, Jones fue invitado al Congreso de Nortea América para hablar en contra de la ley dominical, y era una amenaza latente, y así ha sido hace mucho tiempo. ¿Por qué no se da entonces? Porque sólo Dios sabe cuándo. Entonces, no saquemos este asunto del gran conflicto cósmico.

Además, si se diera la ley dominical en Norte América en estos días, con la situación política actual, donde todavía el papado no tiene su herida totalmente curada, donde existen más de 1100 millones de ateos que rechazan todo lo que sea religión, la ley dominical no tendría el impacto que la profecía menciona.

Al leer la profecía, tenemos que ver el todo, y no una parte. La ley dominical es parte de un todo y debemos colocarlo dentro de ese todo, y es el gran conflicto cósmico el que nos ubica ese todo.

Cuantos predicadores alarmistas asustan a los hermanos y los incitan a tomar medidas extremas debido a cálculos de días o de meses de la proximidad de la ley dominical y de la persecución. Documentan su mensaje con noticias latentes de leyes dominicales, pero omiten el resto de las profecías, como el significado de “la herida curada”, “toda la tierra en pos de bestia”, etc. Así sacan esta profecía del conflicto cósmico y la llevan a meros cumplimientos de fechas o acontecimientos políticos, y dejan de lado el conflicto cósmico, a Cristo y a la dirección de Dios a su iglesia.

EL PRINCIPIO DE MANTENER CAUTELA EN LOS VACIOS HISTÓRICOS Y TEOLÓGICOS.

Este principio surge de dos principios mayores, el primero, que la historia interpreta la profecía y, segundo, que la Biblia es su propio intérprete, el cual requiere interpretar dentro de lo que misma Biblia sostiene; entonces este principio demanda interpretar manteniendo cautela en los detalles que se encuentran en un vacío histórico y teológico.

Cuando no hay suficiente respaldo en la historia y en la propia Biblia para interpretar coherentemente toda y/o parte de una profecía, lo mejor es no entrar en el campo de la especulación o adivinación (mantener cautela). White, manifestó practicar este principio. Cuando la iglesia discutía sobre “el continuo” de Daniel 8, dijo “el silencio es elocuencia” (WHITE, 1984, p. 162). y cuando la iglesia discutía sobre el matrimonio en la vida eterna, dijo, “es presunción ocuparse de suposiciones y teorías acerca de asuntos que Dios no nos ha hecho conocer en su Palabra. No necesitamos entrar en especulaciones acerca de nuestro futuro estado” (WHITE, 1976, p. 367)

BREVE EXPLICACIÓN DEL ARMAGEDÓN

A manera de conclusión, recapitulamos diciendo que las expectativas en creencias escatológicas erradas producen frustraciones que pueden llevar al rechazo de nuevas verdades, y hasta la apostasía. Dios nos advirtió, de acuerdo a Apocalipsis 10: 6, a no fijar fecha para su venida. Que la última profecía con fecha exacta sería 1844, de allí en adelante no habría otra profecía con fecha o evento exacto. Además, el método histórico de interpretación salvaguarda contra el dogmatismo de querer predecir el curso de la historia.

Fue aventurado abandonar la primera posición cristocéntrica del Armagedón y temerario haber incursionado en la interpretación literalista. Resultó en una experiencia frustrante y controversial. Entonces, son pertinentes los principios que se han dado sobre interpretación escatológica.

24

El principio de mantener la mirada en Cristo y no en una fecha o evento específico. El principio de mantener equilibrio entre la premura y la demora en la expectativa del retorno de Cristo. El principio de mantener la profecía dentro del marco del gran conflicto, y el principio de mantener cautela en los vacíos históricos y teológicos. Con esto en mente, podemos echar una mirada a la interpretación del Armagedón.

EL ARMAGEDÓN

Veamos dos aspectos de libro del apocalipsis. El primero, que “el Apocalipsis tiene cuatro divisiones principales o líneas proféticas: (1) las siete iglesias, cap. 1-3; (2) los siete sellos, cap. 4 a 8: 1; (3) las siete trompetas, cap. 8: 2 a 11 y (4) los sucesos finales del gran conflicto, cap. 12-22”. (NICHOL, 1978-1990a, p. 743) El segundo aspecto, que el tema del Armagedón se encuentra en Apocalipsis 16, es decir, en la cuarta división que corresponde a “los sucesos finales del gran conflicto”, así el Armagedón corresponde a los eventos escatológicos finales, más propiamente a los momentos previos de la parusía.

La simple lectura sugiere que el Armagedón es un conflicto mundial catastrófico, caótico y destructivo. Veamos una breve interpretación.

El sexto ángel derramó su copa. Las siete plagas postreras, ocurren en el *tiempo de angustia* (Jr. 30: 7; Job 38: 26; Sl. 9: 9; 10: 1), después que Cristo concluye su ministerio intercesor en el lugar Santísimo en el Santuario Celestial (Dn. 12: 1; Hb. 8: 1-3; 9: 23, 24; Ap. 22: 11; 8: 1).¹⁴ Por un lado, el Armagedón, alude a la lucha entre Cristo y Satanás, entre el bien y el mal, que se inició en el cielo en la batalla entre Miguel y el Dragón (Ap. 12: 7-12) y que concluirá al final del milenio en la batalla de Gog y Magog (Ap. 20: 7-19), y que es una guerra que envuelve a todos, alineando dos bandos, los que sirven a Cristo y los que no (Mt. 12: 30). (WHITE, 1992, p. 255).

En este contexto, el Armagedón es la batalla continua que cada ser humano debe librar, entre aliarse con Cristo o aliarse con el enemigo. “El Capitán de las huestes del Señor (Js. 5:15) está conduciendo los ejércitos del cielo, mezclándose en las filas y peleando nuestras batallas por nosotros.” (WHITE, 1984b, p. 488).

Por otro lado, sin embargo, el Armagedón, se refiere a la parte culminante de este conflicto, que se dará al final de la sexta y séptima plaga, en el tiempo de angustia. Pero es un conflicto que va más allá de cualquier conflicto bélico humano, es una batalla trascendente que envuelve seres humanos y seres espirituales. Es la resistencia contra el reino que Cristo viene a instaurar en su segunda venida, organizada por una coalición entre los ángeles malos y los hombres malos, que “no cederán en el gran encuentro final sin una lucha desesperada” (WHITE, 1976, p. 256).

Derramó su copa sobre el gran río Éufrates y el agua de este se secó. El surgimiento de grandes civilizaciones ha estado relacionado con grandes ríos. Por ejemplo, el río Nilo, ha estado

¹⁴ La iglesia adventista creen que antes de la venida de Cristo ocurrirá, un zarandeo y luego un tiempo de angustia, éste último acontecerá cuando Cristo concluya su obra de intercesión en el Juicio Investigador (Dn 7: 9, 10, 13, 14). Al iniciarse el tiempo de angustia se concluye el tiempo de gracia (salvación) y se inician las 7 plagas postreras. Entonces el Armagedón es un evento que, en su punto culminante, ocurre en este tiempo, entre la sexta y séptima plaga. Ver en White, *Conflicto de los Siglos*, cap. 40, “el tiempo de angustia”, 672-693(Cf. White, *Alza tus ojos*, 31, 364; *Cada día con Dios*, 70; *Consejos sobre Mayordomía Cristiana*, 64; *Dios nos cuida*, 363).

relacionado con la cultura egipcia, el Huang He y el Yangtse, con la cultura china, el río Indo, con la India y el Tigris y el Éufrates, con la cultura mesopotámica o babilónica. (MASÓ, 2009, p. 86) La histórica registra que Babilonia fue derrotada por los medos con el desvío del río Éufrates (539 AC). (LARONDELLE, 2007, p. 74-77) “El Éufrates representaba los pueblos sobre los cuales dominaba Babilonia. El secamiento de sus aguas (naciones) representa que quitan su apoyo a Babilonia mística, en forma más específica, el secamiento del Éufrates se cumplirá cuando las aguas de mentiras y engaños de Babilonia mística se descubran y los habitantes de la tierra se vuelvan contra ella.” (NICHOL, 1978-1990a, p. 856,957) De manera que el retiro del apoyo humano a la Babilonia simbólica se considera como la eliminación de la última barrera para su derrota y castigo finales.

Para entender este asunto, es necesario recordar otros aspectos proféticos que estarán sucediendo cuando llegue el Armagedón, como el levantamiento de “la imagen a la bestia” (la unión del estado con la religión, Ap. 13: 14) (WHITE, 1980b, p. 496) la triple unión de la bestia, el falso profeta y el espiritismo (Ap. 16: 13). También, ha sido visible el Anticristo (el diablo) que ha estado engañado al mundo entero y uniendo a las naciones de esta tierra (Ap. 16: 14). Se le ha dado a la bestia “aliento”, el poder de matar a los que no la adoren (Ap. 13: 15), es decir, se ha dado el decreto de muerte contra el pueblo de Dios, semejante al decreto que diera Asuero contra los judíos (Et. 3: 13).

En el cielo, Cristo ha salido del lugar santísimo (Dn. 12: 1), se ha acabado el tiempo de gracia, las siete plagas han empezado a caer. El caballo blanco con su jinete está por venir (Ap. 19: 11-21). El mundo está por llegar a su final (Is. 26: 21). La quinta plaga ha herido a la bestia en su sede, el mundo, se ha dado cuenta, que esta triple unión de Babilonia mística, los ha engañado, que los líderes religiosos no han dicho la verdad y justo cuando ellos estaban por dar el golpe decisivo sobre el pueblo de Dios. “Las aguas del río Éufrates se secaron” es decir, las mentiras y milagros engañosos han sido descubiertos, ahora, los hombres se vuelven contra sus líderes, es entonces que se ha preparado “el camino a los reyes del oriente”.

Para preparar el camino a los reyes del oriente. En el caso de Babilonia, el secamiento del río Éufrates fue el paso para que Ciro, el ungido de Dios (Ed. 1: 1-4), llamado “el hombre justo del oriente” (Is. 41: 2), por quien Dios prometió abrir “las puertas” (Is. 45: 1) derrotara a Babilonia y le quitara el dominio del mundo.

Ciro es un tipo de Cristo (Is. 41: 2; 45: 1). Darío el medo, que conquistó Babilonia representaba a Ciro (Dn. 5: 31). En su segunda venida, Cristo viene “en su gloria y en la gloria de su Padre” (WHITE, 1899, p. 565), esto implica que la venida de Cristo no es sólo en su nombre sino en la del Padre. Entonces, los “reyes del oriente” simbolizan al Padre y al Hijo, que vienen para liberar a su pueblo y para dar retribución a Babilonia (MANSELL, 2006, p. 134).

Vi salir de la boca del dragón, de la boca de la bestia y de la boca del falso profeta, tres espíritus inmundos semejantes a ranas. Son espíritus de demonios, que hacen señales y van a los reyes de la tierra en todo el mundo para reunirlos para la batalla de aquel gran día del Dios Todopoderoso. Es el último intento de Satanás, de la Bestia y del Falso Profeta de luchar contra Dios y contra su pueblo. “Los poderes del mal no abandonarán el conflicto sin luchar.” (WHITE, 1992, p. 256).

Yo vengo como ladrón. Bienaventurado el que vela y guarda sus vestiduras, no sea que ande desnudo y vean su vergüenza. Es un interludio, en la cual, Dios invita a su pueblo a perseverar en la espera de la venida de su Hijo, y que velen y se mantenga leales a Dios en santidad y en la gracia de Cristo.

Y los reunió en el lugar que en hebreo se llama Armagedón. No es un lugar específico. El nombre Armagedón se ha tratado de relacionar infructuosamente con el valle de Josafat o el “valle literal de Meguido en el norte de Palestina” (NICHOL, 1978-1990a, p. 856), sin embargo, Armagedón es un nombre simbólico como Gog y Magog que “no son nombres históricos, sino, cifras, datos, códigos o símbolos, que representan la fuerza antagónica del mal luchando contra Dios... no es una guerra literal en Palestina”. (MOSKALA, 2010, p. 237-239).

Este conflicto es mucho más amplio que una batalla bélica. Esta batalla (pólemón) que ocurre en la séptima plaga, inmediatamente después que Dios dice “hecho está” (Ap. 16: 17).

Los hombres se volvieron enemigos de Dios y de su pueblo, y cuando se lanzan en estrepitosa furia y gritos de triunfo sobre el pueblo indefenso, Dios manifiesta su poder para librarlos. Ocurren, en rápidas sucesiones, manifestaciones sobrenaturales, violentos cataclismos, terremotos (2 Pe. 3: 10; Ap. 16: 18), y una oscuridad densa que cubre la tierra.

Entonces, aparece en el firmamento Cristo y sus ángeles con su gloria, los impíos huyen aterrados gritando que las peñas los escondan de aquel que está sentado en su gloria (Ap. 6: 15) viniendo para hacer juicio y rescatar a su pueblo. La presencia de Cristo es fuego consumidor (2 Ts. 1: 8), la tierra tiembla, las islas desaparecen en el mar, las montañas se derriten bajos sus pies (Ap. 16: 18-21), todo es puesto en ruinas, no queda piedra sobre piedra en su lugar (Lc. 21: 6). “El gran día de su ira ha llegado y ¿quién podrá sostenerse en pie?” (Ap. 6: 17). Y así concluye el Armagedón, es el fin del mundo y el inicio del milenio.

El Armagedón, en resumen, dice LaRondelle (apud TIMM, 2001, p. 177-188), es “la batalla satánica contra los fieles remanentes de Cristo que es desdoblada en su último duelo en los capítulos 13: 15-17 y 16: 13-16; 17: 12-14; 19: 11-21, y llamada la batalla del “Armagedón”, el día grande del Dios Todopoderoso”. Dios indica que, “pronto se peleará la batalla del Armagedón” (NICHOL, 1978-1990a, p. 856), y aquel que está sentado en su caballo blanco y que se vestirá con sus ropas de Rey de reyes vendrá en breve. Él nos invita a participar de su reino ahora para entrar al reino de su gloria mañana.

BIBLIOGRAFÍA

BERKHOF, Louis. **Principios de interpretación bíblica:** hermenéutica sagrada. Terrasa: CLIE, 1973.

CLARK, M. L., **The advent herald.** Bostón, 4 de mayo de 1850.

COTTRELL, Raymond F. **Armagedón: Un estudio de los antecedentes proféticos e históricos.** California: Mimeografiado, 1945.

EDSON, Hiram. **An Exposition of Scripture Prophecy; showing the Final Return of the Jews in 1850.** Canandaigua, Nueva York: Office of the Ontario Messenger, 1849.

GULLÓN, David P. **Escatología bíblica: principios básicos de interpretación.** Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 1998.

HASEL, Gerhard F. **La interpretación de la Biblia.** libertador San Martín. Entre Ríos: Ediciones SALT, 1986.

LARONDELLE, Hans K. **Armagedom o Verdadeiro Cenário da Guerra Final.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Chariots of Salvation.** The Biblical Drama of Armagedom. Herstown, Maryland: Pacific Press Publishing Association, 1987.

29

MANSELL, Donald Ernest. **Los adventistas y el Armagedón.** Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2006.

MASÓ, Lelip. El eslabón perdió de la historia india: la ciudad de Mohenjo-Daro, **Historia National Geographic**, n. 69, ed. 11, p. 86, 2009.

MILLER, Guillermo. **Evidences from scripture and history of the second coming of Christ about the year 1843.** Troy: Kemble and Hooper, 1836.

_____. Ming of Christ About the Year 1843. In: MANSELL, Donald Ernest. **Los adventistas y el Armagedón.** Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2006.

MOSKALA, Jurí. Who are Gog and Magog in prophecy? Ezekiel 39: 1-6. In: Gerhard Pfandl. **Interpreting Scripture**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2010.

NICHOL, Francis D. **Comentario Bíblico Adventista** v. 4 Boise, Idaho: Publicaciones Interamericanas, 1978-1990b.

_____. **Comentario Bíblico Adventista** v. 7 Boise, Idaho: Publicaciones Interamericanas, 1978-1990a.

OLSON, Albert V. The Place of Prophecy in Our Preaching. Our Firm Foundation. In: MANSELL, Donald Ernest. **Los adventistas y el Armagedón**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2006.

STRAND, Kenneth A. **Interpreting the Book of Revelation**. Naples, FL: Ann Arbor Publishers, Inc., 1979.

30

THE SEVENTH-DAY ADVENTIST PUBLISHING ASSOCIATION. **The Advent Review and Sabbath Herald**. vol. 20, No. 1, 3 de junio (1862).

_____. Thoughts on the great battle. In: **The Advent Review and Sabbath**. v. 19. n. 08. p. 61. 21 janeiro 1862.

TIMM, Alberto R.; RODOR, Amin A.; DORNELES, Vanderley. O futuro: a visão adventista dos últimos acontecimentos. **O Armagedom na Perspectiva Bíblica**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

WHITE, Elena G. **¡Maranata: El Señor viene!** Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1976.

_____. **A fin de conocerle**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1965.

_____. **Consejos para los maestros, padres y alumnos sobre la educación cristiana**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1991.

.....
_____. **Cristo en su Santuario.** Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1980a.

_____. **El conflicto de los siglos.** Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1980b.

_____. **El evangelismo.** Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1975.

_____. **Eventos de los últimos días.** Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1992.

_____. **Mensajes Selectos.** Buenos Aires.: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1984a. v. 1.

_____. **Mensajes Selectos.** Buenos Aires.: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1984b. v. 3.

_____. The first and the second advent. **The Advent Review and Sabbath Herald**, Battle Creek, p. 565, 5 de septiembre de 1899. v. 76. n. 36.

WHITE, James. Sanctify them through thy truth: thy word is truth. **The Advent Review and Sabbath Herald**, Battle Creek, p. 4. 3 de junio 1862. v. 20. n. 1.

Enviado 12/05/14
aceito 12/06/14

OS MILAGRES NO EVANGELHO DE JOÃO E A TEOLOGIA DE RUDOLF BULTMANN

The Miracles in the Gospel of John and the Theology of Rudolf Bultmann

Adenilton Tavares de Aguiar¹

RESUMO

Este artigo analisa brevemente a proposta hermenêutica de Rudolf Bultmann em relação aos milagres narrados no Evangelho de João, tendo como background seu empreendimento de demitização das narrativas bíblicas. Para Bultmann, as histórias de milagres apresentadas no quarto evangelho não significam mais do que arranjos editoriais do autor, como um esforço para apresentar um Jesus que nunca existiu, e são, via de regra, fruto da compilação da assim chamada fonte $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$.

PALAVRA-CHAVE: MILAGRES DE JESUS; EVANGELHO DE JOÃO; FÉ CRISTÃ; TEOLOGIA DE BULTMANN

ABSTRACT

This paper briefly examines the hermeneutic proposal of Rudolf Bultmann in relation to the miracles recounted in the Gospel of John, with the background of his demythologization venture of biblical narratives. For Bultmann, the miracle stories presented in the fourth gospel does not mean more than editorial arrangements of the author, as an effort to present a Jesus who never existed, and are, as a general rule, the result of the compilation of the so called source $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$.

KEYWORDS: MIRACLES OF JESUS; JOHN'S GOSPEL; CHRISTIAN FAITH; THEOLOGY OF BULTMANN

¹ Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP; Mestrando e Bacharel em Teologia pelo SALT/IAENE e Licenciado em Letras/Português pela Universidade Estadual da Paraíba. Membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações (UNICAP); Editor da Revista Hermenêutica; Professor de Grego e Novo Testamento no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, sede regional IAENE (Instituto Adventista de Ensino do Nordeste).

INTRODUÇÃO

O Cristianismo é certamente uma religião de milagres. Elementos sobrenaturais e absolutamente desafiadores ao pensamento moderno estão no próprio âmago de suas definições. Nenhuma outra religião alega que Deus tornou-se homem para que pudesse morrer em favor da humanidade; o fato de o Cristianismo reivindicar que Jesus é Deus encarnado é, por si só, razão suficiente para que céticos considerem o seu pensamento como supersticioso ou pré-científico. No entanto, as alegações são mais contundentes: Jesus não apenas é Deus encarnado, mas foi concebido de maneira sobrenatural. Mais que isto, ele realizou milagres durante sua vida na terra, morreu, mas ressuscitou ao terceiro dia, e foi recebido no céu.

Nenhuma figura, em qualquer outra religião do mundo, é tão enigmática quanto o Jesus dos Evangelhos. De fato, como disse Walter Wink, ele é tão diferente de tudo que conhecemos que se “nunca tivesse vivido, não poderíamos tê-lo inventado”². Os evangelhos afirmam que ele não apenas apresentou belos discursos, mas também ressuscitou mortos, fez com que aleijados andassem, cegos recuperassem a visão, etc. Mais que isto, os evangelhos reivindicam a historicidade e autenticidade dos eventos ali narrados. Conforme bem mencionou Craig (2012, p. 237), “alguns teólogos têm ficado tão embaraçados com isso que muitos deles, seguindo Rudolf Bultmann, procuraram demitizar a Bíblia, para remover os impedimentos ao homem moderno”, a exemplo da proposta de John Hick, segundo a qual as doutrinas centrais do cristianismo não passam de meras metáforas (CRAIG, 2010, p. 169).

OS MILAGRES NO EVANGELHO DE JOÃO

Water (2000) destaca que os milagres narrados por João foram cuidadosamente selecionados. Para esse autor, tais

² Citado por YANCEY, Philip. *O Jesus que eu nunca conheci*. São Paulo: Vida, 2004, p. 23.

milagres são um indício da intenção de João de mostrar que Jesus é o filho de Deus encarnado: 1) a transformação da água em vinho (2:1-11); 2) a cura do filho do oficial do rei (4:46-54); 3) a cura do paraplético de Betesda (5:1-18); 4) a multiplicação dos pães (6:1-15); 5) o caminhar sobre as águas (6:16-21); 6) a cura do cego de nascença (9:1-41); e 7) a ressurreição de Lázaro (11:1-57). À exceção da multiplicação dos pães e o caminhar sobre as águas, os demais milagres foram contados exclusivamente por João.

O fato de os milagres mencionados no quarto evangelho aparecerem em número de sete (cf. UTLEY, 1999, Vol. 04, p. 24)³, parece ser uma evidência do desejo de João de mostrar o caráter perfeito da obra de Jesus (cf. PAULIEN, 2004). Para Bruce (2010, p. 90), a repetição frequente da expressão “sinais e maravilhas” indica que ele queria “ensinar que os milagres não são relatados simplesmente em razão da capacidade de deixar os ouvintes e leitores maravilhados, mas também em razão do profundo sentido de que se revestem”. Em todo caso, a narrativa taumatúrgica joanina chama a atenção não apenas de teólogos conservadores, mas também de liberais. Viehauer (2012, p. 447), por exemplo, destacou que os milagres nesse evangelho são apresentados em formato exponenciado. Ele acrescenta que “em João, Jesus aparece ensinando e curando, mas sem as características sinóticas do rabi, do mestre da Sabedoria, do profeta e exorcista. O que une as duas apresentações é a caracterização de Jesus como poderoso taumaturgo”. A filiação bultmanniana, porém, desse erudito, não lhe permitiu avançar para além das fe ronteiras do racionalismo (HASEL, 2012, p. 254), vendo, nessa característica do quarto evangelho, apenas a perspectiva do autor.

Conforme comenta Dederen (2011, p. 219), Rudolf Bultman (1884-1976), adotou um ponto de vista radical, ao afirmar que “os apóstolos não descrevem a história factual, mas que acrescentam elementos mitológicos à história original de Jesus”. Desse modo, ele reinterpreta todas as narrativas de milagres, usurpando-lhes o status de evento histórico, rebaixando-as, por conseguinte, ao nível de metáforas existenciais, e o cristianismo, para usar as palavras de Craig (2012, p. 237), “a pouco mais do que a filosofia existencialista de Martin Heidegger”. Opondo-se

³ Walter (2000) defende o relato de oito milagres. Para ele, a pesca maravilhosa no capítulo 21 é o último e oitavo milagre narrado por João.

a tudo que não seja científico, Bultmann (2008, p. 29-30) afirma que “a visão bíblica do mundo é mitológica e, portanto, inaceitável para o homem moderno, cujo pensamento tem sido modelado pela ciência e já não tem mais nada de mitológico”.

BULTMANN E OS MILAGRES DE JESUS NO QUARTO EVANGELHO

A maneira como Bultmann interpreta a narrativa dos milagres deve ser analisada a partir da visão que ele tem a respeito da própria perspectiva de Jesus sobre os milagres. Em sua obra *Jesus*, ele comenta que “a fé de Jesus em milagres não implica que Jesus tivesse estado convicto de existir poderes e leis sobrenaturais especiais” (BULTMANN, 2005, p. 176). Para ele, quase não se pode apreender qualquer informação histórica a respeito de Cristo, tendo em vista que as narrativas sobre sua vida não ultrapassam o limite de algo lendário e fragmentário. No livro *Jesus and the Word* (apud LOPES, 2007, p. 208), encontramos a contundente afirmação: “eu realmente penso que não podemos saber quase nada sobre a vida e a personalidade de Jesus, já que as fontes cristãs primitivas não mostram qualquer interesse em ambos, são fragmentárias e frequentemente lendárias”. Desse modo, ele nega qualquer historicidade conferida aos milagres. Para ele, a maior parte dos “relatos de milagres contidos nos evangelhos é lendária ou, no mínimo, recebe formato lendário” (BULTMANN, 2005, p. 174). Ele insiste que “os milagres de Jesus são ambíguos. [...] Eles são figuras, símbolos” (BULTMANN, 2008, p. 475-476).

Lopes (2007, p. 208), ao fazer uma breve análise do empreendimento exegético existencialista de Bultmann, comenta que, para ele, “os relatos dos milagres, a possessão demoníaca, o conceito do nascimento virginal, da encarnação e da ressurreição dos mortos, por exemplo, são mitológicos”. Desse modo, buscando fazer uma teologia que, por assim dizer, seja “cientificamente testável”, Bultmann nega as crenças que são a própria base da fé cristã. Lopes (op. cit., p. 210) acrescenta que, nessa teologia bultmanniana, o “Evangelho deve ser ‘traduzido’

.....

numa linguagem que o homem moderno – que não crê em milagres – possa entender”. Uma vez que a lenda ou o mito são a forma de expressão daquela época, a contemporaneidade demanda outra linguagem.

Resta verificar como Bultmann lida com os milagres do quarto Evangelho especificamente. À semelhança de outros comentaristas mencionados acima, ele identifica sete relatos de milagres no Evangelho de João. A maneira como ele interpreta cada um deles será vista sucintamente a seguir.

O MILAGRE DA EPIFANIA: A TRANSFORMAÇÃO DA ÁGUA EM VINHO (2:1-12)

Bultmann (1971, p. 113) inicia seu comentário sobre o milagre na festa de casamento em Caná da Galileia, afirmando que “não pode haver dúvida de que o evangelista toma novamente uma história da tradição como base para sua narrativa”. Ele acrescenta que João a teria tomado “de uma fonte que contém uma coleção de milagres, a qual ele usa para as histórias de milagres seguintes”. Esta fonte é chamada de *σημεῖα*. Vielhauer (2012) comenta que a atual discussão a respeito de fontes que João teria usado na composição de seu evangelho está determinada pela proposta de Bultmann quanto à existência de três fontes: 1) uma coleção de histórias de milagres (fonte *σημεῖα*); 2) uma coleção de discursos de revelação; 3) uma coleção com histórias da paixão e da páscoa.

Destarte, para Bultmann, João teria atuado como uma espécie de compilador, reunindo material e editando-o para que atendessem os propósitos que ele estabeleceu para o seu evangelho. O fato é que esta proposta tem sido amplamente criticada. Dunn (2009, p. 438), por exemplo, comenta que a asserção de Bultmann de que, para formular os discursos de Jesus, João teria usado a assim chamada fonte de discursos de revelação “obteve pouca influência. Pouquíssimos aceitaram a hipótese de uma fonte de discursos – os discursos no Quarto Evangelho são todos tão caracteristicamente joaninos que a demonstração de tal fonte não é possível”.

Para Bultmann, a narrativa não possui qualquer historicidade intrínseca. Os elementos da história são retirados de narrativas anteriores. Em relação ao clímax do relato, a transformação da água em vinho, Bultmann (1971, p. 118) declara: “está de acordo com o estilo das histórias de milagres que o próprio processo miraculoso não seja descrito”. Desse modo, a história contada por João é vista apenas como algo que preenche um molde previamente estabelecido. Ele acrescenta que “não pode haver dúvida de que a história tenha sido tomada de uma lenda pagã e atribuída a Jesus”. Ademais, para ele, a história é simplesmente “o símbolo de algo que ocorre ao longo de todo o ministério de Jesus, ou seja, a revelação da glória de Jesus”, que é a revelação do nome do Pai, uma epifania que aponta para a representação simbólica da fé que os discípulos desenvolveram em Jesus. Assim, a linguagem figurada do evangelista não focaliza Jesus como sujeito de determinada dádiva, mas algo que ele mesmo recebeu i.e., a crença de que ele é o Revelador do caráter do Pai.

A CURA DO FILHO DO OFICIAL DO REI (4:46-54)

Bultmann entende que esse milagre também foi extraído da assim chamada coleção da fonte *σημεία*, e, portanto, as observações feitas à narrativa do milagre no casamento são pertinentes a esta narrativa. Alguns elementos que “destoam” da “fonte original” são vistos como uma adição editorial a fim de enfatizar a ideia de milagre à distância. A narrativa é apresentada como algo controlado para satisfazer determinados propósitos e não como a descrição de um evento histórico, conforme se percebe na fala: “a razão por que o pai não confirma simplesmente a cura em seu retorno para casa, mas tem de receber a notícia da cura ainda pelo caminho, e a partir de um dos seus servos, é porque eles não podem saber a razão para a cura e estão, assim, além de qualquer suspeita como testemunhas” (BULTMANN, 1971).

A CURA DO PARALÍTICO DE BETESDA (5:1-18)

Bultmann (1971, p. 240) comenta que o verso um “é uma adição editorial feita pelo evangelista a fim de conectar a história à passagem anterior”, denotando mais uma vez sua compreensão de que o autor se utilizou da fonte-σημεῖα. A injunção de Cristo ao homem curado: “não peques mais, para que não te suceda coisa pior” (verso 14) é comentada por Bultmann (op. cit., p. 243) nos seguintes termos: “a fala reflete a ideia judaica de retribuição, de acordo com a qual a doença deve ser atribuída ao pecado. Isto é mais surpreendente nos lábios do Jesus joanino, uma vez que faz os homens aceitarem o princípio que ele rejeitou em 9:2”. Assim, na visão de Bultmann, o texto carece de uma coerência interna, e foi usado para descrever conceitos da época. Ele busca, portanto, demonstrar que, no cerne dessa narrativa, está a intenção de defender a noção de que assim como Deus – após ter concluído a criação – está constantemente trabalhando como o Juiz do mundo, “a constância atribuída à atividade divina é também atribuível à atividade de Jesus, precisamente porque o trabalho do Revelador é o trabalho de Juiz”, daí a razão por que João teria incluído em sua narrativa a disputa dos judeus relacionada ao fato de a cura ter ocorrido no sábado. Bultmann (op. cit., p. 246) conclui: “Portanto, podemos ver por que o Evangelista tomou a história da cura em 5:1-9 como o ponto de partida para o discurso de Jesus: como uma história da quebra do Sábado ela se torna um retrato simbólico da constância do trabalho do Revelador”.

39

A MULTIPLICAÇÃO DOS PÃES E O ANDAR SOBRE AS ÁGUAS (6:1-26)

Para Bultmann, mais uma vez estamos diante de um relato extraído da suposta fonte σημεῖα. Merece destaque a maneira como ele trata dos dois relatos de milagres na mesma seção. Ele explica que “o fato de que não ocorre a nenhum dos discípulos que Jesus pudesse realizar um milagre mostra que a história foi originalmente contada como uma unidade completa em si” (op. cit., 212).

Em relação ao relato do milagre da multiplicação dos pães, Bultmann afirma que o verso catorze foi acrescentado pelo evangelista, com o objetivo de apresentar o ponto de vista das pessoas em relação a Jesus, e os versos 22 a 26 foram modificados a fim de atrair o foco para o milagre do caminhar sobre as águas. Por várias vezes, durante seus comentários a esta narrativa, ele aponta para seu caráter simbólico. O que está simbolizado pelo milagre é apresentado por Bultmann nas seguintes palavras:

O Evangelista [...] usa o milagre da multiplicação [...] como um *quadro simbólico* para a ideia principal do discurso da revelação, ou seja, que Jesus dá o pão da vida. Se o milagre do caminhar sobre as águas tinha um *significado simbólico*⁴ para o Evangelista, além de servir para ligar as duas cenas, então este pode apenas ser complementar à ideia principal, uma vez que a discussão não faz referência ao andar sobre as águas.

A CURA DO CEGO DE NASCENÇA (9:1-41)

40

Na estrutura do evangelho de João, proposta por Bultmann, uma nova seção é iniciada no capítulo nove. Ele chama a atenção para o fato de que, à semelhança do que ocorreu no capítulo cinco, uma história de cura abre essa nova seção. Para Bultmann, a história da cura do cego de nascença também oriunda da fonte $\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$, e teria sido embelezada por adições de João bem como pelo trabalho de seus editores, lançando o foco para a discussão que ocorre entre Jesus e os discípulos após a realização do milagre, sendo este um elemento ausente nas narrativas sinóticas.

Bultmann coloca este milagre ao lado da doença de Lázaro e do milagre realizado na festa de casamento em Caná da Galileia, i.e., para a manifestação de sua glória. Todos esses milagres seriam símbolos das verdadeiras obras, ou da “verdadeira obra”, as quais Jesus realiza em nome do Pai. Portanto, esta história “deve ser vista desde o início à luz deste simbolismo: aquele que dá a luz do dia ao cego é ‘a luz do mundo’” (BULTMANN, 1971, p. 331). Bultmann exacerba suas considerações, ao defender que a interpretação do nome do tanque, Siloé, no verso sete (enviado), que teria sido acrescentada por um editor ou pelo próprio Evangelista, conduz a simbologia da narrativa ao nível

⁴ Grifos acrescentados

da alegoria: “assim como o cego recebe a luz do dia através da água de Siloé, assim a fé recebe a luz da revelação de Jesus, o ‘emissário’” (op. cit., p. 333).

A RESSURREIÇÃO DE LÁZARO (11:1-57)

Para Bultmann, este milagre também oriunda da fonte-σημεία, e o Evangelista o teria escolhido deliberadamente e o posicionou no início do relato da paixão a fim de apresentar a Jesus como a ressurreição e a vida. No entanto, ele teria feito adições ao relato, de modo a torná-lo útil a seus propósitos. Bultmann alega que a narrativa, conforme a vemos na Bíblia, é o resultado de arranjos joaninos, a exemplo do momento em que Jesus chora, o que é visto como um elemento que pretende provocar a afirmação dos judeus, no verso 36. (op. cit., p. 394, 395, 407).

O propósito principal do Evangelista ao editar o relato seria demonstrar que Jesus não precisa fazer pedidos ao Pai, tendo em vista sua relação direta com ele; ao contrário do que se espera, portanto, ele apenas agradece pelo fato de que o Pai sempre o ouve. Desse modo, Bultmann (op. cit., p. 408) conclui que “a oração de Jesus [...] é a demonstração do que ele constantemente dizia a respeito de si mesmo”. Em outras palavras, o milagre é contado apenas para mostrar que Jesus é o autêntico enviado do Pai, que realiza a obra que lhe foi confiada.

Bultmann acrescenta que o Evangelista coloca o relato da ressurreição de Lázaro dentro de um contexto maior, i.e., a decisão tomada pelo sinédrio de que Jesus deveria morrer. O desejo pela morte de Jesus é apresentado como receio de que, pela constante realização de sinais, Jesus atraísse para si de uma vez por todas a atenção de todo o povo. A ressurreição de Lázaro é o estopim que desencadeia essa crise entre os sacerdotes e fariseus. A sequência da narrativa apresenta uma trágica ironia, a qual consiste em que o sumo sacerdote profetizou que Jesus estava para morrer pela nação (verso 51), o que Jesus já havia declarado diversas vezes no livro. Enfim, para Bultmann, os milagres do Evangelho de João não significam mais do que arranjos editoriais do autor, como um esforço para apresentar um Jesus que “nunca existiu”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em seu livro *Jesus Cristo e a Mitologia*, Bultmann (2008, p. 13) afirma que “toda a concepção do mundo que pressupõe tanto a pregação de Jesus como a do Novo Testamento, é, em linhas gerais, mitológica”. Ele continua sua fala com a apresentação de três exemplos: “a concepção do mundo como estruturado em três planos: céu, terra e inferno; o conceito da intervenção de poderes sobrenaturais no curso dos acontecimentos; e a concepção dos milagres”, com destaque especial para “a ideia da intervenção de poderes sobrenaturais na vida interior da alma, a ideia de que os homens podem ser tentados e corrompidos pelo demônio e possuídos por maus espíritos” (op. cit., p. 12-13).

Ao analisar a obra de Bultmann, Lopes (2007, p. 211) conclui que:

Do ponto de vista dos estudos reformados do Novo Testamento há pouca coisa que possa ser considerada positiva em Bultmann [...]. Ele não crê na Trindade, na encarnação, na inspiração da Bíblia, no sacrifício vicário de Cristo, na sua ressurreição e na segunda vinda. Pelos credos mais antigos da Igreja e pelas confissões históricas, sua obra nem cristã poderia ser considerada.

42

De fato, em nome de seu empreendimento hermenêutico de demitização, Bultmann chegou a criticar Paulo “por citar as testemunhas da ressurreição de Jesus”. Para ele, Paulo teria se equivocado ao utilizar histórias de “aparições” para reforçar a crença na ressurreição, adotando como fato histórico o que na verdade deveria ter sido apresentado como apenas uma metáfora da experiência dos discípulos (WRIGHT, 2008, p. 397, 398, 405)

A esta altura, é importante ressaltar a oportuna advertência de Hasel (2012, p. 277) de que a literatura e o escopo de programa de Bultmann de demitização do NT são ao mesmo tempo complexos e volumosos, de modo que, nestas breves palavras, pretendeu-se, apenas, dar uma visão geral do assunto.

REFERÊNCIAS

BRUCE, F. F. **Merece confiança o Novo Testamento?** 3 ed. Rev. São Paulo: Vida Nova, 2010.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

_____. **Jesus Cristo e mitologia**. 4 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. **The Gospel of John: A Commentary**. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.

_____. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.

CRAIG, William Lane. **Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

_____. **Apologética para questões difíceis da vida**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

DEDEREN, Raoul. Cristo: pessoa e obra. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

DUNN, James D. G. **Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do Cristianismo**. Santo André: Academia Cristã, 2009.

HASEL, Gerhard. **Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual**. Santo André: 2012.

LOPES, Augustus Nicodemus. **A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

PAULIEN, Jon. **The Deep Things of God.** Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2004.

YANCEY, Philip. **O Jesus que eu nunca conheci.** São Paulo: Vida, 2004.

VIELHAUER, Philipp. **História da Literatura Cristã Primitiva:** introdução ao Novo Testamento. Santo André, 2012.

UTLEY, R. J. **The Beloved Disciple's Memoirs and Letters:** The Gospel of John, I, II, and III John. In: Study Guide Commentary Series. Marshal: Bible Lessons International, 1999.

WATER, M. **The Gospel of John Made Easy.** Alresford, Hampshire: John Hunt Publishers Ltd., 2000.

WRIGHT, N. T. **La resurrección del Hijo de Dios:** los orígenes cristianos y la cuestión de Dios. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008.

Enviado 12/05/14
aceito 12/06/14

MOVIMENTOS MISSIONÁRIOS CRISTÃOS E O DESENVOLVIMENTO DA MISSÃO ADVENTISTA NO BRASIL

Christian Missionary Movements and the Adventist Mission Development in Brazil

*Erico Tadeu Xavier¹
Marcelo E. C. Dias²*

RESUMO

Diversos movimentos missionários cristãos se desenvolveram no mundo desde Jesus Cristo, o qual deu o exemplo como missionário por excelência e enviou Seus discípulos a levarem a mensagem do evangelho a toda “nação, língua, tribo e povo”. A Igreja Adventista do Sétimo Dia entende que sua missão é especialmente relevante nos tempos finais da história relativos à iminente volta de Jesus. O objetivo deste artigo é rever em linhas gerais as principais expressões missionárias do cristianismo e posicionar o movimento missionário adventista nessa linha de tempo.

PALAVRAS-CHAVE: MISSÃO; CRISTIANISMO; MOVIMENTOS; ADVENTISMO.

ABSTRACT

Several Christian missionary movements have developed since Jesus Christ, who gave the example as the missionary par excellence and sent His disciples to take the gospel message to every “nation, tongue, tribe, and people.” The Seventh-day Adventist Church understands that its mission is especially relevant for the end times of history before the imminent coming of Jesus. The objective of this article is to briefly review the main missionary expressions of Christianity and position the Adventist missionary movement on that time line.

KEYWORDS: MISSION; CHRISTIANITY; MOVEMENTS; ADVENTISM.

¹ Doutor em Teologia e professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, campus Cachoeira, Bahia.

² Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, campus Engenheiro Coelho, SP, e candidato a PhD em Missiologia pela Andrews University em Michigan, Estados Unidos.

INTRODUÇÃO

A encarnação de Cristo, o missionário par excellence (KOSTENBERGER; O'BRIEN, 2001, p. 269), envolveu, além do Seu exemplo, ensinamentos, dom, ordem e promessa sobre a missão (NEWBIGIN, 1987). Ele ainda treinou e enviou discípulos nessa missão de propagar o Evangelho e formar discípulos (Mt 28:28-30). Muitas das expressões do cristianismo na história, fiéis ao caráter original, se tornaram movimentos missionários nos quais seus seguidores, individual ou coletivamente, foram engajados na missão de Deus. Assim, Ele promove a expansão do Seu reino na Terra, também mediante os instrumentos humanos que pregam, ensinam, curam e ajudam os necessitados. Alguns são evangelistas e missionários dedicados exclusivamente a essa missão, mas todos participam, principalmente, testemunhando da sua fé através do modo de viver.

46

Este estudo tem como objetivo identificar a missão cristã, descrever em linhas gerais os principais movimentos missionários cristãos e posicionar o movimento missionário adventista nesse desenvolvimento.

DEFINIÇÃO DE MISSÃO, MISSÕES, *MISSIO DEI* E MISSIONÁRIO

As igrejas cristãs têm na missiologia um vasto campo de estudo, baseando-se, principalmente, no fato de que o próprio Cristo ordenou a comissão de levar o evangelho a todos os povos, reinos e línguas, a todo o mundo. Dessa forma, os cristãos proclamam o evangelho de diferentes maneiras, conforme interpretam o sentido e o conceito de missão. Para melhor compreensão do termo se faz necessário analisar esse conceito e sua aplicação.

O primeiro passo, portanto, é definir os termos básicos do estudo. A palavra missão tem origem no latim *missio*, que

significa enviar³. Num sentido mais completo, missão vem do verbo latino *mittere* (mito) que significa deixar ir, deixar partir, soltar, largar, mas que, posteriormente, passou a exprimir o substantivo feminino *missio*, que tem o sentido de despedida, soltura, libertação e envio (SILVA, 2002, p. 20). No aspecto cristão, “missão é um termo vasto, que inclui os ministérios voltados para cima, para dentro e para fora da igreja. É a igreja como uma *enviada* (peregrina, estrangeira, testemunha, profetisa, serve, sal, luz etc.) neste mundo [...]” (PETERS, 1995, p. 16). Na essência, a missão está relacionada com construir pontes entre culturas, cruzar fronteiras e celebrar a maravilhosa possibilidade do evangelho de Jesus Cristo ser expresso em diversos contextos (TENNETT, 2010, p. 10). Definições mais específicas da missão da igreja, no entanto, dependerão muito mais da orientação teológica do que da análise etimológica (MOREAU, 2000, p. 636). Esse termo se refere “a tudo o que a igreja está fazendo que aponta para o reino de Deus”, enquanto missões é outro termo empregado mais especificamente para o trabalho da igreja e de agências de missionários “na tarefa de alcançar pessoas para Cristo, cruzando fronteiras culturais” (MOREAU, 2004, p. 17).

O conceito mais importante para qualificar essa missão é *missio Dei* (do latim, missão de Deus). A ideia principal é que “Deus é Aquele que inicia e sustenta a missão”, segundo afirma Moreau (2004, p. 17). Esse termo ajuda a focalizar corretamente essa atividade em Deus. Da sua importante análise histórica do termo, David J. Bosch conclui que missão é “primeira e ultimamente, a obra do Deus Trino, Criador, Redentor e Santificador, em benefício do mundo, um ministério no qual a igreja tem o privilégio de participar” (BOSCH, 1991, p. 392). Seguindo essa compreensão, missionário é aquele que se engaja na missão de Deus. “Um missionário é um discípulo preparado que Deus envia ao mundo com seus recursos para fazer discípulos para o reino” (LUM apud MOREAU; CORWIN; MCGEE, 2004, p. 18).

3 No Novo Testamento, um termo grego correspondente seria “apostello”, que significa comissionar, separar para um serviço especial, enviar com total apoio e autoridade de quem o enviou. Introdução a Missões. **Missões**. Rio de Janeiro: EMAD, 1989.

ORIGEM DA MISSÃO E DAS MISSÕES CRISTÃS

A compreensão, estudo e desenvolvimento das missões cristãs deveria se dar dentro de uma estrutura trinitariana, identificável quando alguém apresenta o conceito de *missio Dei*. Tennent sugere o seguinte resumo: “O Pai é o que envia, o ‘Senhor da colheita’; o Filho encarnado é o modelo de incorporação da missão no mundo; e o Espírito Santo é a presença capacitadora para toda a missão” (TENNENT, 2010, p. 75).

A origem da missão remonta à primeira menção da ação de Deus em prol da humanidade no contexto do pecado. A iniciativa de um Deus de misericórdia, amor e graça que, no princípio, buscou a Adão: “Onde você está?” (Gn 3:9). De forma mais explícita, no entanto, o plano de Deus para que o ser humano faça parte da Sua missão aparece em Gênesis 12:1-3, no contexto do chamado, envio e promessa a Abraão, e a consequente eleição de Israel como agente missionário no Antigo Testamento. Em continuidade ao seu propósito missionário, enviou Seu próprio Filho compartilhando a ação salvífica com a humanidade.

No momento mais dramático da missão de Deus, Jesus Se torna o Salvador do mundo. A encarnação foi evangelística em sua intenção, o ministério de Cristo estabeleceu o modelo evangelístico, a Sua morte e ressurreição incorporaram a mensagem do evangelismo, e a Sua comissão ordenou que todos participem do evangelismo” (DIAS, 2013b, p. 8).

Jesus Cristo foi o maior de todos os missionários ao empregar uma estratégia que “consistia tanto na pregação como na ação” (EKSTRÖM, 2001, p. 14).

Os discípulos de Jesus, seguindo Seu modelo, foram capacitados de forma especial pelo Espírito Santo no Pentecostes e promoveram a formação de um movimento missionário. Pouco a pouco, as fronteiras geográficas foram sendo superadas. Com a conversão de Paulo e o início de suas pregações, os apóstolos iniciaram as viagens missionárias e tornaram a igreja de Antioquia um centro de envio de missionários. Dessa maneira, a

origem da missão é o próprio Deus, que enviou Jesus, o Espírito Santo e o Seu povo.

DESENVOLVIMENTO DO MOVIMENTO MISSIONÁRIO CRISTÃO

A primeira expressão do cristianismo no primeiro século teve uma expansão surpreendente e se tornou, em vários aspectos, um referencial para os demais. A igreja apostólica teve, de sua parte, alguns elementos que colaboraram para a sua disseminação. O primeiro deles foi a *Diáspora*, considerado o componente judaico. Após a libertação do exílio babilônico, nem todos os judeus voltaram para a Palestina, mas espalharam-se ao redor do Mar Mediterrâneo criando sinagogas onde se reuniam judeus, prosélitos e gentios tementes a Deus. As sinagogas foram os centros de apoio aos primeiros missionários. O segundo elemento, representativo da cultura grega, foi o *Helenismo*. Devido a sua expansão, a língua grega era falada em todo o Império Romano, e contribuiu com a proclamação do evangelho no primeiro século. O terceiro elemento foi o próprio Império Romano, que cooperou com a expansão do cristianismo em função dos aspectos político, econômico, social e religioso da época. Como havia relativa paz, o comércio entre as diversas partes do Império propiciava condições para viagens de uma região a outra, permitindo que o evangelho fosse levado a diversos povos (EKSTRÖM, 2001, p.13).

49

Por outro lado, outros fatores tornaram a missão um desafio para os cristãos do primeiro século. Após um período de expansão, em paz, a perseguição aos cristãos obrigou a igreja de Jesus a se espalhar — o que resultou no estabelecimento de igrejas em diversas regiões, demonstrando a ação efetiva das Missões⁴.

Assim, já nos primeiros anos após a ascensão de Jesus, Seus discípulos atravessaram barreiras culturais para apresentar

4 João – na Ásia; Pedro – no Ponto, na Galácia, Bitínia e Capadócia; Mateus – em outras nações após ter escrito o evangelho; Bartolomeu – na Índia; Tomé – entre os partos (Irã, Iraque e Paquistão) – certamente também chegou à Índia; Marcos – no Egito, fundando a igreja em Alexandria; Simão, o zelote – na Pérsia; Tiago, o grande – na Espanha; Tiago, o justo – na Arábia; Filipe – na Frígia, de acordo com Ekström (2001, p. 16).

o evangelho, obedecendo ao mandato do Mestre e tornando o cristianismo um movimento missionário essencialmente transcultural. A fidelidade e o zelo daqueles cristãos, demonstrados num modo de viver caracterizado pela pregação e ensino de evangelistas itinerantes e pelo testemunho pessoal de todos (GONZÁLEZ, 1995), levou o Evangelho a todo o mundo conhecido na época, sendo que, “já em 80-85 d.C, havia em torno de 300.000 cristãos [...], e no ano 300 d.C, já havia oito milhões de adeptos” como observa Ekström (2001, p. 18).

O cristianismo continuou sendo expresso em diferentes contextos através dos séculos. A partir do período da Cristandade e a oficialização do cristianismo, na sua maior parte, o fervor espiritual e o zelo missionário foram preservados por movimentos minoritários de dentro ou de fora da igreja institucional. Missionários celtas itinerantes, por exemplo, “mantinham um monasticismo fervorosamente missionário. Assim, o monastério não era um lugar de reclusão do mundo, mas um local de preparação para as missões” (BLINCOE, 2009, p. 235).

50

Durante a Idade Média, alguns movimentos monásticos continuaram contribuindo para a manutenção do movimento missionário. Grupos considerados hereges pela igreja, como os Valdenses, também tomaram posições radicais a favor do cristianismo original e desenvolveram movimentos missionários vibrantes. A principal nota de pesar durante esse período é o relato sobre as cruzadas, entre 1096 e 1291. Caracterizadas mais por interesses políticos do que religiosos, as consequências dos métodos opressores ainda são sentidas especialmente no relacionamento entre cristãos e muçulmanos no Oriente Médio⁵.

A reforma protestante, marcante na história cristã, com sua ênfase no sacerdócio de todos os santos através do acesso direto a Deus e à Sua Palavra, não enfatizou o livre acesso ao próximo, como parte de uma visão missionária marcante.

⁵ Os principais efeitos das Cruzadas foram: fortalecimento da intolerância diante dos que pensavam diferente (o espírito das Cruzadas) que fortemente marcou a oposição aos “heréticos” na Europa, durante a Idade Média; surgimento de ordens monásticas militares; mudança na atitude em relação à guerra aceitável quando em defesa da fé cristã; mudanças políticas e econômicas como resultado das conquistas e das novas relações dentro do mundo mediterrâneo; crescente conflito entre as igrejas ocidental e oriental devido ao não respeito ao território de cada uma; o “mau testemunho na história”, cujas influências são sentidas ainda hoje no relacionamento entre cristãos e muçulmanos (EKSTRÖM, 2001, p. 38).

Somente com os Morávios, mais tarde, os protestantes viram um movimento missionário impactante se desenvolver.

A igreja católica continuou a operar junto aos governantes. As grandes navegações dos séculos 15 e 16, apesar do caráter comercial e exploratório, contribuíram para a propagação do cristianismo, já que as expedições contavam com a presença de representantes da igreja, os quais tinham como missão cristianizar os povos recém-descobertos e subjugados. Isso aconteceu na América Central e do Sul, em partes da África, da Índia e da Ásia.

Foi, porém, no período compreendido entre 1792 e 1914, denominado o Grande Século Missionário, que as missões protestantes encontraram terreno fértil para seu fortalecimento. Contribuíram para isso fatos como a Revolução Francesa (1789), o Iluminismo, divulgação de religiões como o Hinduísmo, o Budismo e o Islamismo, os grandes descobrimentos e a industrialização advinda do reconhecimento de novas matérias-primas oriundas dos países recém-descobertos. Nesse período, sociedades missionárias foram organizadas e solidificaram o objetivo de atender as novas configurações do mundo, incluindo povos de diferentes etnias e credos não atendidos pelas missões católicas. Durante o século 20, a atuação das agências missionárias se diversificou. As mulheres passaram a ter um papel mais significativo e os jovens foram despertados para o movimento missionário. “Calcula-se que nos primeiros anos do século 20, metade da força missionária transcultural era formada por estudantes voluntários” (EKSTRÖM, 2001, p. 38).

MISSÕES NO BRASIL

O cristianismo chegou à América Latina a bordo das expedições europeias ao Novo Mundo. A igreja católica enviava missionários com o objetivo de “salvar as almas pecadoras”. Esse lema tinha significado diverso para grupos de missionários diferentes. Enquanto que alguns missionários efetivamente se relacionaram com a população local para criar condições para a introdução da fé cristã, no geral, os indígenas foram alvo de ações colonizadoras e exploratórias, em nome da missão, caracterizadas pela imposição, superficialidade e sincretismo (não fazendo

distinção clara entre o cristianismo e o animismo, facilitado pelo misticismo espanhol e português)⁶. Como resultado, a religiosidade imposta pela igreja católica no continente latino-americano perdeu durante séculos, até recentemente, quando a chegada das missões protestantes começou a alterar o cenário.

No caso do Brasil, como é visto em César (2000, p. 19-20), o próprio Pedro Álvares Cabral era cavaleiro da Ordem de Cristo, uma ordem militar e religiosa. Antes da partida de Portugal, sua esquadra foi benzida. Com ele vieram oito franciscanos e mais o frei Dom Henrique Soares de Coimbra. A primeira missa foi celebrada no quarto dia após sua chegada. Tudo isso dá evidência do pensamento, comum à época, que misturava colonização e missão.

A primeira tentativa de uma missão protestante no Brasil foi feita pelos huguenotes franceses, em 1555, os quais foram expulsos em 1567, sem alcançar seu objetivo. Novas tentativas ocorreram entre 1624 e 1654, desta vez por holandeses, mas que também foram pouco impactantes. Somente no início do século 19 é que as primeiras igrejas protestantes efetivamente chegaram ao continente, por força da vinda de imigrantes alemães, ingleses, italianos e americanos, entre outros. Nesse período, chega a Bíblia de João Ferreira de Almeida, o primeiro jornal evangélico (Imprensa Evangélica) começa a ser editado e missionários se espalham pelo território nacional (CÉSAR, 2000, p. 63-69, 105).

Desde então, o número de protestantes e evangélicos tem crescido continuamente⁷. Segundo o Censo de 2010, os cristãos são 86,8% do Brasil, sendo 22,2%, 42,3 milhões de pessoas, evangélicos. O número de evangélicos aumentou 61%, entre 2000 e 2010⁸.

6 Nesse período, o movimento missionário na América Latina foi dividido em três fases distintas: (a) heróica (conversão e o batismo dos indígenas sem um critério pré-estabelecido); (b) missionária (ensinos mais sistemáticos sobre a doutrina e prática cristãs); (c) paroquial (com o estabelecimento de um sistema mais sólido). (EKSTRÖM, 2001, p. 92)

7 Os primeiros missionários a virem para o continente latino-americano, por ano e denominação religiosa da época, foram: Presbiterianos: Argentina 1823, Colômbia 1859, Brasil 1859, México 1871 e Guatemala 1882; Metodistas: Brasil 1835, Argentina 1835, Uruguai 1835, México 1872, Chile 1877 e Bolívia 1901; Batistas: México 1870, Brasil 1881, Argentina 1881 e Bolívia 1895 (NUÑEZ E TAYLOR, 1996 *apud* EKSTRÖM, 2001, p. 16).

8 Dados do censo do IBGE (2010).

A MISSÃO ADVENTISTA

Por causa da sua ênfase restauracionista, escatológica e profética, historicamente o movimento adventista se alinha com movimentos missionários de ênfases similares, como os Valdenses e os Anabatistas.

O movimento adventista surgiu no contexto do Segundo Grande Avivamento, nos Estados Unidos. No século 19, em meio à grande conclamação de Dwight Moody para que os estudantes se dedicassem à missão cristã, Guilherme Miller redescobriu a verdade sobre a iminente volta de Jesus⁹. Alguns estudiosos da Bíblia, após o desapontamento de 1844, mantiveram a fé na proximidade do retorno de Cristo, e assim surgiu o movimento adventista. Inicialmente ocupados com o estudo da Bíblia, a missão adventista foi sendo desenvolvida aos poucos. O desenvolvimento da visão missionária do movimento adventista teve cinco etapas distintas (KNIGHT, 1995, p. 57-80):

a. Missão limitada aos adventistas (1844-1850). A atividade missionária nesse primeiro momento era limitada a alcançar pessoas que haviam participado do movimento milerita. Esse conceito foi influenciado particularmente pela ideia de que a oportunidade havia se encerrado para outros aceitarem a salvação – referido por eles como “Porta Fechada”¹⁰.

b. Missão limitada à América do Norte (1850-1874). Com a percepção de que o tempo estava passando e Jesus Cristo não havia voltado, mais a revisão de alguns estudos bíblicos e a orientação divina através do ministério profético de Ellen G. White¹¹, o movimento adventista passou a ampliar os horizontes de sua atuação missionária.

9 O movimento milerita teve como líder Guilherme Miller, nascido em 1782, em Pittsfield, estado de Massachussets (EUA), de família batista. Ele fixou a data de 22 de março de 1843 para a vinda de Cristo, com base nas profecias de Daniel (Dn 8:14). Nada tendo acontecido naquela data, remarcou a vinda de Cristo para 22 de outubro de 1844 (XAVIER, 2004).

10 Assim, ficou conhecida na época, a ideia do grupo dos adventistas sabatistas de que a missão evangelística “estava restrita àqueles que tinham aceitado a mensagem do segundo advento na década de 1830 e começo da década de 1840” (KNIGHT, 1995, p. 59).

11 “Os Adventistas do Sétimo Dia crêem que [...] um dos dons do Espírito Santo é o dom de profecia”. Esse dom é uma característica da igreja remanescente e foi manifestado no ministério de Ellen G. White, que, como mensageira do Senhor, tem em seus escritos uma contínua e autorizada fonte de verdade e proporcionam conforto, orientação, instrução e correção à igreja. Eles também tornam claro que a Bíblia é a norma pela qual deve ser provado todo ensino e experiência. (GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS MINISTERIAL ASSOCIATION, 2008, p. 290,291, 308).

A limitação da missão à América do Norte, não satisfazia nem os líderes nem os leigos do movimento. Nesse período, Miguel Belina Czechowski e Ana More manifestaram desejo de serem enviados como missionários além-mar, mas não tiveram apoio para seus respectivos projetos¹². Em 1863, Tiago White, um dos pioneiros do movimento, afirmou que a “nossa mensagem é uma mensagem mundial”¹³ confirmando seu pronunciamento, meses antes, sobre a necessidade de enviar um missionário à Europa. A compreensão sobre o escopo da missão adventista continuou se desenvolvendo até à culminação em dois importantes projetos, em 1874: a fundação da primeira revista missionária do adventismo, *True Missionary* (Missionário Verdadeiro), em janeiro de 1874 e o estabelecimento do *Battle Creek College*, para atender à necessidade de formar missionários para atuar tanto nos Estados Unidos como no estrangeiro¹⁴.

c. Missão limitada aos países cristãos (1874-1889). O marco que caracterizou essa etapa foi o envio oficial de John N. Andrews para a Europa como missionário. Durante esse período, missionários foram enviados oficialmente para várias regiões do mundo¹⁵. Embora a visão missionária estivesse limitada aos países cristãos (protestantes), essa fase mostrou-se útil para estabelecer bases em lugares estratégicos que, mais tarde, facilitariam o envio e a manutenção de missionários ao redor do mundo (KNIGHT, 2000, p. 84). O movimento adventista estava pronto para uma expansão verdadeiramente mundial.

d. Missão a todo o mundo (1890-1960). A virada do século encontrou o adventismo crescendo tanto nos Estados Unidos como ao redor do mundo. Foi nesse período que os primeiros missionários adventistas chegaram à América do Sul e ao Brasil.

Em decorrência da expansão do movimento adventista ao redor do mundo, foi necessária uma melhor organização que empregasse os recursos de maneira ágil e eficiente para suprir

¹² Miguel Belina Czechowski (1818-1876), ex-sacerdote católico, foi o primeiro missionário, mesmo que não-oficial, a deixar a América do Norte com o objetivo de difundir a mensagem adventista na Europa (MAXWELL 1982, p. 166). Ana More (1808-1868) era uma missionária protestante a serviço da *American Board of Missions*, atuando na Libéria, e ela aceitou a mensagem adventista em 1861 (WHITE, 1956, p. 388).

¹³ Na *Review and Herald* de 21 de abril, segundo Knight (2000, p. 82).

¹⁴ *Idem*, p. 84.

¹⁵ Maxwell (1982) traz mais detalhes acerca dos principais missionários que levaram o evangelho a diversas regiões da Europa, África, Austrália, Ilhas do Pacífico Sul, Oriente, Índia e Groenlândia.

adequadamente as necessidades missionárias, o que aconteceu a partir de 1901¹⁶.

As primeiras duas décadas no século 20 presenciaram novas dinâmicas no movimento adventista, como o evangelismo nas metrópoles e a adaptação a novas culturas, já que a denominação que era predominantemente norte-americana, “pelos meados da década de 1920, mais da metade de seus membros vivia em outros continentes” (KNIGHT, 2000, p. 127).

e. Esforços para sistematizar a missão (a partir da década de 1960). Quase um século depois do primeiro missionário ter sido enviado, líderes do movimento adventista haviam se tornado conscientes do desafio ao redor do mundo – bilhões de não-cristãos, cujo número se multiplicava de tal maneira que a meta de evangelizar todo mundo parecia inalcançável, além de populações não-cristãs muito resistentes à evangelização. Esse panorama exigia estratégias mais amplas e criteriosas.

Desde o princípio do movimento adventista um modelo de suporte missionário se desenvolveu, o chamado “quadrilátero missiológico” (KNIGHT, 1995, p. 81-94). Através das ênfases em publicações, saúde, educação e administração, as instituições ajudam a organizar os esforços evangelísticos. Uma adição posterior a esse modelo foi a utilização dos demais meios de comunicação, como o rádio, a televisão, e mais recentemente, a internet, como um quinto vértice desse modelo (DIAS, 2013a, p. 19).

No entanto, o testemunho fervoroso e zeloso dos leigos engajados na missão é um dos maiores responsáveis pelo desenvolvimento do movimento. Já que a igreja adventista não tem o costume de designar uma única igreja para cada pastor, até mesmo a maioria das atividades nas congregações são lideradas por voluntários.

Oficialmente, hoje, a missão adventista é articulada como sendo “fazer discípulos de todas as nações, comunicando o evangelho eterno no contexto da tríplice mensagem angélica de Apocalipse 14:6-12, convidando-as a aceitar a Jesus como Seu

¹⁶ No início do século 20, o padrão do adventismo estava estabelecido. A igreja possuía doutrinas claramente elaboradas, um estilo de vida distintivo, um programa mundial de missões com amplo apoio institucional, e a denominação havia passado por importante período de reavivamento e reforma. Mas nem tudo corria bem na entrada do novo século. A organização de 1863 ficara obsoleta (KNIGHT, 2000, p. 109).

salvador pessoal e unir-se à Sua igreja remanescente, instruindo-as para servi-Lo como Senhor e preparando-as para Sua breve volta”. A visão do movimento adventista é assim descrita: “Em harmonia com as grandes profecias das Escrituras, entendemos que o clímax do plano de Deus é restaurar toda a Sua criação à completa harmonia com Sua perfeita vontade e justiça”¹⁷.

O movimento adventista, uma das denominações cristãs que mais crescem, tem se expandido ao redor do mundo e hoje forma, oficialmente, uma família com mais de 18 milhões de membros batizados (no total, entre 25 e 30 milhões de homens, mulheres e crianças). Os adventistas do sétimo dia têm “um dos programas de missão mundial mais ambiciosos da história do cristianismo”. O movimento adventista opera 112 universidades, mais de 1.900 escolas secundárias, quase 6 mil escolas primárias, 172 hospitais e 62 editoras, em 208 países – dos 232 reconhecidos pela ONU. (KELLNER, 2013). A motivação vem da obediência à comissão de Jesus, a compreensão de que já se vive no fim do tempo do fim e da incumbência de uma missão profética de conscientização e advertência a todos. As três mensagens angélicas de Apocalipse 14 têm moldado de forma especial o entendimento sobre a missão do movimento adventista. (KNIGHT, 1995, p. 57).

O MOVIMENTO ADVENTISTA NO BRASIL

A história da Igreja Adventista do Sétimo Dia, no Brasil, remonta a 1884, na cidade de Brusque, no Estado de Santa Catarina, quando a população local teve contatos iniciais com revistas adventistas vindas da Europa, o que culminou na organização da primeira congregação adventista do sétimo dia, no Brasil, em 1895.

¹⁷ Do portal oficial da Igreja Adventista no Brasil, <http://adventistas.org/pt/institucional/os-adventistas/quem-sao-os-adventistas/> (acessado em 3/3/2014). As declarações oficiais, especialmente as intituladas “Missão Global”, “Mapa para a Missão”, “As Mudanças Sociais e a Missão”, “Liberdade Religiosa, Evangelismo e Proselitismo” e “Relações com Outras Igrejas Cristãs” são instrutivas sobre a compreensão missiológica do movimento adventista. Associação Geral da Igreja Adventista do Sétimo Dia, **Declarações da Igreja**: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

Em 1884, chegou um pacote para Carlos Dreefke, enquanto ele estava no armazém de Davi Hort¹⁸. [...] Surpreendeu-se ao ver dez exemplares da revista *Stimme der Wahrheit* (A Voz da Verdade). [...] distribuiu para os demais. A mensagem adventista contida na publicação despertou interesse. Revistas e outras publicações continuaram chegando [...].

Assim a mensagem começou a ser difundida de forma inusitada. Morava na cidade de Gaspar Alto (SC) um imigrante alemão de nome Guilherme Belz que, em 1890, ao visitar seu irmão em Brusque, leu o livro *Gedanken über das Buch Daniel* (Pensamentos sobre Daniel e Apocalipse), de Uriah Smith¹⁹. A partir de então, ele e sua família “começaram a observar o quarto mandamento e a influência recaiu sobre os vizinhos, que fizeram o mesmo”²⁰. Naquela época, apesar de não existir uma igreja formalmente estruturada, muitas pessoas já conheciam a palavra adventista, com algumas delas inclusive já guardando o sábado. Em 30 de maio de 1895, chega a Brusque o pastor Frank H. Westphal, que já havia passado por Joinville (SC), onde encontrou um grupo que guardava o sábado. A mensagem adventista alcançou outras regiões, sendo fundada a primeira Igreja Adventista do Sétimo Dia, no Brasil, em 23 de março de 1896, e, em 1902, foi instituída oficialmente a Associação Brasileira da Igreja Adventista do Sétimo Dia. O primeiro pastor a trabalhar em terras brasileiras foi Huldreich F. Graf, tendo permanecido no Brasil de 1895 a 1907²¹.

O trabalho dos pioneiros constitui a base para a solidificação da mensagem adventista e, conseqüentemente, de sua missão²². A partir de então, o movimento missionário adventista contou

18 Por conhecer a população da então pequena cidade de Brusque (SC), as encomendas eram recebidas por ele, em seu trabalho, onde as pessoas vinham buscar. Posteriormente os periódicos recebidos na venda transformaram a vida do senhor Hort e sua família aceitou o adventismo, tendo seu filho Adolpho se tornado, anos depois, líder da Igreja Adventista naquele local. (ASSOCIAÇÃO CATARINENSE DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2006, p. 2).

19 Possuía notório conhecimento sobre a Bíblia Sagrada, tendo aceitado a mensagem adventista a partir de 1852. Foi editor e secretário da Review and Herald e primeiro secretário da Associação Geral.

20 (ASSOCIAÇÃO CATARINENSE DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2006, p. 25)

21 Idem, p. 26.

22 Por esse tempo, a Igreja Adventista já era pioneira no Brasil em utilizar os meios de comunicação de massa. Slides coloridos, vindos dos Estados Unidos e Europa, atraíam multidões para ouvir a história de Cristo. O rádio, outra importante ferramenta, foi usado com afincamento pelos pastores da igreja [...] um desses pregadores [...] foi o pastor Roberto Rabello [...] posto de diretor do evangelismo via rádio com o programa A Voz da Profecia [...]. (Idem, p. 57).

com pessoas envolvidas na missão, tendo a Igreja Adventista se expandido em diferentes aspectos, utilizando-se de diversos elementos para a disseminação do evangelho, como: livros e revistas, rádio, televisão, internet, escolas, faculdades, hospitais e clínicas de viver saudável, assistência social, entre outros²³.

O primeiro pastor adventista nativo do Brasil foi ordenado em 1920, a primeira formatura do Seminário Adventista em 1922 e a transição da liderança do movimento adventista no Brasil para brasileiros acontecem durante as décadas de 1940 e 1950. Como aponta Wilson Borba, “embora desde 1903 a base missionária brasileira tenha enviado alguns missionários ao estrangeiro, foi a partir da década de 1970 que começou um movimento intencional de expansão da base missionária brasileira” (BORBA, 2009). O movimento adventista no Brasil tinha mais de 1,3 milhão de membros em 2011. (GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS, 2013, p. 78).

UM MOVIMENTO CRISTÃO MISSIONÁRIO EM PLENO SÉCULO 21

No século 21, cristãos do hemisfério sul passaram a ter uma responsabilidade missionária ainda maior. Com o novo equilíbrio em termos de números e de vitalidade, é importante que essa região continue refletindo sobre os propósitos de Deus e se engajando na Sua missão capacitando missionários para testemunhar localmente e ao redor do mundo.

A compreensão de que a missão de levar o evangelho de Cristo é contínua e urgente nos tempos atuais, os quais configuram os últimos tempos da profecia bíblica que indica a volta iminente de Jesus à Terra, é a base do movimento missionário adventista no Brasil e no mundo.

Desde o início, a missão adventista está enraizada e fundamentada na esperança da segunda vinda de Jesus Cristo. A base de sua missão tem sido e deve continuar sendo a pregação das três mensagens angélicas de Apocalipse 14, com o objetivo

²³ Ver a respeito dos ministérios da igreja na obra: 100 Anos de fé, pioneirismo e missão (ASSOCIAÇÃO CATARINENSE DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2006, p. 69).

de preparar homens e mulheres para a vinda do Senhor. Essa compreensão dá urgência e direcionamento à missão da Igreja Adventista do Sétimo Dia (XAVIER, 2011a).

No meio da segunda década do século 21, o movimento adventista no Brasil, enquanto humilde pelo contínuo crescimento resultante da atuação direta do Espírito Santo, deve seguir enfrentando os desafios atuais. Esses desafios vêm das tendências secularistas, relativistas e consumistas que acompanham a globalização pós-moderna, do novo cenário social brasileiro e da contínua necessidade de manter o foco do movimento, desde os membros até as instituições. Em linhas gerais, para se manter fiel ao caráter original do cristianismo bíblico, o movimento adventista terá, entre outras iniciativas, que: (1) investir na formação missiológica especializada e relevante de seus líderes e pastores, focalizando no desenvolvimento de um adventismo que se expresse além das doutrinas, num modo de viver integral; (2) engajar de forma completa no contexto social brasileiro, permitindo que o evangelho seja uma voz de libertação e profecia, e o povo de Deus mobilizado seja um testemunho de serviço a todos os grupos étnicos e subculturas do Brasil; (3) assumir a responsabilidade de preparar, capacitar e enviar missionários além das fronteiras do Brasil, tanto para a janela 10/40, como para outros campos do hemisfério sul, e até para as regiões do norte, de onde recebemos o evangelho; (4) ampliar o seu diálogo com os demais movimentos missionários cristãos brasileiros.

Isso se dará se o evidente zelo missionário adventista local e além-mar for moldado por uma compreensão integral da missão, o desafio que a igreja latino-americana enfrenta, independente da denominação, de agir de forma eficaz, transformadora, missional e pastoral. Pois “somente assim se expandirá e se manifestará o Reino de Deus, que já é, mas que, em plenitude, ainda está por vir” (XAVIER, 2011b, p. 273).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito da missão da igreja é, em sua essência, propagar o evangelho e expandir o Reino de Deus na Terra. Nesse propósito, a igreja se coloca como embaixadora de Cristo,

cruzando fronteiras diversas para levar a todos quantos possa alcançar a possibilidade de conhecer o Salvador e se tornar Seu discípulo. A missão, iniciada e sustentada por Deus, é continuada a partir da Sua igreja e da compreensão que esta tem acerca da importância da tarefa missionária.

Considerando que Deus foi o primeiro a concretizar a missão de enviar a Jesus Cristo para realizar a obra de salvação, e Jesus, por sua vez, enviou os Seus discípulos para levar o evangelho ao mundo, fazendo outros discípulos, infere-se que a igreja de Cristo tem um importante papel a exercer na atividade missionária. Portanto, a missão deve ser compreendida no sentido mais amplo, abrangendo as diferentes missões que a igreja deve realizar para expandir o Reino de Deus, e em sentido estrito, abarcar as atividades missionárias que envolvem a pregação do evangelho propriamente dito.

Contemplando o contexto atual e a premente necessidade de dar continuidade ao propósito missionário da igreja frente ao breve retorno de Cristo a essa terra, cabe a cada adventista, individualmente e como igreja, compreender a relevância da missão colocando-se à disposição do Mestre ao serviço missionário, como discípulos fiéis, a levar o Evangelho da salvação a todos aqueles que ainda não foram alcançados. Quer na própria comunidade ou nas terras mais longínquas, importa que o Reino de Deus seja pregado de forma integral sem deixar esmorecer o espírito missionário originado por Cristo nos Seus primeiros discípulos e que tem impulsionado a igreja ao longo da história.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO CATARINENSE DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **100 anos de fé, pioneirismo e missão.** São José: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Declarações da igreja:** aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

BLINCOE, Robert A. Como as águas cobrem o mar. In: WINTER, R. D.; HAWTHORNE, S. C.; BRADFORD, K. D. **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

BORBA, Wilson. **A base missionária adventista do sétimo dia brasileira**: sua formação, consolidação e expansão. Tese doutoral. Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, 2009.

BOSCH, D. J. **Transforming mission: paradigm in theology of mission**. New York: Orbis Books, 1991.

CÉSAR, E. M. L. **História da evangelização do Brasil**: dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa, MG: Ultimato, 2000.

DIAS, M. Estrutura da igreja: reflexões sobre os 150 anos de organização da Igreja Adventista do Sétimo Dia. **Revista Adventista**, julho de 2013a.

_____. **Evangelismo e testemunho**: a sua autêntica missão de apresentar Jesus às pessoas. São Paulo, 2013b.

EKSTRÖM, B. **A história do movimento missionário cristão**. História da Missão. Londrina: Descoberta, 2001.

GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS, **2013 Annual Statistical Report**: 49th Report of the General Conference of Seventh-day Adventists for Year Ending December 31, 2011. Silver Spring: ASTR, 2013.

GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS MINISTERIAL ASSOCIATION. **Nisto Cremos**: as 28 crenças fundamentais da igreja adventista do sétimo dia. 8. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

GONZÁLES, J. L. **A era dos mártires**. v. 1. São Paulo: Vida Nova, 1995.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <www.ibge.gov.br/home/.../noticia_impresao.php?id...>. Acesso em: 17 abr. 2013.

INTRODUÇÃO a Missões. **Missões**. Rio de Janeiro: EMAD, 1989.

KELLNER, Mark A. Adventist church membership passes 18 million member mark. **Adventist Review**, 19 dez. 2013. Disponível em: <<http://news.adventist.org/all-news/news/go/2013-12-19/adventist-church-membership-passes-18-million-member-mark/24/>> Acesso em: Mar 2014.

KNIGHT, G. R. A era do desenvolvimento doutrinário. In: _____. **Uma igreja mundial**: breve história dos adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

62

_____. **The fat lady and the kingdom**. Boise: Pacific Press, 1995.

KOSTENBERGER, A. J; O'BRIEN, Peter T. **Salvation to the ends of the earth**: a biblical theology of mission. Downer's Grove, IL: InterVarsity, 2001.

MAXWELL, C. M. **História do adventismo**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1982.

MISSÕES Transculturais. **Missões**. Rio de Janeiro: EMAD, 1989.

MOREAU, A. S. Mission and Missions. In: MOREAU, A. Scott (ed.). **Evangelical dictionary of world missions**. Grand Rapids: Baker Books, 2000.

MOREAU, A. S.; CORWIN, Gary R.; MCGEE, Gary B. **Introducing world missions**. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

NEWBIGIN, L. **Mission in Christ's way: a gift, a command, and assurance.** New York: Friendship, 1987.

PETERS, G. W. **Teologia bíblica de missões.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1995.

SILVA, E. J. de M. **O Espírito Santo e a missão da igreja.** Londrina: Descoberta, 2002.

TENNENT, T. C. **Invitation to world missions: a trinitarian missiology for the twenty-first century.** Grand Rapids: Kregel, 2010.

WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1976.

_____. **Mensagens escolhidas.** v. 1. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

_____. **Testemunhos seletos.** v. 1. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1956.

XAVIER, E. T. **Análise da história e dos fatores de crescimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia na cidade de Joinville.** Londrina: Edição do Autor, 2004.

_____. **Curso de teologia bíblica de missão: convalidação teológica.** Salt/IAENE: Cachoeira, 2011a. (apostila).

_____. **Teologia de missão integral nas práxis evangélicas na América Latina.** Londrina: Descoberta, 2011b.

Enviado 12/05/14
aceito 12/06/14

DICTA PROBANTIA: UMA REFLEXÃO SOBRE O USO DE “TEXTOS-PROVA” NA HERMENÊUTICA ADVENTISTA

Dicta Probantia: A Reflection on the “Proof Texts” use in Adventist Hermeneutics

Isaac Malheiros¹

RESUMO

Este artigo propõe-se a fazer uma avaliação do uso de “textos-prova” na hermenêutica da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). Desde o movimento milerita no século XIX, é corrente o uso de uma abordagem que seleciona, isola textos bíblicos ou os dispõe numa lista (*dicta probantia*) com o objetivo de comprovar alguma ideia. Tal procedimento metodológico na leitura e interpretação da Bíblia tem sido retratado negativamente por sua suposta superficialidade e consequências danosas na teologia adventista. A questão não é discutir a validade de interpretações de certos textos bíblicos, mas analisar o “texto-prova” como método de interpretação da Bíblia à luz da hermenêutica adventista. A discussão é importante, pois tal procedimento metodológico se desdobra no ensino da Bíblia, na pregação e na leitura e uso que a comunidade adventista faz das Escrituras.

PALAVRAS-CHAVE: TEXTO-PROVA. HERMENÊUTICA ADVENTISTA. DICTA PROBANTIA.

ABSTRACT:

This article proposes to make an assessment of the use of “proof texts” in the hermeneutics of the Seventh Day Adventist Church. Since the Millerite movement in the nineteenth century, it is common to use an approach that selects, isolates biblical texts or arranges them in a list (*probantia dicta*) with the objective of proving any idea. This methodological procedure in reading and interpretation of the Bible has been negatively portrayed by his alleged superficiality and harmful consequences in Adventist theology. The point is not to argue the validity of interpretations of certain biblical texts, but analyzing the “proof-text” as a method of interpreting the Bible in the light of Adventist hermeneutics. The discussion is important because such methodological procedure unfolds in Bible teaching,

¹ Pastor do departamento de jovens, capelão, Bacharel em Teologia (UNASP), pós-graduado em Ensino Religioso e Teologia Comparada (ESAB), mestrando em Teologia, Leitura e Ensino da Bíblia, EST, São Leopoldo.

preaching and in the reading and the using that the Adventist community makes of the Scriptures.

KEYWORDS: PROOFTEXTING. ADVENTIST HERMENEUTICS. DICTA PROBANTIA.

INTRODUÇÃO

Um pregador televisivo cita Lucas 12:32 (“Não temais, ó pequenino rebanho; porque vosso Pai se agradou em dar-vos o seu reino”) como garantia divina de prosperidade material. Em seu discurso, “reino” significaria “riqueza”. No entanto, o pregador omite o verso seguinte, que manda vender os bens e dar aos pobres. Em outra comunidade, diante de uma proposta de inovação litúrgica, alguém argumenta contrariamente usando o texto de Provérbios 22:28 (“Não removas os marcos antigos que puseram teus pais”); e confirma que “tal mudança não pode ser vontade de Deus” citando Malaquias 3:6a (“Porque eu, o SENHOR, não mudo ...”).

66

O que esses relatos têm em comum é a técnica de comprovação de uma ideia ou uma prática a partir de textos bíblicos selecionados e isolados. Essa abordagem chama-se “método texto-prova” (em inglês, *prooftexting*), e é “a falácia básica de nossa geração evangélica” (OSBORNE, 2009, p. 27). Nesse tipo de leitura seletiva, a Bíblia é encarada como sendo uma coletânea de proposições a serem cridas e de imperativos a serem obedecidos irrefletidamente (FEE; STUART, 1997, p. 18). É com esse tipo de abordagem que denominações cristãs de manipuladores de serpentes comprovam bíblicamente sua prática (Mc. 16:18).

Esse artigo fará uma análise do uso de “textos-prova” na hermenêutica adventista. Para tanto, será provido um levantamento histórico da prática no meio cristão em geral e especificamente no adventismo. Então, utilizando critérios hermenêuticos estabelecidos pela própria IASD, o uso de “textos-prova” será submetido a uma análise crítica.

sobre a natureza da Bíblia que a citam somente no rodapé. O fato de textos sobre a Bíblia não citarem a Bíblia já pode indicar tacitamente uma superposição do dogma/doutrina em relação à Bíblia. Como destaca Alessandro Rocha:

[...] a estética do texto, sua forma de apresentação, já indica uma perspectiva metodológica. A doutrina, que é a instância que se pretende universal e imutável, é colocada acima (literalmente) da narrativa bíblica, onde de fato encontramos a fé vivida concretamente (ROCHA, 2009, p. 54).³

Diante de tais textos, tem-se a nítida sensação que antes de o texto bíblico ser abordado, há uma estrutura epistemológica (e ideológica) que o antecede, tornando o texto bíblico um mero instrumento para validar essa estrutura. Antes de se questionar a Bíblia, as respostas já foram dadas, e serão apenas selecionadas e coletadas no texto. Dessa forma, a própria estética das Confissões de fé e outros textos semelhantes já indicariam que o papel da Bíblia é o de servir de “texto-prova” para o dogma/doutrina.⁴

68

O problema dos “textos-prova” nas confissões de fé e declarações oficiais é que tais citações podem não refletir a intenção original do autor bíblico, e que o texto citado pode não suportar a proposição para a qual ele foi citado, quando o lemos por inteiro.⁵ Mesmo a declaração das Crenças Fundamentais da IASD⁶ dá às vezes essa impressão, quando concatena citações de diversas fontes bíblicas sem evidenciar os contextos próprios desses textos. Na declaração oficial, as crenças adventistas são comprovadas por textos individuais agrupados, usando a forma de *dicta probantia*.

³ Em sua pesquisa, Rocha analisa o artigo sobre as Escrituras Sagradas da Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira.

⁴ Rocha sugere ainda que uma leitura comparativa entre cada afirmação de crença e os textos bíblicos citados em referência a ela revelaria a ausência de abordagens exegéticas no trato com a Bíblia.

⁵ A *Confissão de Fé de Westminster*, por exemplo, no capítulo XXI, seção VII, falando sobre o sábado, diz que “desde o princípio do mundo, até a ressurreição de Cristo, esse dia foi o último da semana; e desde a ressurreição de Cristo foi mudado para o primeiro dia da semana, dia que na Escritura é chamado Domingo, ou dia do Senhor, e que há de continuar até ao fim do mundo como o sábado cristão.” E usa como textos-prova Êx 20:8-11; Gn 2:3; 1 Co 16:1-2; At 20:7; Ap 1:10; Mt 5: 17-18. Mas em nenhum desses textos a proposição pode ser claramente encontrada e confirmada pelo leitor.

⁶ Os Adventistas do Sétimo Dia não possuem uma confissão de fé documentada ou um credo formulado. Eles aceitam a Bíblia como seu único credo, mas mantêm certas crenças fundamentais como sendo o ensino das Escrituras. (IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2011, p. 163-173).

Por isso, no sentido negativo e generalizado, usar um texto como *dicta probantia* é usá-lo “como prova para determinada doutrina ou prática que se quer impor” (KONINGS, 2012, p. 245). Trata-se de uma abordagem dogmática do texto bíblico, não levando seriamente em conta o gênero, o contexto histórico e literário dos textos (MARTIN, 1977, p. 220–221).⁷ Assim, o que ficou conhecido como “método texto-prova” é o uso seletivo de passagens bíblicas para dar suporte a afirmações teológicas e doutrinárias, frequentemente com uma lista de versos isolados listados entre parênteses no final de uma sentença (TREIER, 2008, p. 23).⁸

DIFERENCIANDO O “TEXTO-PROVA” DO “MÉTODO TEXTO-PROVA”

Allen e Swain (2011, p. 598) esclarecem que é importante diferenciar uma técnica de citação (uso de “textos-prova”) de um procedimento hermenêutico (que seria o “método texto-prova”). Para eles, o “texto-prova” (como técnica de citação) tem precedentes bíblicos e é legítimo.⁹

7 De acordo com D. A. Carson, quando a teologia dogmática tenta integrar a verdade bíblica num “sistema” com categorias que ela mesma determinou, ela está mais perto de distorcer o significado da multifacetada palavra de Deus do que a teologia bíblica, que é mais atenta aos contextos históricos e literários do texto. (CARSON, D. A. *Systematic Theology and Biblical Theology*. In: ALEXANDER, T. Desmond et al (eds). **New Dictionary of Biblical Theology**. Downers Grove: InterVarsity, 2000, p. 94–95, 97, 101).

8 Para uma definição mais detalhada e uma análise crítica, ver TREIER, Daniel J. “Proof text”. In: VANHOOZER, Kevin J. **Dictionary for Theological Interpretation of Scripture**. Grand Rapids: Baker, 2005, p. 622–624.

9 Allen e Swain afirmam que todas as críticas ao uso do “texto-prova” na teologia cristã podem ser lançadas sobre o uso que a Bíblia faz da própria Bíblia. Segundo eles, 2Co 6:16–18 cita passagens do AT (Lv 26:12; Is 52:11; 2Sm 7:14) para apoiar a afirmação de que “nós somos o templo do Deus vivo” sem indicar os diferentes contextos históricos e literários nos quais os textos são encontrados. Gl 3:14 iguala a “bênção de Abraão” – provavelmente as bênçãos de Gn 12:3 e 15:6, citadas em Gl 3:6 e 3:8 – com “a promessa do Espírito”. No entanto, o livro do Gênesis não registra nenhuma promessa a respeito da vinda do Espírito, promessa anunciada claramente em textos posteriores (por exemplo, Jl 2:28; Is 44:3; 59:21). Hebreus 1 cita uma série de textos do AT para “comprovar” a filiação divina do Messias. No entanto, a deidade do Filho não parece ser o foco teológico de nenhum desses textos. Os articulistas apelam por consistência nas críticas ao “texto-prova”, exigindo, diante dos “textos-prova” da teologia, a mesma atitude paciente que a dispensada ao uso da Bíblia pela própria Bíblia. O uso do AT no NT é um tema que está relacionado à discussão sobre a validade do “texto-prova”. Não se pode sugerir que os apóstolos receberam um passe-livre hermenêutico para usarem “textos-prova” por causa de seu status como porta-vozes inspirados de Deus. Para uma discussão mais detalhada sobre o assunto, ver BEALE, G. K. (ed.), **The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New**. Grand Rapids: Baker, 1994. Para

No meio acadêmico, o “método texto-prova” tem sido denunciado por teólogos adventistas como uma herança apologética da qual a IASD deve se distanciar.¹⁰ Mas é necessário concordar com Allen e Swain: existem usos legítimos e ilegítimos dessa abordagem. Como será exposto neste artigo, o uso de “textos-prova”, baseado no princípio da “Bíblia como sua própria intérprete”, que compara textos respeitando e levando em conta os contextos, pode ser considerado legítimo no adventismo. Os pioneiros adventistas usavam tal abordagem, e, em certo sentido, não se faz teologia sem “textos-prova”.

Por questões de tempo e espaço, o uso de “textos-prova” é útil pela objetividade, evitando longas discussões teológicas em torno de contextos. É o que John Frame (2010, p. 197) chama de “taquigrafia teológica”. Se essa citação rápida de textos bíblicos é precedida de uma compreensão de seus significados, não há problema. Mas existem aqueles que tomam versos isolados, ignorando contextos, e os fazem “provar” o que de fato não está no texto. O “método texto-prova” torna-se uma pinça dogmática, ou uma imposição eclesiástico/confessional ao texto bíblico. É nesse sentido negativo que a expressão “método texto-prova” será utilizada neste artigo.

70

DICTA PROBANTIA ADVENTISTA: ORIGENS E DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO.

A IASD não defende o uso do “método texto-prova”.¹¹ No entanto, o uso de “textos-prova” é parte importante de sua

um estudo detido de cada citação do AT no NT, ver BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Eds.). **Commentary on the New Testament use of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

10 Ver como autores adventistas se referem negativamente ao “texto-prova”, por exemplo, CRESS, James A. How do you handle truth? **Ministry**, Hagerstown, v. 69, n. 3, p. 30, 1996; DAVIDSON, Richard. Authority of Scripture. **Journal of the Adventist Theological Society (JATS)**, 1/1, p. 39-56, 1990. Disponível em: <http://www.atsjats.org/publication.php?pub_id=400&journal=1&cmd=view&>. Acesso em: 13 ago. 2013.

11 O método mais usado pela Igreja Adventista do Sétimo Dia é o histórico-gramatical (IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Declarações da Igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003, p. 179-189). Apesar do documento não identificar o método como “histórico-gramatical”, os princípios de interpretação ali expostos estão alinhados a tal método. Para uma descrição mais detalhada da abordagem adventista, ver DAVIDSON, Richard M. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, Raul (ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 67-119.

história, desde o seu início, com o pioneiro William Miller. Devido ao impacto da hermenêutica de Miller sobre a hermenêutica adventista, é importante analisar como ele interagiu com a Bíblia.¹² Tendo surgido em meio a uma forte cultura religiosa bíblicista (VANACE, 1999, p. 15),¹³ Miller refletiu o biblicismo da época,¹⁴ o que o levou a usar a abordagem “texto-prova”. O biblicismo pode ser definido como “o princípio de que a Bíblia deve ser considerada inteiramente homogênea, e que qualquer passagem pode ser usada para clarificar o significado de qualquer outra, independente do contexto” (LINDEN, 1978, p. 28). Os próprios mileritas chegaram a declarar que “milerismo é igual biblicismo”.¹⁵

Apesar de ter sido um esforçado e meticuloso estudante da Bíblia,¹⁶ boa parte da abordagem bíblica de William Miller estava baseada em “textos-prova”, por vezes não levando em conta os gêneros literários, o contexto histórico dos versos bíblicos, e sem se preocupar com o sentido original do texto (CROCOMBE, 2011, p. 84). Uma discussão entre Miller e George Bush (um erudito bíblico contemporâneo de Miller), em 1844, revela que Miller também não estava interessado em ler as Escrituras nas línguas originais (CROCOMBE, 2011, p. 83-84).

¹² Alguns autores afirmam que a hermenêutica de Miller vem diretamente da Reforma e da igreja primitiva. Ver: DAMSTEEGT, P. Gerard. **Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1977, p. 16); NEUFELD Don F. *Biblical Interpretation in the Advent Movement*. In: HYDE, Gordon M.(ed.). **A Symposium on Biblical Hermeneutics**. Washington: General Conference of Seventh-day Adventists, 1974, p. 117. Essa opinião tem sido contrariada por autores que vêem a interpretação bíblica milerita como um produto de seu tempo, ligando as raízes hermenêuticas do milerismo ao restauracionismo, reavivalismo, biblicismo e até ao racionalismo deísta do séc. XIX. Ver: KNIGHT, George R. **Em busca de identidade: o desenvolvimento das doutrinas Adventistas do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005, p. 28-54; CROCOMBE, Jeff. **A Feast of Reason: The Roots of William Miller's Biblical Interpretation and its influence on the Seventh-day Adventist Church**. Tese (Doutorado). Queensland: The University of Queensland, 2011, p. 51-172; e ARASOLA, Kai. **The End of Historicism: Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament**. Uppsala: University of Uppsala, 1990. Ver também uma análise da interpretação bíblica milerita sob o prisma da sociologia da religião em BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. **Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream**. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

¹³ Laura L. Vance declara que o biblicismo não era peculiaridade de Miller, mas era um método de interpretação bíblica usado por boa parte dos protestantes contemporâneos dele.

¹⁴ Para uma análise do biblicismo de Miller, ver CROCOMBE, 2011, p. 78-82.

¹⁵ **Signs of the Times**, 20 de Maio, 1846, p. 117 *apud* CROCOMBE, 2003, p. 6.

¹⁶ Para um breve comentário sobre o método de estudo da Bíblia usado por Miller, ver: SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de Luz: história da Igreja adventista do Sétimo Dia**. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009, p. 30-32

O próprio método de estudo bíblico sistemático usado por William Miller foi elaborado a partir de “textos-prova”. O método foi resumido em quatorze regras,¹⁷ publicadas em 1840.¹⁸ Para cada regra, exceto duas,¹⁹ ele apresentou “textos-prova”: versos bíblicos que, em seu entendimento, validavam as regras. As regras foram publicadas na forma clássica dos *dicta probantia* - ele fazia as afirmações e colocava os “textos-prova” abaixo. Em 1884, Ellen G. White²⁰ (1884, p. 738) endossou o método de interpretação de Miller com as seguintes palavras:

Aqueles que estão empenhados em proclamar a mensagem do terceiro anjo estão pesquisando as Escrituras sobre o mesmo plano que o Pai Miller adotou. No pequeno livro intitulado *Views of the Prophecies and Prophetic Chronology*, Pai Miller dá dicas de regras simples, mas inteligentes e importantes para estudar a Bíblia e sua interpretação:

(1) Cada palavra deve ter sua apropriada relevância de acordo com o tema apresentado na Bíblia. (2) Toda a Escritura é necessária e deve ser entendida com diligência, aplicação e estudo. (3) Nada do que é revelado na Escritura pode ser escondido daquele que pergunta com fé sem vacilar. (4) Para entender doutrina, junte toda a Escritura acerca do tema que você deseja entender; deixe que cada palavra tenha a sua influência apropriada, e se você puder formalizar sua teoria sem contradição, você não pode estar errado. (5) A Escritura tem que ser sua própria expositora, uma vez que ela é regra por si mesma. Se eu depender de um professor para interpretá-la para mim, e ele tiver que supor seu significado, ou desejar acreditar desta maneira por causa das suas crenças sectárias, ou por ser achado sábio, então sua suposição, desejo, crença, ou sabedoria é a minha regra, e não a Bíblia. A porção acima é uma parte dessas regras, e em nosso estudo da Bíblia, faríamos bem em observar os princípios estabelecidos.

Deve-se destacar que nessa recomendação Ellen White menciona apenas esses cinco princípios hermenêuticos de Miller, e não faz referência literal à lista completa de quatorze regras. A hermenêutica de Miller incluía a prática de procurar “textos-prova” e “palavras-prova”, usando uma concordância bíblica

17 O número de regras de Miller é variável (treze, quatorze, dezesseis, dezenove), dependendo da época e do lugar em que foram publicadas. Aqui serão utilizadas as quatorze regras de interpretação encontradas em MILLER, William. *Rules of Interpretation. The Midnight Cry*. Vol 1, n.1, 17 de Novembro, 1842, p. 4. Disponível em <http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=107686>. Acesso em 24/11/2013.

18 A primeira publicação das quatorze regras foi em MILLER, William. *Mr Miller's Letters No. 5: The Bible Its Own Interpreter. Signs of the Times*. Vol 1, n. 4, 15 de Maio, 1840, p. 25-26. Disponível em <http://docs.adventistarchives.org//doc_info.asp?DocID=144771>. Acesso em 12/10/2013. As regras também foram publicadas posteriormente em MILLER, 1842, p. 4.

19 As regras 12 e 14 não receberam nenhum texto-prova.

20 White foi uma das pioneiras adventistas, e é considerada pela denominação como a “mensageira do Senhor”, em quem se manifestou o dom de profecia.

(ARASOLA, 1990, p. 56). Essa busca por palavras-chave, como Miller fez, pode comprometer o processo interpretativo e incluir textos que não estejam diretamente ligados ao tema.

Em sua tese doutoral, Crocombe (2011) expõe o uso do método “texto-prova” por William Miller e pelos primeiros adventistas sabatistas. Crocombe apresenta uma obra adventista de autor desconhecido de 1857, chamada *The Bible Student’s Assistant or a Compend of Scripture References* que segue claramente o formato *dicta probantia*: uma afirmação proposicional seguida pela citação textual de um verso bíblico comprobatório, e, abaixo, referências bíblicas adicionais.²¹ Na apresentação da obra, o “método texto-prova” é claramente descrito: “Nós apenas fazemos afirmações, e citamos os textos das Escrituras que as comprovam”.²²

Stephen N. Haskell desenvolveu um método de estudo bíblico chamado “*Bible Readings*”,²³ que também recebeu o aval de Ellen G. White (1886, p. 49; 1902, p. 2; 1909, p. 292) e teve um grande impacto na abordagem adventista à Bíblia. O “*Bible Readings*” é um estudo bíblico apresentado essencialmente na forma de “texto-prova”,²⁴ e é publicado e promovido até hoje.²⁵

A publicação dos sete volumes do *Comentário bíblico Adventista do Sétimo Dia*²⁶ (produzido entre 1953 e 1957) foi um marco na teologia e na hermenêutica adventista. Foi a primeira obra erudita feita pela denominação que analisava a Bíblia inteira, levando em conta as línguas originais, as variantes textuais,

21 Uma versão de 1858, disponível no site do Centro White-BR, tem sua autoria atribuída a Uriah Smith. Ver: <<http://centrowhite.org.br/files/ebooks/apl/all/UriahSmith/Bible%20Student’s%20Assistant.pdf>>

22 O original diz na primeira página: “We only state propositions, and cite those texts of Scripture which prove them”. Deve-se destacar, porém, que logo após essa descrição, a obra remete o leitor a outras obras com explicações supostamente mais detalhadas, com as seguintes palavras: “We refer our readers to our published works for a full explanation of the principal subjects here introduced”.

23 Sobre a importância histórica do *Bible Readings*, ver: NEUFELD, Don. F. (ed.). *Bible Studies*. In: **The Seventh-day Adventist Encyclopedia A-L**. Hagerstown: Review and Herald, 1996, p. 204.

24 Crocombe, *Feast of reason*, 185-187.

25 Novas edições continuam sendo vendidas no *Adventist Book Center* <<http://www.adventistbookcenter.com/bible-readings-for-the-home-asi.html>>, acesso em 2/2/2014. As edições antigas podem ser encontradas no site do *Adventist Archives*, em <<http://docs.adventistarchives.org/documents.asp?CatID=144&SortBy=1&ShowDateOrder=True>>, acesso em 2/2/2014.

26 NICHOL, Francis D. (ed.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Hagerstown: Review and Herald, 1980, v. 7.

informações arqueológicas e o contexto histórico dos textos. A teologia adventista começava então a distanciar-se oficialmente do “método texto-prova” (KNIGHT, 2005, p. 168).

No entanto, Raymond Cottrell, um erudito que havia sido um dos editores associados do *Comentário Bíblico Adventista*, acusou insistentemente os adventistas de continuarem usando o método “texto-prova” na defesa de suas crenças, como faziam seus antepassados.²⁷ Em 1976, Francis Nichol, o editor-chefe do *Comentário*, publicou um breve artigo defendendo o uso da abordagem “texto-prova” (NICHOL, 1976, p. 10-11).²⁸

Como destacou Nichol nesse artigo, a *Lição da Escola Sabatina*, que é estudada à cada manhã de sábado em classes de pequenos grupos de adventistas ao redor do mundo, também usa a abordagem “texto-prova”. Alden Thompson aponta alguns problemas associados a essa abordagem:

A lição da Escola Sabatina dos adultos não leva o estudante a uma séria consideração do texto e tende a omitir referências a ‘problemas’ que surgem no texto. Adaptada para atender os desejos daqueles que veem a Bíblia como Escritura, a Lição evita abordar as questões que surgem quando alguém considera a Bíblia como literatura (THOMPSON, 1989, p. 3).

74

A hermenêutica é um assunto que está em evidência no atual cenário teológico acadêmico na IASD. Embora a abordagem bíblica tradicional adventista esteja vinculada ao método histórico-gramatical, alguns teólogos adventistas têm se interessado pelo método histórico-crítico, tornando-o um assunto de debate desde o final da década de 1950.²⁹ A tarefa mais urgente para adventistas eruditos da Bíblia, hoje, é chegar a um consenso sobre os princípios de interpretação (JOHNSON, 1999, p. 13-17).

²⁷ Ver, por exemplo, COTTRELL, Raymond. *The Untold Story of the Bible Commentary. Spectrum*. Vol 16, n.3, Agosto de 1985, p. 35-51. Nesse artigo, Cottrell afirma que o *Comentário bíblico Adventista* apresentou certa relutância em superar o método “texto-prova”, interpretando alguns textos ainda com tal abordagem. Dentre suas acusações à IASD, Raymond Cottrell afirmou que a interpretação adventista de Daniel 8:14, texto central na teologia adventista, fora baseada no método “texto-prova”.

²⁸ Nesse artigo, Nichol afirma que “A *Lição da Escola Sabatina* basicamente segue o método texto-prova. O livro *Bible readings for the Home*, que tem sido impresso por muitos anos e é largamente distribuído por colportores, segue esse método. Nós acreditamos que esse é um método válido de estudar ou ensinar as Escrituras” (p.10-11).

²⁹ Um resumo desse debate, bem como a posição oficial da IASD, pode ser encontrado em REID, George W. **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

Preocupada com as incursões de outras leituras bíblicas, principalmente do método histórico-crítico, a Associação Geral da IASD organizou uma “*Comissão de Métodos de Estudo da Bíblia*”, com representantes de várias partes do mundo. Essa Comissão produziu um documento chamado “*Métodos de Estudo da Bíblia*”, que foi submetido à análise e aprovado por voto no Concílio Anual da IASD de 1986, no Rio de Janeiro. O documento estabelece princípios de interpretação bíblica próximos ao método histórico-gramatical e rejeita claramente o método histórico-crítico, declarando que “mesmo um uso modificado desse método, o qual retenha o princípio crítico, subordinando a Bíblia à razão humana, é inaceitável para os adventistas” (IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2003. p. 179).³⁰

A discussão sobre a hermenêutica se intensificou após a publicação do documento *Métodos de estudo da Bíblia*, e a revista *Ministry*, periódico internacional oficial da IASD, dedicou vários números à publicação de artigos sobre hermenêutica, alguns deles contendo críticas ao “método texto-prova”.³¹ Nas palavras do erudito adventista Richard Davidson, a hermenêutica histórica adventista, reafirmada nesse documento:

não é apenas tradicionalismo, ou uma ultrapassada abordagem às Escrituras mantida por intérpretes cristãos de uma era antiga. Nem é uma hermenêutica ‘híbrida’ procurando combinar algo do antigo método ‘texto-prova’ com ferramentas mais científicas de pesquisa bíblica (DAVIDSON, 1993, p. 111).

Longe de buscar um retorno ao antigo “método texto-prova”, ao rejeitar o método histórico-crítico, a IASD tem insistido na busca de uma hermenêutica mais profunda. Como está exposto pelo órgão oficial de pesquisa bíblica, o *Adventist Biblical Research*, em seu site:

30 Para uma análise da hermenêutica tradicional da IASD em oposição ao paradigma histórico-crítico que tenta se estabelecer na IASD a partir de 1950, ver REID, George W. Another Look at Adventist Hermeneutics. *JATS*, 2/1, p. 69-76, 1991. Disponível em: < http://www.atsjats.org/publication.php?pub_id=425&journal=1&cmd=view&>. Acesso em 12/06/2013.

31 Alguns artigos de destaque desse período mencionado são: GUGLIOTTO, Lee. The crisis of exegesis. *Ministry*, mar. 1996; GANE, Roy. An approach to the historical-critical method. *Ministry*, mar. 1999; HASEL, Frank M. Christ-centered Hermeneutics: Prospects and Challenges for Adventist Biblical Interpretation. *Ministry*, dez. 2012; LARONDELLE, Hans K. Trends in biblical hermeneutics (part 1 of 2). *Ministry*, set. 2010; DAMSTEEGT, Gerard. Scripture faces current issues. *Ministry*, abr. 1999; EVA, Willmore D. Interpreting the Bible: a commonsense approach. *Ministry*, mar. 1996; KNIGHT, George R. When persecuted in one text, flee to the next. *Ministry*, maio 1998.

A Palavra é interpretada através de uma hermenêutica que, à parte de seções poéticas e simbólicas evidentes, considera o texto literalmente, levando em conta os elementos históricos, culturais e linguísticos envolvidos. Esse método está mais intimamente relacionado à histórica escola de interpretação de Antioquia do que à de Alexandria e reflete ajustes no método incentivado pelos reformadores do século XVI. (REID, 2000).³²

Apesar dessa rejeição acadêmica quase generalizada do “método texto-prova”, é fácil perceber em publicações e sermões que é uma abordagem ainda bem presente no adventismo. Após verificar a presença do “texto-prova” na história do adventismo, é necessário avaliar essa presença dentro da moldura hermenêutica adventista.

A RELAÇÃO ENTRE O TEXTO-PROVA E A VISÃO ADVENTISTA DAS ESCRITURAS

76

A avaliação do texto-prova será feita utilizando como parâmetros os quatro princípios fundamentais de interpretação bíblica apresentados no *Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia* (DAVIDSON, 2011, p. 67-119):

- A Bíblia e a Bíblia Somente (*Sola Scriptura*)
- A Totalidade da Escritura (*Tota Scriptura*)
- A Analogia da Escritura (*Analogia Scripturae*)
- Coisas Espirituais se Discernem Espiritualmente (*Spiritualia Spiritaliter Examinatur*)

O TEXTO-PROVA E O *SOLA SCRIPTURA*

Para os adventistas, a Bíblia está acima de qualquer outra fonte de autoridade, inclusive a tradição.³³ O uso de “textos-prova”

³² REID, George W. Seventh-day Adventists: a brief introduction to their beliefs. In: **Biblical Research Institute**. Silver Spring, mai. 2000. Disponível em: <<https://adventistbiblicalresearch.org/materials/adventist-heritage-conversations-other-christians-catholics/seventh-day-adventists-brief>>. Acesso em: 03 abr. 13.

³³ Outras autoridades tais como tradição, razão e experiência se submetem as Escrituras. Ver: HASEL, Frank M. Pressuposições na interpretação das Escrituras, In: REID, 2007,

pode refletir o desejo de deixar a Bíblia falar por si, enfatizando o princípio *Sola Scriptura*. Mas, popularmente, alguns textos-prova já estão ligados ao cotidiano dos adventistas de maneira tão íntima que é quase inútil argumentar sobre a incerteza ou inadequação de seu uso. Já existe uma verdadeira tradição em torno do uso de tais textos, a ponto de seu verdadeiro significado ficar em segundo plano ou ser até mesmo desconhecido.

Assim, por exemplo, o senso comum liga Mateus 18:20 (“Pois onde dois ou três estiverem reunidos juntos em meu Nome, lá Eu estou no meio deles”) a situações de culto e não a reuniões disciplinares, que é o seu sentido primário. Outro exemplo clássico é o uso do texto de João 5: 39 (“Examinais as Escrituras [...]”) como uma exortação a estudar, sendo que o texto provavelmente é uma repreensão por estudar e não entender.³⁴

O “método texto-prova” também aparece em oposição ao *Sola Scriptura* no meio acadêmico adventista. George Knight (2005, p. 200), escrevendo sobre a necessidade de mais pesquisas adventistas sobre um conceito de inspiração bíblica a partir da própria Bíblia, afirma que “na maioria dos casos as pessoas fazem afirmações de forma sistemática e depois recorrem à Bíblia em busca de apoio para suas conclusões”. E acrescenta que seguir esse método é trocar a autoridade bíblica pela “plataforma do racionalismo iluminista”, que coloca o raciocínio humano acima da revelação.

p. 36. Mas em razão da forte influência do metodismo wesleyano e seu “quadrilátero metodista” no adventismo, e a fim de conciliar o impacto dos escritos de Ellen G. White na teologia adventista, alguns autores têm proposto um conceito de *Prima Scriptura* (no qual a Bíblia teria primazia, não exclusividade) como substituto do *Sola Scriptura*. Tais autores entendem que um *Sola Scriptura* radical excluiria Ellen White, que é outra fonte de autoridade além da Bíblia. Ver, por exemplo, WHIDDEN, W.W. Ellen White and John Wesley: Wesley and his American children laid the foundation for the core of Adventist teachings of Salvation. **Spectrum**. Vol.25, no.5, Setembro de 1996, p. 48; WHIDDEN, W.W. *Sola Scriptura*, Inerrantist Fundamentalism, and the Wesleyan quadrilateral: Is ‘No Creed but the Bible’ a workable solution? **Andrews University Seminary Studies**. 1997, p. 215; GUY, Fritz. **Thinking Theologically**: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1999, p. 220; MUELLER, Ekkerhardt. Diretrizes para a interpretação das Escrituras. In: REID, 2007, p. 131, 132. Mesmo os teólogos adventistas que se opõem à substituição do *Sola Scriptura* pelo *Prima Scriptura* reconhecem que há outras fontes que contribuem para o desenvolvimento da teologia adventista. Ver HASEL, Frank M. Pressuposições na interpretação das Escrituras. In: REID, 2007, p. 38, 42; DAVIDSON, 2011, p. 70. Fernando Canale propõe um conceito de *Sola-Tota-Prima Scriptura*, numa abordagem conciliatória que busca extrair pressuposições da própria Bíblia. Ver: CANALE, Fernando. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology, Part III. **JATS**. Vol. 17, no. 2. 2006, p. 36-80.

34 Essas interpretações podem ser encontradas em NICHOL, Francis D. (ed.) **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. 5 v. Hagerstown: Review and Herald, 1980, p. 448 e 955.

Desse modo, curiosamente, a mesma IASD que desautorizou oficialmente o uso do método histórico-crítico porque, dentre outros motivos, ele subordina a Bíblia à razão humana (IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2003, p. 179), ainda convive com o “método texto-prova”, que também coloca o pensamento humano e a tradição à frente do verdadeiro sentido do texto bíblico.

O TEXTO-PROVA E O *TOTA SCRIPTURA*

Os adventistas consideram toda a Escritura – tanto o AT quanto o NT – como inspirada por Deus (DAVIDSON, 2011, p. 71.). O método “texto-prova” por vezes apresenta uma seletividade de textos, apresentando apenas aqueles favoráveis à conclusão a que se quer chegar e omitindo textos que falam sobre o assunto mas trarão dificuldade.

78

Isso pode ser observado, por exemplo, nos estudos bíblicos que citam passagens favoráveis à visão adventista do assunto, mas deixam de mencionar as passagens desfavoráveis. Normalmente, uma lista de *dicta probantia* não é exaustiva, e a apresentação de tal evidência seletiva não pode ser considerada efetivamente uma prova. Não é escolhendo uma declaração em detrimento de outras declarações sobre o mesmo assunto que o intérprete descobrirá o que a Bíblia diz sobre determinado tema (REID, 2007, p. 38).

O TEXTO-PROVA E A *ANALOGIA SCRIPTURAE*

Na exposição da hermenêutica adventista no *Tratado de Teologia Adventista*, o princípio *Analogia Scripturae* inclui os conceitos da “Escritura como sua própria intérprete” e da “Unidade das Escrituras”. É necessário verificar como o uso de “textos-prova” se relaciona com esses conceitos.

O princípio “a Escritura como sua própria intérprete”, derivado do *Analogia Scripturae*, faz parte da hermenêutica

adventista desde o início. No caminho de Emaús, Jesus utilizou o princípio de que as Escrituras são o seu próprio intérprete quando “Começando por Moisés, percorrendo por todos os profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras” (Lc. 24:27). É depois, outra vez usou as Escrituras para mostrar aos discípulos o cumprimento de que tudo o que estava escrito sobre ele “na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos” (Lc. 24: 44). Esse princípio aparentemente foi utilizado por Paulo, e pode ser encontrado, por exemplo, nas citações do AT encontradas em Rm. 3:10-18 e Hb. 1:5-13; 2:6-8, 12, 13.

No entanto, a crítica ao “método texto-prova” tem ultrapassado limites e atingido o princípio da “Escritura como sua própria intérprete”. Crocombe (2011, p. 204.), por exemplo, sugere que mesmo as abordagens mais recentes tendem a seguir o padrão do método “texto-prova” dos mileritas ao aplicarem o princípio da “Escritura como sua própria intérprete”. Gerhard Hasel (1985, p. 103.) ensina esse princípio afirmando que o “procedimento envolve a coleção e o estudo de todas as partes da Bíblia de passagens que tratam do mesmo assunto”, de modo que uma possa ajudar a interpretar a outra. Da mesma forma, Richard Davidson (2011, p. 75) descreve o princípio, mas alerta que “isso não quer dizer que se deva usar um amontoado de passagens como ‘textos de prova’ sem levar em conta o contexto de cada texto”. No entanto, na avaliação de Crocombe (2011, p. 204), é isso o que frequentemente acontece na prática.

Na IASD ainda é possível encontrar a prática de citar muitas referências bíblicas para dar autoridade a uma resposta ou proposição. Essas referências são frequentemente dadas na forma de uma lista de textos isolados, sem comentários a respeito do contexto ou dos caminhos hermenêuticos que possibilitam a relação dos versículos com o assunto tratado. Tal uso preenche a definição de “método texto-prova” e não de “a Escritura como sua própria intérprete”.

Incluído no princípio *Analogia Scripturae*, também está o conceito da unidade consistente das Escrituras (DAVIDSON, 2011, p. 74). O uso de “textos-prova” é compatível com a ideia de que há uma unidade superior na Bíblia, e isso possibilita a procura de um ensino normativo dela em qualquer assunto. Admitir uma

unidade fundamental na Bíblia, e harmonia entre suas várias partes, torna legítima a busca, análise e síntese de todos os textos bíblicos sobre determinado assunto e a apresentação em forma de *dicta probantia*.

No entanto, isso abre espaço para os problemas relativos à justaposição equivocada de textos.³⁵ O “método texto-prova” não apresenta problemas apenas com a interpretação de versículos isolados, mas também ao modo como vários versos, de gêneros literários e contextos diferentes, são associados numa lista de *dicta probantia*.

O TEXTO-PROVA E O *SPIRITALIA SPIRITALITER EXAMINATUR*

Ao esclarecer o lugar do Espírito Santo na espiral hermenêutica adventista, Davidson (2011, p. 77) afirma que isso não abre espaço para subjetividades, antes, garante que a pesquisa exegética/hermenêutica seja construída sobre pressuposições bíblicas. As coisas espirituais são discernidas espiritualmente, mas isso não nega o princípio hermenêutico de que a Bíblia deve ser tomada em seu sentido literal, a não ser que haja um claro e óbvio sentido figurado.

Além disso, existe uma intenção bem definida por parte dos escritores bíblicos, e não uma multiplicidade de significados subjetivos e livres (DAVIDSON, 2011, p. 75).³⁶ Quando, nesse processo, o Espírito é dissociado da metodologia de pesquisa bíblica, surgem espiritualizações exageradas, sentidos místicos, ocultos e alegóricos. Essas “espiritualizações” são muito frequentes em aplicações homiléticas do texto bíblico.

A pregação é o grande e final objetivo da pesquisa bíblica. De acordo com Osborne (2009, p. 530), a “A Escritura não deve apenas ser aprendida; ela deve ser crida e depois proclamada”. Para uma boa parcela dos membros de uma comunidade religiosa, o sermão é mais do que o ápice de uma reunião religiosa, mas o único momento em que essas pessoas têm contato com o

³⁵ Esse problema é apresentado e discutido brevemente em CARSON, D. A. **Os perigos da interpretação bíblica**: a exegese e suas falácias. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 128-129.

³⁶ No entanto, Davidson admite que “algumas partes das Escrituras apontam para além delas mesmas (por exemplo, tipologia, profecia preditiva, símbolos e parábolas)”, p. 76.

conteúdo da Bíblia. Dessa forma, a homilética está vinculada à hermenêutica numa via de mão dupla, na qual o púlpito reflete uma tradição interpretativa e também influencia no processo de naturalização de uma hermenêutica na comunidade, reproduzida e perpetuada pelos seus membros.

O uso homilético frequentemente atribui ideias estranhas a um texto. É o que ocorre, por exemplo, se, ao falar sobre ofertas e dízimos, alguém usar Lucas 6:38: “Dai, e ser-vos-á dado; boa medida, recalcada, sacudida e transbordando, vos deitarão no vosso regaço; porque com a mesma medida com que medirdes também vos medirão de novo.” Uma simples leitura do contexto imediato revela que o assunto não é esse.

No adventismo, a questão se torna ainda mais delicada por causa do uso homilético das Escrituras feito por Ellen G. White. Gerhard Pfandl, diretor associado do *Biblical Research Institute*, da Associação Geral da IASD, declara:

“Com frequência Ellen G. White usou homileticamente as Escrituras[...] Alguns adventistas do sétimo dia pensam nos escritos de Ellen G. White como um comentário inspirado sobre a Bíblia. Se for assim, é vital reconhecer que em seus escritos encontramos aplicações homiléticas de passagens bíblicas, além de comentários exegéticos” (REID, 2007, p. 314-316).

A frequente aplicação homilética de um texto pode solidificar esse sentido ilustrativo, de modo que o sentido original passe a ser secundário e quase desconhecido. É o que ocorre com 1 Coríntios 2:9 (“Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus tem preparado para aqueles que o amam”), que popularmente é relacionado de modo automático ao céu (que não está presente no contexto), e não às revelações divinas (que é o sentido literal e contextual).³⁷

Num nível mais avançado, o constante uso de um texto num sentido homilético distinto do sentido original pode levar a distorções sérias, como ocorre com Filipenses 4:13 (“Tudo posso naquele que me fortalece”). A passagem geralmente é exposta como se o “tudo” fosse absoluto e o verso fosse uma garantia de sucesso em todo empreendimento. Raramente são citados os textos anteriores e posteriores. E examinar o contexto muda

³⁷ Ver NICHOL, Francis D. (ed.) *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*. 5 v. Hagerstown: Review and Herald, 1980, p. 989.

completamente o sentido homilético comum, pois fica claro que o texto prevê o sofrimento, e refere-se ao contentamento em qualquer situação, na fartura ou fome, na abundância ou escassez (Fp 4:10-12). É comum também uma confusão entre o literal e o figurado no uso homilético da Escrituras, e algumas seitas dependem desse tipo de leitura errônea (CARSON, 2001, p. 131).

O problema de tal amplo uso homilético da Bíblia é que cria uma “cultura de texto-prova”, na qual fazer textos bíblicos significarem alguma coisa que Deus não pretendeu é encarado com normalidade. Esse tipo de uso homilético da Bíblia não auxilia o povo a pensar exegeticamente. O “método texto-prova” praticado homileticamente, com suas características desistoricizantes e alegóricas, é introjetado e produz leituras abstratas e individualistas.

Quando o uso homilético da Bíblia despe o texto de seu contexto histórico e literário, buscando um sentido não literal, não pretendido pelo autor, aproxima-se muito do alegorismo da antiga escola hermenêutica de Alexandria e da hermenêutica medieval (DAVIDSON, 2011, p. 102). Por isso, é preciso definir a validade e os limites desse uso homilético da Bíblia. De outra forma, “uso homilético” da Bíblia pode se tornar apenas eufemismo para “método texto-prova” e “alegorização”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns pontos principais merecem uma reflexão ao final desse artigo. Primeiramente, a visão negativa dos “textos-prova” não é unanimidade, existindo vozes discordantes. Pelo menos na teologia protestante escolástica, a suposição por trás do “texto-prova” não era que o significado de tal texto era auto evidente para o leitor, independentemente da exegese gramatical, histórica, literária, e teológica.³⁸ Como indicam alguns estudos, os dogmáticos não eram ingênuos colecionadores de “textos-prova”, mas competentes exegetas (ALLEN; SWAIN, 2011, p.

³⁸ No caso de William Miller, nenhum dos textos-prova usados para validar suas regras de interpretação bíblica são explicados. Parece que Miller achava que os textos eram auto explicativos, e não precisavam de comentários adicionais.

589).

A descrição comumente desfavorável da hermenêutica do escolasticismo protestante tem sido combatida por teólogos reformados. Para Richard Muller (1987, p. 274-275), *dicta probantia* não era uma citação descontextualizada, mas uma referência ao próprio trabalho exegético do teólogo ou a uma tradição de interpretação. O objetivo dos teólogos dogmáticos era dirigir os leitores através dos *dicta probantia* para os trabalhos exegéticos referentes aos textos citados que embasavam aquele sistema teológico. Não era intenção dos autores arrancar o texto de seu devido contexto ou rejeitar o cuidadoso exame do texto em sua língua original.

Não se pode negar que os antigos teólogos escolásticos usaram as melhores conclusões exegéticas de sua época. Muller faz uma boa avaliação da exegese dos escolásticos protestantes na tentativa de defendê-los da acusação de terem usado o “método texto-prova” (MULLER, 1987, p. 93-94). De fato, a análise cuidadosa de alguns dos antigos autores escolásticos pode ajudar a confirmar a opinião de Muller. Lidar com o texto bíblico nas línguas originais, em seu devido contexto, buscando uma exegese fiel, era prática corrente de autores como Turretin³⁹ e John Owen.

83

Assim, diante dos textos-prova das confissões reformadas do século XVI, ou da lista de Crenças Fundamentais dos Adventistas do Sétimo Dia, é bom lembrar que pode haver todo um trabalho exegético subjacente aos “textos-prova”. Seria tarefa do leitor contemporâneo descobrir como esses antigos intérpretes entendiam os textos bíblicos, e como formularam sua teologia a partir de tais textos.⁴⁰

Em segundo lugar, o uso de “textos-prova” por si só não representa desleixo exegético/hermenêutico. Samuel Koranteng-Pipim (1996, p. 28-30), teólogo adventista, afirma que se o texto bíblico em seu contexto suporta uma afirmação, então usá-lo como “texto-prova” é legítimo. Ele destaca positivamente o aspecto prático dos “textos-prova”, mas alerta sobre o perigo do

39 Francis Turretin (1623-1687), teólogo do Escolasticismo Pós-Reforma, escreveu *Institutio Theologiae Elencticae*, na qual é possível perceber preocupação exegética no modo como ele lida com os textos bíblicos à luz das línguas originais.

40 O fato é que leitores leigos comuns dificilmente relacionariam o versículo, utilizado como texto-prova, a alguma análise exegética que justificasse o uso de tal versículo. O leitor comum não teria fácil acesso ao *corpus* exegético subjacente às listas de textos-prova.

.....

uso arbitrário do método, selecionando textos através de frases-chave que coincidam com o assunto sem considerar o contexto. Mas o uso de “textos-prova” não representaria necessariamente um problema, desde que represente o resultado de exegese responsável. O uso de “textos-prova” será tão correto quanto a exegese feita em torno deles antes de citá-los (RAMM, 2012, p. 159). Esse foi basicamente o mesmo argumento de Francis Nichol em seu artigo defende o uso do método “texto-prova” entre adventistas em 1976 (p. 10 e 11).

E, finalmente, seria quase impossível imaginar o adventismo sem “textos-prova”. Estudos bíblicos, sermões, lições da escola sabatina e até mesmo publicações teológicas acadêmicas usam “textos-prova” e alguma forma de *dicta probantia*. Até mesmo autores que criticam o uso do “método texto-prova” não conseguem escapar de usar “textos-prova”, ou referências bíblicas entre parênteses, para comprovar suas afirmações.⁴¹

O que deve ser questionado é se o adventismo faz uso legítimo da Bíblia ao fazer suas listas de *dicta probantia*. Será que os adventistas estão longe do risco de empregarem métodos de estudo da Bíblia que resultam em sua própria voz ser ouvida acima da de Deus? Será que estão livres da prática de usar a Bíblia como se fosse um depósito de “textos-prova” para resguardar ideias preconcebidas e acariciadas? Será que todo “texto-prova” que citam em listas de *dicta probantia*, estudos bíblicos, sermões e publicações realmente dizem o que os adventistas afirmam que eles dizem?

84

REFERÊNCIAS

ALLEN, R. Michael; SWAIN, Scott R. In defense of proof-texting. In: **Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)**. v. 54, n. 3, set. 2011. Disponível em: <http://www.etsjets.org/JETS_search>. Acessado em 15 dez. 13.

⁴¹ Ver, por exemplo, os textos-prova usados por VANHOOZER, Kevin J. **The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology**. Louisville: Westminster John Knox, 2005, p. 270-272.

ARASOLA, Kai. **The End of Historicism: Millerite hermeneutic of time prophecies in the old testament.** Uppsala: University of Uppsala, 1990.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (eds.). **Commentary on the New Testament use of the Old Testament.** Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

BEALE, G. K. (ed.), **The Right Doctrine from the Wrong Texts?** essays on the use of the old testament in the new. Grand Rapids: Baker, 1994.

BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. **Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream.** Bloomington: Indiana University Press, 2007.

CARSON, D. A. **Os perigos da interpretação bíblica: a exegese e suas falácias.** São Paulo: Vida Nova, 2001.

85

_____. Systematic Theology and Biblical Theology. In: ALEXANDER, T. Desmond et al (eds). **New Dictionary of Biblical Theology.** Downers Grove: InterVarsity, 2000.

COTTRELL, Raymond. The Untold Story of the Bible Commentary. **Spectrum.** Vol 16, n.3, Agosto de 1985.

CRESS, James A. **How do you handle truth?** Ministry, Hagerstown, v. 69, n. 3, p. 30, 1996

CROCOMBE, Jeff. **A Feast of Reason** — The Legacy of William Miller to Seventh-day Adventist Hermeneutics. Paper apresentado no Theological Consultation on Hermeneutics. Cooranbong: Avondale College, 2003. Disponível em: <https://www.academia.edu/970359/_A_Feast_of_Reason_the_Hermeneutics_of_William_Miller_.A_conference_paper_presented_at_a_Theological_Consultation_on_Hermeneutics_>

January_2003_Avondale_College_Cooranbong_Australia>. Acessado em 12 jan. 2014.

_____. **A Feast of Reason: the roots of william miller's biblical interpretation and its influence on the seventh-day adventist church.** 2011. Tese (Doutorado) - the university of queensland, queensland. 2011.

DAMSTEEGT, P. Gerard. **Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission.** Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1977.

DAVIDSON, Richard M. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

_____. Interpreting Scripture: an Hermeneutical 'Decalogue'. **JATS**, 4/2, 1993. Disponível em: < http://www.atsjats.org/publication.php?pub_id=479&journal=1&cmd=view&>. Acessado em: 23/06/2013.

86

_____. Authority of Scripture. **Journal of the Adventist Theological Society (JATS)**, 1/1, p. 39-56, 1990. Disponível em: <http://www.atsjats.org/publication.php?pub_id=400&journal=1&cmd=view&>. Acesso em: 13 ago. 2013.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Entendes o que lêis?** um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 1997.

FRAME, John M. **A doutrina do conhecimento de Deus.** São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

HASEL, Gerhard F. **Biblical interpretation today.** Washington: Biblical Research Institute, 1985.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Declarações da Igreja.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

.....
_____. **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

JOHNSSON, William. Nine foundations for an Adventist Hermeneutic. **Ministry.** Nampa, v. 72, n. 3, 1999.

KNIGHT, George R. **Em busca de identidade:** o desenvolvimento das doutrinas Adventistas do Sétimo Dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

KONINGS, Johan. Interpretar a Bíblia aos cinquenta anos do concílio vaticano II. **Perspectiva Teológica.** v. 44, n. 123, Belo Horizonte, mai/ago 2012.

LINDEN, Ingemar. **The Last Trump:** An historical-exegetical study of some important chapters in the making and development of the Seventh-day Adventist Church. Frankfurt: Peter Lang, 1978.

MARTIN, Ralph P. Approaches to New Testament Exegesis. In: MARSHALL, I. Howard (ed.). **New Testament Interpretation:** Essays on Principles and Methods. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

MILLER, William. Rules of Interpretation. **The Midnight Cry.** v. 1, n. 1, 17 de Novembro de 1842. Disponível em: <http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=107686>. Acessado em: 24 nov. 13.

MULLER, Richard. **Post-Reformation Reformed Dogmatics.** v. I. Prolegomena to Theology. Grand Rapids: Baker Book House, 1987.

NEUFELD, Don. F. (ed.). Bible Studies. In: **The Seventh-day Adventist Encyclopedia A-L.** Hagerstown: Review and Herald, 1996.

_____. Biblical interpretation in the advent movement.

In: HYDE, Gordon M.(ed.). **A Symposium on Biblical Hermeneutics**. Washington, DC: General Conference of Seventh-day Adventists, 1974.

NICHOL, Francis D. What's wrong with the proof-text method? **The Advent Review and Sabbath Herald**. v. 153, n. 11. Washington: Review and Herald Publishing Association, 11 de Março de 1976.

_____. (ed.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. 7 v. Hagerstown: Review and Herald, 1980.

OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PIPIM, Samuel Koranteng. **Receiving the word: how new approaches to the bible impact our biblical faith and lifestyle**. Berrien Springs: Berean Books, 1996.

88

RAMM, Bernard. **Protestant Biblical Interpretation: a textbook of hermeneutics**. 3 ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

REID, George W. Another Look at Adventist Hermeneutics. **JATS**, 2/1, p. 69-76, 1991. Disponível em: < http://www.atsjats.org/publication.php?pub_id=425&journal=1&cmd=view>. Acessado em: 12 jun. 13.

_____ (ed.). **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

_____. REID, George W. Seventh-day Adventists: a brief introduction to their beliefs. In: **Biblical Research Institute**. Silver Spring, mai. 2000. Disponível em: <<https://adventistbiblicalresearch.org/materials/adventist-heritage-conversations-other-christians-catholics/seventh-day-adventists-brief>>. Acesso em: 03 abr. 13.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Centralidade bíblica no descompasso da história:** um olhar sobre a relação Bíblia/Realidade em perspectiva evangélica a partir dos Batistas Brasileiros. In **Via Teológica**. n. 17, jun. 2009.

_____. “Teologia, hermenêutica e teoria literária. Interdisciplinaridade na teologia da revelação”. In: **Atualidade Teológica**, Ano XIV, n. 36, setembro a dezembro/2010.

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de Luz:** história da Igreja adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009.

THOMPSON, Alden. **Patterns in Adventist Biblical Studies.** Paper apresentado na Andrews Society for Religious Studies. Berrien Springs: Andrews University, 17 de novembro de 1989.

TREIER, Daniel J. **Introducing theological interpretation of scripture:** recovering a Christian practice. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

_____. “Proof text”. In: VANHOOZER, Kevin J. **Dictionary for Theological Interpretation of Scripture.** Grand Rapids: Baker, 2005.

VANCE, Laura L. **Seventh-day Adventism in Crisis:** Gender and Sectarian Change in an Emerging Religion. Chicago, IL: University of Illinois Press, 1999.

VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica avançada:** princípios e processos de interpretação bíblica. São Paulo: Editora Vida, 2001.

WHIDDEN, Woodrow. W. Ellen White and John Wesley: Wesley and his American children laid the foundation for the core of Adventist teachings of Salvation. **Spectrum**. v. 25, n. 5, Setembro de 1996.

_____. Sola Scriptura, inerrantist fundamentalism, and the

wesleyan quadrilateral: is 'no creed but the bible' a workable solution? **Andrews University Seminary Studies**. v. 35, n. 2, 1997. Disponível em: <http://www.auss.info/auss_publication_file.php?pub_id=943&journal=1&type=pdf>. Acessado em: 25 abr. 13.

WHITE, Ellen G. A plea for medical missionary evangelists. **General Conference Bulletin**, n. 18, 3 de Junho de 1909. Disponível em: <http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=1234>. Acessado em: 05 jul. 13.

_____. Canvassers as Gospel Evangelists. **Union Conference Record**. 1 de Julho de 1902. Disponível em: <http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=78643> Acesso em: 04 jul. 13.

_____. Notes of Travel. **The Advent Review and Sabbath Herald**, Battle Creek, v. 61, n. 47, 25 Nov de 1884. Disponível em: <http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=88687> Acesso em: 04 Jul. 2013.

_____. The Sabbath-School as a Missionary Field. **Sabbath School Worker**. Outubro de 1886.

Enviado 12/05/14

Aceito 12/06/14

YOU ARE MY SON: GOD AS FATHER IN PSALMS AND ANCIENT NEAR EASTERN ICONOGRAPHY

Tu és meu Filho: Deus como Pai nos Salmos e na Iconografia do Antigo Oriente Próximo

*Guilherme Brasil de Souza¹
Martin G. Klingbeil²*

ABSTRACT

Since the dawn of the Enlightenment, western society has sought to emancipate itself from any connections to a notion of the divine. The Judeo-Christian God has been relegated as a figure of the past and characterized as a later development from the polytheistic religions of the Ancient Near East into a monotheism that would eventually evolve into the secular atheistic society we have today. This caricatured view of God has been predominant in our western society and has been deeply caricatured by scholars in the humanities and the sciences. Due to these assumptions, this paper seeks to reassess these claims in light of their historical factuality. The methodology we have employed in our work is a comparative study between the portrayals of the monotheistic father God in the Psalms by the Hebrew authors and that of the polytheistic father gods seen throughout the Ancient Near East. We have restricted our study to the Psalms since it is here where we have a large variety of father imagery in the metaphors employed by the Psalmists. By investigating carefully these passages in the Psalms and comparing them with their Ancient Near Eastern counterparts we will see that the depictions of God are very different from the anthropomorphic notions ascribed to Him by the Ancient Near Eastern cultures.

KEYWORDS: OLD TESTAMENT; FATHERHOOD LANGUAGE; WESTERN SOCIETY; BIBLICAL INTERPRETATION

RESUMO

Desde o alvorecer do Iluminismo, a sociedade ocidental tem procurado se emancipar de qualquer conexão com uma noção do divino. O Deus judaico-cristão tem sido relegado a uma figura do passado, e caracterizado como um desenvolvimento

¹ Undergraduate Theology Student at Southern Adventist University, Collegedale, Tennessee, USA.

² Professor of Biblical Studies and Archaeology; Associate Director of the Institute of Archaeology at Southern Adventist University, Collegedale, Tennessee, USA

posterior das religiões politeístas do Antigo Oriente Próximo em um monoteísmo que pudesse eventualmente evoluir para a sociedade ateuista secular que temos hoje. Essa visão caricatural de Deus tem sido predominante em nossa sociedade ocidental e profundamente parodiada por estudiosos das humanidades e das ciências. Este artigo visa, portanto, reavaliar essas afirmações à luz de sua factualidade histórica. A metodologia que empregamos em nosso trabalho é um estudo comparativo entre a imagem do Deus-pai nos Salmos, construída pelos autores hebreus, e os deuses-pai no Antigo Oriente Próximo. Restringimos nosso estudo aos Salmos, pois é aqui onde temos uma grande variedade de imagens de pai nas metáforas empregadas pelos salmistas. Ao investigar cuidadosamente essas passagens nos Salmos e compará-las com suas contrapartes do Antigo Oriente Próximo, veremos que as representações de Deus são muito diferentes das noções antropomórficas atribuídas a ele pelas culturas do Antigo Oriente Próximo.

PALAVRA-CHAVE: ANTIGO TESTAMENTO; LINGUAGEM PATERNALISTA; SOCIEDADE OCIDENTAL; INTERPRETAÇÃO BÍBLICA

INTRODUCTION

92

Throughout history humanity has tried to grasp and apprehend the abstractions of reality through means of prior known realities. As a result, concrete symbols and signs, as well, as metaphors have been devised in order to achieve this purpose. However, just as man has used metaphors and other linguistic devices to represent unknown abstract realities, God has used images to reveal His mysterious divine attributes to humanity. This revelation of the reality of a transcendent God can be clearly seen in the Bible and especially in the Psalms. The Psalms are replete with images depicting God dealing with the created universe and with humankind in particular.

Thus, this study will focus primarily on the image of God as father. The Psalms contain three out of the eighteen explicit references to God as father.³ This image has stirred controversy throughout Christian history. On the one hand, the image of God as father has been used to justify the social oppression and subjugation of women particularly in nineteenth century America and in present day developing countries, or as Samuel Terrien points out, “biblical faith has been attacked on the ground that the notion of divine fatherhood is inevitably associated with a patriarchal system of society that oppresses womanhood”.⁴ On

³ DAVIDSON, p. 118.

⁴ TERRIEN, p. 67.

the other hand, the image of God as father has been severely misrepresented by feminist Biblical hermeneutics leading to the deconstruction of the father figure in our contemporary post-modern society. However, the Hebrew Psalter presents a different route from these two extreme pathways.

It is on this note that this study aims to retrieve the true meaning of the image of God as father, as seen in Psalms. Since “Ancient Near Eastern iconography as a growing field in Biblical studies provides a tool through which the thought-world of the Biblical authors may be accessed through a visual artifact that can be related to the text”⁵ this study aims at doing a contextual study of the images of the monotheistic Hebrew father God with the images of the polytheistic gods and goddesses of the ANE through an iconographic survey of the literary and visual images of God as father in the ANE and in the Hebrew Bible.

This work will start off with an overview of the concept of fatherhood in the theocentric Israelite and geocentric ANE societies in order to see how fatherhood reflected in divine language. Once we have laid down this notion, we will turn to an analysis of the literary images of God as father in Psalms 2; 68:5-7; 89:27; 103:11-14. Then, after describing the concepts of fatherhood in the metaphors and sub metaphors of these particular Psalms, we will look at the images of God as father in the ANE. Once we have briefly analyzed these ANE images, we will compare and contrast these image to those of the distinctive Judean God in order to understand the imagery of God as father in the Hebrew Bible.

In sum, this study seeks to extract the true biblical meaning of the fatherhood of God as opposed to sexist or feminist ideologies. The image of God as father ultimately represents compassion, or as David Tasker says, “the basic underlying rationale of God’s fatherhood is his passion for his children. The intimate concern and tireless energy he expends in his fathering role is in marked contrast to the largely self-serving detachment of the ANE father-gods, and provide a basis for his role model for human fatherhood.”⁶

⁵ KLINGBEIL, 2007, p. 59.

⁶ TASKER, 2002, p. 305

FATHERHOOD IN ISRAEL AND THE ANE

This comparative study will be done in line with Klingbeil’s distinction between a theocentric Israelite worldview and a geocentric ANE one.⁷ Keel highlights the theocentric view of the Psalms quiet well saying, “body-soul dualism is unknown in biblical anthropology. Man has no existence without his body; man has no inner nature that is not expresse.”⁸ One must have such a socio-religious framework in mind in order to better understand the metaphors of God as conveyed in the Psalms. In addition to this, such a world view must be compared and contrasted with that of the geocentric ANE in order to avoid misconceptions between Israelite and ANE ritual practices.

Due to this distinction, this first section will survey the socio-religious context forming these world views in both Israel and the ANE in order to reconstruct father roles in both of these distinct, yet to some extent similar, social contexts. In order to achieve this aim, it is necessary to understand the social, religious, and political roles fathers played in order to comprehend the usage of father imagery by the Hebrew Psalter as well as by the images from the ANE.

Contrary to contemporary post-modern nuclear family systems, both Israelite and ANE families were structured in extended families according to the patriarchal system. Archaeological excavations at *Tell en-Nasbeh* have shed light on family life in the Iron Age II. Aaron Brody has said that there was uncovered a “particular five building compound as the home of three nuclear families whose houses were physically linked. Shared or pooled resources of these nuclear families, revealed through household archaeology, suggest that this compound housed an extended family.”⁹ Adding to Brody’s thought, Jorge Maldonado comments on Israelite family systems saying, “The family in the Old Testament was definitely patriarchal. One of the terms that denote it was the paternal house בֵּית־אָב. The

7 KLINGBEIL, 2012.

8 KEEL, 1997, p. 308

9 BRODY, 2011, p. 246

genealogies were always depicted through the paternal line. The father had supreme authority over his sons, even the married ones, as long as they were living with him, and over their women, being able even to decide whether they should live or die. Disobedience and curse against ones parents were punished by death (Ex. 21:15; Lev 20:9; Prv 20:20).¹⁰

Narrowing down the focus to the father’s house, King and Stager, say that the father’s house was the “major focus of the religious, social, and economic spheres of Israelite life and was at the center of Israel’s history, faith, and traditions.”¹¹ This is clearly in line with Maldonado’s portrayal of father roles in ancient Israel: that is, his social, religious, and economic (unity) dominance over the family. Socially, the dominant-father archetype would outlast the Iron Age even though modified by the creation of later social institutions such as the monarchy and the temple. With the development of the tribes of Israel, the several *bet ab* formed larger structures known as *mispahah* or families that were united by their common ancestral link to one of the twelve sons of Jacob. However, as in the case of early patriarchal history, the father figure still retained dominance over any family decisions. With the advent of the monarchy, judicial decisions once solved within the confines of the family were delegated to the state. However, a father’s complaint would always be met by the court.¹²

In addition to social supremacy, the patriarchal Israelite and ANE fathers also performed religious duties. In the theocentric society of ancient Israel, religion and society were tightly woven together. The father fulfilled the priestly roles within his family. He mediated the relations between his family and YHWH in the case of Israel or the ancestor cult in the case of Ugarit. In Israel, this is most clearly seen in the ritual of the Passover “where family members gathered in the sanctuary home.”¹³ Similarly,



Figure 1 Akenhaten praying to Aton

10 MALDONADO, 2003, p. 14.

11 STAGER; KING, p. 39.

12 MALDONADO, p. 14.

13 Idem, p. 15.

fathers in Ugarit and Emar were also responsible for religious functions in their household. However, contrary to Israelite fathers, Ugaritic fathers were responsible for maintaining the ancestor cult which was a strictly forbidden practice in the Pentateuch.¹⁴

Aside from religious duties, fathers also maintained the structural unity of the clan. Similarly to Israelite fathers, fathers in Egypt also took part in the spiritual life of their family members. The wall relief from Amarna in Fig 1 depicts Akhenaten interceding on behalf of his family to the sun god on behalf of his family and his nation. However, on the other hand, contrary to Israelite fathers who served on behalf of the monotheistic YHWH, Egyptian society was regulated by the Pharaoh who served both as father and god. In Egypt, the image and icon of divine fatherhood were intermixed in Pharaoh who “had been begotten by Amon-Re upon the queen mother.”¹⁵ Therefore, being “Horus the favorite son of Ra”¹⁶, pharaoh was responsible for caring for his nation as a divine father.

96

In sum, father roles in Israel, Syria, and Egypt were based on social authority, religious duties in the family cult, and the unity of family members under one patriarchal banner. However, how these roles were expressed depended on each nation’s world view. Commenting on the distinctiveness between Israel and the ANE, John Walton rightly says, “In Israel people also believed that they had been created to serve God. The difference was that they saw humanity as having been given a priestly role in sacred space rather than as slave labor to meet the needs of the deity.”¹⁷ Such conception could easily be applied to the roles fathers played in both Israelite and ANE society.

14 SCHLOEN, p. 343. See also Deuteronomy 18: 20

15 FRANKFORT, 1962, p. 299.

16 BRIER; HOBBS, 2008, p. 68.

17 WALTON, 2006, p. 215.

IMAGES OF FATHERHOOD IN THE PSALMS

Having analyzed the image of father in ANE society, we can agree with Allister Mcgrath when he says, “One of the interesting aspects of the analogical nature of theological language is the way in which persons or social roles in the Ancient Near East were seen to be suitable models for the divine activity or personality.”¹⁸ Having already seen this above, we now turn to the usage of the metaphor of God as father in the Psalms. As Klingbeil has rightly stated, “The point of departure for the comparative process within the context of OT studies must be the Biblical text.”¹⁹ Due to this, we will begin by analyzing the anthropomorphic metaphor of God as father which appears only three times directly in the Psalms and then comparing it with its ANE counterpart. This metaphor comprises only 0.6% of metaphors in the Psalms and is part of the interactive metaphors that constitute 79% of the Hebrew Psalter.²⁰ Despite the scarcity of its usage in the Psalms, it is crucial for a theocentric understanding of God as opposed to the contemporary geocentric use made by feminist, secular, and postmodern interpretations. A study of the images of god in the Psalms will show that God’s fatherhood is tied to the roles of creator, defender, and instructor.

Psalm 2 gives an interesting image of God as father. Though the text does not explicitly mention the word father, the image is clearly one of divine father. God takes care of His son and protects him against his enemies. In 2:7, God says, “I will declare the decree: the LORD hath said unto me, Thou *art* my Son; this day have I begotten thee.” The image is not dealing with physical procreation since no mention of a mother goddess is made; rather it is talking about fatherhood. This fatherhood is expressed in verses 8-12 in which the Psalmist receives the nations and kingdoms from God and in which God gives

¹⁸ MCGRATH, 1999, p. 159.

¹⁹ KLINGBEIL, 2007, p. 61.

²⁰ KLINGBEIL, 1999, p. 34-3.

instruction to the kings of the earth to fear Him and His son. From a historicist perspective, this image refers not only to the relationship between the King and the father God but also of God the father and God the Son. The image of this Psalms is also one where “Jesus, the Anointed One, the Word, God’s spokesman, speaks in turn, interpreting God’s great declaration of His Sonship.”²¹ As Psalm 2 has shown, the metaphor of father and son can be portrayed by more than one subject [Jesus] so that, “the literal level of a metaphor might itself be ambiguous or multiple, and the reader should have the courage to identify it as such.”²²

Psalm 68:6 portrays God as the “father of orphans and protector of widows.” The divine reality of God’s compassion is incorporated into the image of the father who cares for the fatherless. The relationship between the vehicle father and the referent God as portrayed in Psalm 68 can be illustrated by Ricoeur’s comment, “Not only are the two planes of the sign and discourse distinct, but the first is an abstraction of the second; in the last analysis, the sign owes its very meaning as sign to its usage in the discourse.”²³ In line with Ricoeur’s statement, a historicist interpretation of Biblical metaphor leads to the conclusion that God dialogues with humanity through literary images to reveal his mysterious discourse. God, therefore, is not a product of human language; rather humanity is a product of God’s language.

In Psalm 89:27, the Psalmist describes God as the all-powerful creator who makes the heavens and controls the natural phenomena. In verse 27, the all-powerful transcendent creator shifts to the personal father God. Dahood describes the structure of this Psalm as a psalm where the Israelite king prays for deliverance from his enemies. The first section (vss. 2–5) is followed by a hymn to the Creator (vss. 6–19). Then it introduces a messianic oracle (vss. 20–38) rehearsing the glorious promises to David (cf. 2 Sam 7:8–16) that sharply contrast with the king’s defeat and humiliation set forth in vss.²⁴

21 NICHOL, 1978, p. 634.

22 RYKEN, 1982, p. 16.

23 RICOEUR, 2003, p. 256.

24 DAHOOD, 2008, p. 311.

Psalms 103:3 also portrays another image of God's fatherhood. "As a father pities his children, so the LORD pities those who fear Him." An iconographic analysis of the image of God pitying his children ultimately leads to the question; to what extent is God like a human father? When the question boils down to anthropomorphic use of divine language, P.W Macky argues that biblical writers saw real/imaginary as a universal dichotomy where the meaning of those two terms comes results from experience.²⁵ However, such dichotomy appears to be more in line with Platonic dualism than with the holistic world of the Hebrew Bible.²⁶ The images portrayed in the Psalms above equate God with the abstract concepts of pity, protection, and fatherhood. Thus, there is an overlap between God and the ideal human father. In another instance Macky says, "the line between real and imaginary is fuzzy." From a historicist perspective, we could opt for saying that the line between the characteristics of God and imperfect human fathers is fuzzy.

IMAGE OF FATHERHOOD IN ANE ICONOGRAPHY

Having traced the main metaphors of God as father in the Psalms we now turn to its ANE counterpart. Continuing in line with Klingbeil's thought, we will analyze the father god images in the ANE in their geocentric context. As a result, father roles were based on the religious values of such nations. In order to understand the image of God as father in the Psalms in this section, we will conduct a brief survey of iconographic images of father gods in Mesopotamian, Syrian, and Egyptian myths. Once we have done this, we will try to develop the ANE conception of fatherhood and later compare it and contrast with the Hebrew worldview.

²⁵ MACKY, 1990, p. 198.

²⁶ See KLINGBEIL, 2012.

IMAGES OF FATHERHOOD IN MESOPOTAMIA



Figure 2 Assyrian Brick depicting King amidst father deity

“Religious literature in Mesopotamia has a history that spans more than two and a half millennia.”²⁷ The major protagonist in the Mesopotamian father myths is the god Enlil. The Mesopotamian literary images portray an interesting concept of fatherhood. For instance, the god Enki is born from the sexual relation between the sky god and the earth goddess. Consequently, once he is born, Enki makes the separation of the firmament in the form of the air. Having consolidated his position as chief god in the Mesopotamian pantheon, Enki goes on to establish his line of gods. As seen in the last section about ANE father-roles, Enki must perform these roles in his new position as father of gods and man.

100

Though Mesopotamian father roles require the gods to take care of their human subjects, they are depicted as breaking those roles. For instance, in the epic of Gilgamesh, Utnapishtim tells Gilgamesh how the gods flooded the earth. According to Utnapishtim, the chief father god Enlil flooded the earth due to human nosiness. The survival of the human race represented by Utnapishtim and his family only furthered Enlil’s anger. As one can see from this story, the gods protected humankind, but were also very vengeful. In another literary instance, the Mesopotamian father gods are portrayed in completely anthropomorphic terms. The story of the formation of the Mesopotamian pantheon illustrates this:



Figure 3 Assyrian Tile depicting winged solar disk weather god

Ama[kandu] married Earth, his mother; He killed Hain, his [father, and] Laid [him] to rest in Dunnu, the city which he loved.²⁸ And then the cycle repeats “Lahar, son of Amakandu, went [and] Killed Amakandu and in Dunnu, In the ... of [hi]’s father, laid [him] to rest. He married [Se]a, [hi]’s mother.”²⁹

²⁷ VELDHUIS, 2003, p. 16.

²⁸ PRITCHARD, 1969, p. 518.

²⁹ Idem.

On the other hand, father gods were also responsible for the protection of the monarch and consequently the nation. In the ninth century Assyrian brick in Fig 2, the figure of a monarch is depicted paying homage to his chief father god in order to secure the god's protection of both his nation and himself.

Aside from their human characteristics, the Mesopotamian father gods are also depicted as protectors and law givers. Figure 3, for instance, is a glazed tile 28x46x8 from Assur depicting an image dating to the time of Tukulti-Ninurta II (890-884 B.C), in which the Assyrian god Samas is striding on a sun disk and is armed with a bow. The Assyrian king is seen in the lower corner of the image underneath



Figure 4 Stele from Hammurabi code

the god who “directs his arrows at the enemies of the Assyrian king.”³⁰ Aside from protection the Mesopotamian father gods are also associated with instruction. In Fig 4, the relief of Hammurabi illustrates this concept quite well. The stele of Hammurabi consists of a block of black diorite stone. On the front side of the stele is a base relief of Hammurabi (1792-1750 B.C) receiving the law code from the father god Shamash. As the protégé of the god, Hammurabi receives instruction from this father deity in order to legislate over his nation as father/king of Babylon. This stele represents quite well the image of the father god giving instruction to his kingly son. Father gods were not only responsible for protecting their children, but also for giving them instruction and an ethical moral code.

Having briefly sketched out the images of fatherhood in Mesopotamia we can see some common themes. By looking at both the literary and graphic images of the Mesopotamian father gods, we can conclude that they are progenitors, defenders of their loyal subjects, and instructors who give ethical instructions to their human subjects. However, these three aspects of the Mesopotamian father deities are expressed in purely human terms. Due to the similarity between Sumerian and Babylonian myth, in comparing the story of Enlil and Ninil above with the image of the god Shamash, one can see how the Mesopotamian father gods were sexual beings who are depicted breaking their

³⁰ KLINGBEIL, 2007, p. 63.

own instructions. They nurture and protect their human subjects, but can they can also be very brutal as the Epic of Gilgamesh illustrates. In addition to this, father and mother gods live in dysfunctional family relationships marked by discord, rivalries, jealousy, incest, and fratricide. As result of their behavior seen in both iconographic and textual sources, their moral description fits well with the geocentric character of the Mesopotamian gods.

IMAGES OF FATHERHOOD IN EGYPT

Having briefly sketched the usage of god image in Mesopotamian iconography, we now turn to its expression in Egyptian art and religion. In our study we will succinctly look at Egyptian representations of father gods in a relief of Akhenaten's family during the Amana period and a conventional line drawing of Egyptian cosmology. The Amarna period was

102

a time of centralized worship of Aton the sun god by Pharaoh Akhenaten. The hymn to Aton portrays an interesting image of an Egyptian father god. The hymnist begins by praising the god: Hail to you, Aton, Sundisk of day, who have fashioned all things and made them to live; Great Falcon with many-hued plumes, Scarab who raised himself up by himself, who came to existence all by himself, not being born, Elder Horus in the midst of the sky, offered shouts of joy at his rising and setting, who created and formed the earth [...] Brave Protector who tends his flocks, who is their shelter, giving them life.³¹

The reading of the Hymn to Aton above parallels the literary image of Fig. 5, in which “the iconography of the winged sun disk, like the wings of the Horus falcon, is often associated with the protection of the king.”³² Fig 5 represents a relief of Akhenaten's family under the sun disk. It is a wall relief dating to the eighteenth dynasty roughly around 1350



Figure 5 Akenhaten with Family amidst Aton

³¹ FOSTER; HOLLIS, 1995, p. 57.

³² LEMON, 2010, p. 152.

B.C. The royal family is seated with their children underneath the protective rays of the chief father deity Aton. This depiction is clearly in line with Akhenaten's religious attempt to implement the sole worship of Aton. However, the Amarna period (1377-1358) was unique for Akhenaten's reign, and it would not outlast him. Soon traditional polytheistic religion was back in place. This can be visualized by Fig 6 and 7. Whereas Fig 5 tended to focus on Akhenaten's relationship to the sun, the Fig 6 and 7 below portray a conventional representation of Egyptian cosmology. Fig 6 comes from a painting on a mummy case. It depicts a typical representation of the Egyptian world in which the air god Shu holds his sky mother goddess Nut on the foundation of his earth father god Geb. Fig 7 is a papyrus fragment dating to the New Kingdom (1570-1085 B.C) depicting a similar motif as Fig 6. On the other hand, contrary to Fig 6, it depicts a more elaborate representation of the cosmos with the sun barge going around the body of Nut. As in conventional representations of



Figure 6 Shu on top of Geb with Nut

the Egyptian cosmos, the earth god Geb is seen underneath Nut with the air god Shu in between holding the foundations of the earth. In this painting it is interesting to note also the sun god riding on the barge with world order (*Maat*). Just as in Hammurabi's code, law and order are intrinsically connected to the gods, or as Othmar Keel puts it, "Expressed in ANE terms world order

is the daughter of the sun god."³³

Having briefly surveyed these two images, one glimpses a basic parallel with the myth of Enlil and Ninlil. However, contrary to Mesopotamian cosmology, the earth is masculine and the sky feminine since, "Egypt was made fertile by the Nile not the sky."³⁴ Just as in the Mesopotamian account, the air god is created as the result of the relation between the father god (earth), and the mother



Figure 7 Nut overarching Geb with Shu in the middle

33 KEEL, 1997, p. 36.

34 Idem, 31

goddess (sky). Both of these two images underscore the Egyptian motif of father gods as sexual beings who create and establish order in the cosmos. This iconographic description of the world fully harmonizes with the geocentric Egyptian worldview.

IMAGES FATHERHOOD IN SYRIA

In ancient Canaan the chief father god was El. However, El was soon ousted by Baal who became “the most important active figure of the Canaanite pantheon.”³⁵ Similarly to the Egyptian and Mesopotamian deities, the Canaanite gods portrayed all the qualities and defects of their human counterparts.

The images in Fig 8 and 9 illustrate well the main father and mother deities of the Canaanite pantheon. Fig 8 is an eighteenth century B.C cylinder seal depicting the god Baal with conventional club in hand next to his consort Aserah. This scene fits into the traditional wedding banquet scene where Ba'al-Zaphon and Aserah are being approached by dressed figure probably representing the king. The goddess intercedes for the king as he approaches the weather god. As seen previously in the Mesopotamian section, the king is constantly seen asking for the favor of his father and mother deities. The image of the nude goddess further accentuates the geocentric aspect of the Canaanite gods showing their moral character which resembled closely their human subjects. Fig 8 displays the same motif as Fig 8 though with some slight variations. Whereas in Fig 8, the weather god is behind the king/suppliant, in Fig 9, the suppliant is first facing the goddess. This depiction is in line with other banquet scenes in which the king must first pass through the mother deity who intercede for him on behalf of the chief father deity.

Recent archaeological excavations at Kuntillet Ajrud have shed new light on Canaanite worship. Several cultic objects and figurines were found like the one in Fig. 10.³⁶ Figure



Figure 8 Image of Baal and Aserah

104

³⁵ ALBRIGHT, 1965, p. 124.

³⁶ NAKHAI, 2001, p. 189.

10 displays a terracotta figurine of a nude female deity. This figurine is probably one of many depictions of Aserah found throughout Syria-Palestine. A typological analysis of these conducted by James Maier led him to say, "on the evidence of the contextual places the Type 1 plaque 10] in the late Bronze



Figure 9 Divine Banquet scene

A figurines Pritchard whole the dating [Figurine period].³⁷

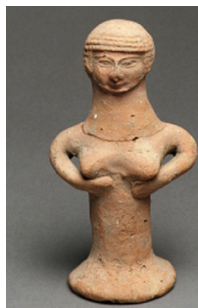


Figure 10 Aserah Figurine

Thus Fig 10 would correspond to roughly between 1550-1200 B.C. It is interesting to see in this figurine how the goddess is depicted. According to Maier, Aserah was, "the goddess of the erotic, sexual vigor, love, grace and beauty."³⁸ The nude figurine highlights these characteristics. In analogy to Mesopotamian and Egyptian cosmology the earth is renewed through the relation of Aserah with Baal. On the other hand, contrary to Egyptian cosmology, Aserah is represented as the earth and Baal as the god of thunder who dwells in the sky.

Though Aserah is constantly associated with Baal, she was typically depicted as the consort of El. Briefly studying the myth of Aserah and Baal; one sees the geocentric character of Canaanite religion. In one episode, once she failed to seduce the god Baal, Aserah complained to the god El. As the story goes, hearing her complaint, the father god El told her to deal with Baal as she wishes.³⁹

A final analysis of Canaanite father deities leads to the conclusions that, like their Egyptian and Mesopotamian counterparts, they were sexual beings who created the earth. Aside from creating the earth, the deities also had an intercessory role in protecting the king and defending him from his adversaries. According to the established methodology for this paper, the Canaanite deities fit well into the geocentric frame of the ANE.

37 MAIER, 1986, p. 81-82

38 Idem, 85

39 Idem, 123.

COMPARISON BETWEEN HEBREW AND ANE IMAGES

In the iconographical analysis for this present study, we will take the contextual approach to comparative studies, “which embraces both parallels and contrasts in the comparison of the ANE.”⁴⁰ When applying this contextual approach between the images of God as father in the Psalms and those of the father gods in the ANE, one perceives a common denominator between the two; that is the prevalent theme of creation tied along with fatherhood. Creation is one of the backdrops from which the previous literary images in the Psalms and pictorial images in the ANE draw their conception of God as father. In an iconographic analysis between the two, one can see a number of similarities and differences between these two world views.

106

First, when comparing the images of God as father in the Psalms with those found in Mesopotamian religion above one soon notices some similarities. Both Yahweh and Enlil created the world. Yahweh like the Mesopotamian gods is also the divine lawgiver who commands kings to be instructed and to fear Him as Psalm 2:11 shows. However, while Enlil creates the air through his relation with the goddess Ninil, Yahweh, who is above human sexuality creating “the heavens through his love” as Psalm 89:3 *ex nihilo*. In Psalm 2, Yahweh like the bearded Assyrian god in Figure 3 defends His chosen king against the attacks of the king’s enemies. However, Yahweh does not break the covenant He makes with His people, contrary to the Mesopotamian gods. Unlike Enlil, Yahweh destroys the earth due to man’s depraved moral state and not to the unbearable noise that prevents Him from sleeping.

Second, when comparing Egyptian iconography from the Amarna period with divine father images from the Psalms, it is interesting to note the “paradox of divine presence, namely the way God appears to be both immanent and transcendent in this Psalm.”⁴¹ Similarly, both Yahweh and Aton are uncreated beings.

⁴⁰ KLINGBEIL, 1999, p. 278.

⁴¹ LEMON, 2010, p. 152.

Both are omnipotent beings who protect their followers, though they are enthroned high up in the sky. In addition to this, it is interesting to note that the similarities between the monotheistic Yahweh and the Sun god Atone of Akhenaten emerge after the Israelites left Egypt in 1446 B.C.⁴² On the other hand, though they present similar characteristics, they are also very different. Contrary to Egyptian thinking, Yahweh is not associated with natural phenomena; rather he controls it (cf. Psalm 29). Aton is constantly associated with the sun disk or the scarab *h.f.r.*, and his image is embodied in this natural visible entity, whereas Yahweh is not reduced to nature, rather he creates nature itself.

Finally, in comparing Syro-Palestinian iconography with that of the Psalms, one notices a series of similarities and contrasts. Baal and his consort Aserah are sexual beings who are responsible for the natural phenomena whereas Yahweh transcends sexuality and also transcends nature. Baal is constantly depicted with a club in hand which he uses to smite the heavens and bring about rain for his children, whereas Yahweh controls all of the natural phenomena as Psalm 89 shows.

Having compared the image of God as father in the Psalms with that of the father deities in the ANE, one sees that Richard Dawkins' definition of Old Testament God as an "unjust, unforgiving control-freak; a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously malevolent bully"⁴³ fits rather well with a description of the ANE father deities. On the other hand, Ellen White's statement of how, "From the minutest atom to the greatest world, all things, animate and inanimate, in their unshadowed beauty and perfect joy, declare that God is love,⁴⁴" captures well the essence of fatherhood seen in the Psalms; that is God's love and protection for his created universe and for humanity created in His image.

⁴² For an early date of the Exodus see VEEN; THEIS; GORG, 2010, p. 15-25.

⁴³ DAWKINS, 2006, p. 51.

⁴⁴ WHITE, 1911, p. 678.

CONTEMPORARY VIEWS OF GOD AS FATHER

At the start of the twenty-first century the metaphor of God as father has been severely criticized especially by post-modern hermeneutics. On the one hand, this attack has been headed by the liberation movements such as feminism. Biblical scholars like Phyllis Tribble, Elisabeth Schüssler Fiorenza, and Teresa Forcades have opted for a rereading of the biblical text in order “to reclaim the image of God female.”⁴⁵ Though their critique of the male subjugation of women throughout modern history makes a valid point, their conception of God as an oppressive male master is anachronistic and falls short of the literary and iconographic images. As comparative study of Biblical literary textual data with extra biblical iconographical data has shown, the Hebrew God is very different from the anthropocentric feminist view. As the literary images have shown, He is seen protecting widows, orphans, and other marginalized classes of society. As a result, the feminist conception of God is an anachronistic reiteration of the geocentric view of God seen in our study in the previous section on ANE iconography.

108

On the other hand, the view of God as father has been severely criticized by the new philosophical movement known as the New Atheism. Its main expositors, Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennet, and the late Christopher Hitchens argue that the Bible advocates an image of a totalitarian father God who wants to bully his children around and prevent them from experiencing the pleasures of this earth in order to do his imaginary wishes. However an analysis of the images of God as father in the Psalms shows quite a different view. God is concerned for the wellbeing of his covenant people just as a father is concerned for his children's. The Psalms show the image of a God who is creator, provider and sustainer of his people. Though the New Atheism's critique of religious fanaticism is relevant for further discussion, just like the feminist view before it, it has mistaken the theocentric world view of God depicted

⁴⁵ TRIBBLE, 1982, p. 17.

in the Psalms for the geocentric worldview seen in the ANE and later in humanistic western philosophy.

SUMMARY

As we have seen, in the ANE, “God as father motif was associated with the roles of progenitor [creator], provider, intercessor, and claim to obedience.”⁴⁶ Both YHWH and the gods of the ANE fulfill these characteristics. YHWH is the creator of the world (Psalm 89:7); He is the protector of His loyal kin; He provides for the fatherless and orphans (Psalm 68:6); He intercedes on behalf of his chosen son (Psalm 89:27); and he claims obedience throughout the Psalms and the Old Testament. On the other hand, while the ANE father gods create humanity, they are also created beings. While they provide and defend their protégés they are also very vengeful. Finally, they require humanity to obey their laws which they constantly break. The image of the ANE father gods are truly idols. In this moment, Klingbeil’s quote on the risks of mistaking the icon for the idol are very suitable to this discussion. He states, “The iconoclastic debate of church history has warned against the icon becoming the idol, which happens when the deity’s power is harnessed within the physical structure of the image.”⁴⁷ This phenomenon has not only happened with catholic theology but with the polytheistic religions of the ANE. This risk is still present in modern conceptions of God such as feminist theology which believes that “to reclaim the image of God female is to become aware of the male idolatry that has long infested faith.”⁴⁸ The image of God as father in the Psalms is wholly different from the geocentric conceptions of fatherhood seen in the ANE and in our individualistic post-modern society. God is ineffable or as Karl Bart puts it, “[God] gives himself to be known and for that reason we cannot conceive of him, all our concepts

46 TASKER, 2002, p. 57.

47 KLINGBEIL, 2007, p. 63.

48 TRIBBLE, 1982, p. 17.

being fundamentally no more than attempts to do so, denoting, describing, and expounding.”⁴⁹ True fatherhood can only be conceived through God’s revelation. By His revelation, humanity can glimpse into His character so that it conforms to His image.

BIBLIOGRAPHY

ALBRIGHT, William F. **Yahweh and the Gods of canaan.** New York: Double Day and Company, 1965.

BARTH, Karl. **The Gottingen Dogmatics.** *Instruction in Christian Religion.* v. 1. Eerdsmans Publishing Company: Grand Rapids, 1990.

110 BRIER, Bob; HOBBS, Hoyt. **Daily Life of the Ancient Egyptians.** West Port: Green Wood Publishing Group, 2008.

BRODY, Aaron. The archaeology of the extended family: a household compound from iron II tell en-nasbeh. In: **Household in Ancient Israel and Beyond Archaeology.** Leiden: Brill, 2011.

DAHOOD, Mitchell, S. J. Psalms II: 51-100: introduction, translation, and notes, v. 17. **Anchor Yale Bible:** New Haven: Yale University Press, 2008

DAVIDSON, Richard. **Flame of Yahweh.** Peabody: Hendrickson Publishers, 2007

DAWKINS, Richard. **The God Delusion.** Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.

FOSTER, John L.; HOLLIS, Susan T., **Hymns, prayers, and songs:** an anthology ancient egyptian lyric poetry, writings from the ancient world. v. 8. Atlanta: Scholars Press, 1995.

⁴⁹ BARTH, 1990, p. 356.

FRANKFORT, Henri. **Kingship and the Gods**. Chicago : Univeristy of Chicago Press, 1962.

KEEL, Othmar. **The symbolism of the biblical world: *ancient near eastern iconography and the book of psalms***. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.

KLINGBEIL, Martin. **He set the earth on its foundation, so that it should never be moved (Psalm 104:5; ESV): visual representations of ancient near eastern cosmologies and the old testament world view**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2012. (Paper presented for the Biblical Research Institute Committee, Israel, Jerusalem, June, 2012)

KLINGBEIL, Martin. **I will be satisfied with seeing your likeness: *image and imagery in the Hebrew psalter***. Bogenhoffen: Seminar Schloss Bogenhoffen, 2007. (*For You Have Strengthened Me: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of his Sixty-fifth Birthday*. Edited by Martin Probstle, Gerald A.Klingbeil, and Martin G. Klingbeil)

111

KLINGBEIL, Martin. **Yahew fighting from heaven: *god as warrior and as god of heaven in the hebrew psalter and ancient near eastern iconography***. Fribourg: Univeristy Press Fribourg Switzerlan Vandenhoeck and Ruprecht Gottingen, 1999.

LEMON, Joel M. **Yahweh's winged form in the psalms: exploring congruent iconography and texts**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. (*Orbis biblicus et orientalis*. v. 242).

MACKY, P. W. **The centrality of metaphors to biblical thought: a method for interpreting the Bible**. New York: The Edwin Mellen Press, 1990.

MAIER , Walter A. ***Aserah: extrabiblical evidence***. **Harvard Semitic Monographs**. v. 37. Atlanta: Scholars Press, 1986.

MALDONADO, Jorge. **A família nos tempos bíblicos, casamento e família: uma abordagem bíblica e teológica.** Viçosa: Ultimato, 2003.

MCGRATH, Allister E. **Science and religion: an introduction.** Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

NAKHAI, Beth Alpert. **Archaeology and the Religions of Canaan and Israel.** Boston: Schools of Oriental Research. 2001.

NICHOL, Francis. **The seventh-day adventist bible commentary: Psalms.** v. 3. Silver Spring: Review and Herald Publishing Association, 1978.

PRITCHARD, James Bennett. **The ancient near east an anthology of texts and pictures.** 3 ed. with supplement. Princeton: Princeton University Press, 1969.

112 RICOEUR, Paul. **The rule of Metaphor.** London: Routledges Classics, 2003

RYKEN, Leland L. **Metaphor in the Psalms: christianity and literature** 31.3: 9-29. 1982

SCHLOEN, David J. The house of the father as fact and symbol: patrimonialism in ugarit and the ancient near east. In: **Studies in the Archaeology and History of the Levant 2**, Winona Lake: Eisenbrauns, 2001.

STAGER, Lawrence; KING, Philip. **Life in Biblical Israel.** London: Westminster John Knox Press, 2007.

TASKER, David R. **The fatherhood of God: an exegetical study from the Hebrew scriptures.** Berrien Springs: Andrews University, 2002.

TERRIEN, Samuel. **Till The Heart Sings: A Biblical Theology Of Manhood And Womanhood,** Fortress Press, 2004.

TRIBBLE, Phyllis. Feminist hermeneutics and biblical studies. **Christian Century**. Feb. p. 3-10, 1982.

VEEN, Peter van der; THEIS, Christoffer, GORG, Manfred. Israel in canaan (long) before pharaoh merenptah?: a fresh look at Berlin statue pedestal relief 216871 **Journal of Ancient Egyptian Interconnections**. v. 2, n. 4, p. 15-25, 2010.

VELDHUIS, Niek. How the biblical canon began: working models and open questions. In **Homer, the Bible, and beyond: literary and religious canons in the ancient world**. Leiden: Brill, 2003.

WALTON, John H. **Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible**. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

WHITE, Ellen G. **The Great Controversy Between Christ And Satan: conflict of the ages**. Oakland: Pacific Press Publishing Association, 1911. (*Great Controversy*. v. 5)

113

Enviado 12/05/14

Aceito 12/06/14

ORDINATION AND THE BOUNDARIES OF BIBLICAL THEOLOGY

Ordenação e os Limites da Teologia Bíblica

Eliezer Gonzalez'

ABSTRACT

There have been few serious attempts to develop theologies of ordination. This essay considers whether ordination lies within or outside the boundaries of Biblical theology. It analyses the topic of ordination from the perspective of Biblical theology. This essay demonstrates that it is not possible to argue for our contemporary concept of ordination from the Old Testament, that the Old Testament concepts of priesthood do not transfer to the New Testament (unless one adopts a sacramental theology), and that the term and the concept of ordination do not appear in the New Testament at all as we might recognize them in our contemporary setting. While arguments may be made for ordination from administrative necessity, tradition, and other theological systems, ordination must be understood as lying entirely outside the boundaries of Biblical theology.

KEYWORDS: ORDINATION; BIBLICAL THEOLOGY; PRIESTHOOD; SACRAMENTAL THEOLOGY; NEW TESTAMENT.

RESUMO

Houve poucas tentativas sérias para desenvolver teologias da ordenação. Este ensaio considera se a ordenação encontra-se dentro ou fora dos limites da teologia bíblica. Ele analisa o tema da ordenação a partir da perspectiva da teologia bíblica. Este ensaio demonstra que não é possível argumentar para o nosso conceito contemporâneo de ordenação do Antigo Testamento, que os conceitos do Antigo Testamento de sacerdócio não transferem para o Novo Testamento (a menos que se adota uma teologia sacramental), e que o termo e o conceito de ordenação não aparecem no Novo Testamento a todos como podemos reconhecê-los em nosso ambiente contemporâneo. Embora os argumentos podem ser feitas para a ordenação da necessidade administrativa, tradição, e outros sistemas teológicos, a ordenação deve ser entendida como inteiramente situada fora dos limites da teologia bíblica.

PALAVRAS-CHAVE: ORDINATION, BIBLICAL THEOLOGY, PRIESTHOOD, SACRAMENTAL THEOLOGY, NEW TESTAMENT

¹ Eliezer Gonzalez has a PhD in Early Christian History, an MA degree in Theology, and an MA in Early Christian and Jewish Studies. He is an Honorary Associate at Macquarie University in Sydney, Australia, and publishes regularly in academic and popular publications.

INTRODUCTION

The issue of ordination fundamentally underlies the question of the ordination of women. Within the Christian community, the ordination of women has often been discussed without an appreciation of what ordination is and its relation to Biblical theology. Therefore, this chapter focuses on the issue of ordination itself. How well does the idea and the practice of ordination fit within the boundaries of Biblical theology? This chapter attempts to answer this basic question by evaluating the foundations of our contemporary understanding of ordination through the Old and New Testaments, with particular reference to the perspectives of the Seventh-day Adventist Church.

WHAT IS ORDINATION?

Different Christian traditions understand ordination differently; however most Christians usually think first of ordination as a ceremony. This is correct; however, we must not stop here, since it is the *purpose* of the ceremony that is most important. The ceremony of ordination has two basic functions across the breadth of Christianity: to confer a position within a community and to confer sacral power to a person.² Both these two functions have been covered by the concept of ordination since its very introduction into Christian vocabulary although different Christian communities have variously emphasized one or the other at different times throughout history.

From the earliest use of the word *ordination* within the Christian communities, the sacral power of ordination has been largely and traditionally understood to be “sacramental” in

² Yves Congar, “My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries,” *TJ* 32 (1972): 180.

nature.³ This means that the rituals involved in ordination are themselves considered to be intrinsically effective in allowing the power of God to work for the benefit of the believer.⁴ An important aspect of the effectiveness of these rituals is the “ordained” status of the person administering them. Although certain functions in churches are typically restricted to ordained people, many Protestants, including Seventh-day Adventists, would disagree with the sacramental nature of ordination.

Ordination is a topic that has previously not received much attention in the publications of the Seventh-day Adventist Church. It is not mentioned in the Fundamental Beliefs of the Church, and although the *Seventh-day Adventist Church Manual* refers to the sacredness of ordination, it does not define ordination and provides no theological basis for it.⁵

WHAT IS BIBLICAL THEOLOGY AND WHAT ARE ITS BOUNDARIES?

Biblical theology is a theological approach that takes a high view of inspiration, and gives Scripture priority over all else.⁶ In Biblical theology, the focus is on God’s progressive revelation as presented in the Bible and, more specifically, on

3 On sacramental theology in general, see Darius Jankiewicz, “Sacramental Theology and Ecclesiastical Authority,” *AUSS* 42.2 (2004), 361–382.

4 The concept of the sacraments and of sacramental theology is, of course, predominantly a Catholic understanding, both Roman and Orthodox. Illustrating this view, Paul Haffner, in *Sacramental Mystery*, stated that “God guarantees [the sacraments] by an intrinsic objective efficacy, *ex opere operato*, which is also a special work of the Holy Spirit.” Paul Haffner, *The Sacramental Mystery* (Leominster: Gracewing, 1999), 12.

5 *The Seventh-day Adventist Church Manual*, 18th ed. (The Secretariat, General Conference of Seventh-day Adventists, 2010), 156, 160. See also Norman R. Gully, *Systematic Theology: God As Trinity* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2011), 77, which refers to it as a “sacred rite.” See also the *SDA Manual for Ministers* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1964), 16–33; *Seventh-day Adventists Believe: A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines* (Washington, D.C.: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988), 146.

6 Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1948), 11–12, 17. Beale’s definition of “Biblical theology” is “the exhibition of the organic progress of supernatural revelation in its historic continuity and multiformity.” (G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New* [Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2011], 9).

the development of particular themes or subjects throughout redemption history.⁷ Beale therefore refers to Biblical theology as focusing on the “storyline” of Scripture.⁸ In this light, Scripture is understood as both pointing forward to specific fulfillments while also referring back to contexts that foreshadow these fulfillments and help us to understand them.⁹ Because of Biblical theology’s high view of Scripture, as well as its emphasis on the Great Controversy narrative,¹⁰ the Seventh-day Adventist Church has always particularly valued the contributions of this approach to theology. The key elements that define the boundaries of Biblical theology are that it: gives priority to the Bible above all other criteria in establishing theological, moral, and ecclesiastical norms, is centered on Christ as the focus of redemption history,¹¹ establishes a continuity between the Old and New Testaments through Christ,¹² and it considers themes and subjects in light of the entirety of the progressive revelation of redemption history.¹³

ORDINATION AND THE OLD TESTAMENT

The English words *ordain* and *ordination*, particularly in the King James Version, are used to translate a great number of both Hebrew and Greek words that can have a wide variety of meanings. This makes it easy to think that *ordination* is a Biblical

7 Vos, *Biblical Theology*, 17.

8 Beale, *Unfolding*, 6, 29.

9 Beale, 3, *Unfolding*, 6; also Vos, 17. See, for example, Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (ed. R. Ö. Zorn; trans. H. de Jongste; Presbyterian and Reformed Publishing Company: Philadelphia, 1962), xi, xxviii. Biblical theology is complemented by systematic theology, which emphasizes logical analysis. Vos, *Biblical Theology*, v, observes that “Biblical Theology occupies a position between Exegesis and Systematic Theology in the encyclopedia of theological disciplines. It differs from Systematic Theology, not in being more Biblical, or adhering more closely to the truths of the Scriptures, but in that its principle of organizing the Biblical material is historical rather than logical.”

10 Fundamental Beliefs Nos. 1 and 12, *Church Manual*, 95–135.

11 See Norman R. Gulley, *Systematic Theology: God As Trinity* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Seminary Press, 2011), 276–277.

12 See Col. 1:15; Heb. 1:1–3; John 17:25–26; and John 14:9.

13 See Vos, *Biblical Theology*, 17.

word. However, *ordain* and *ordination* as they are used today have no direct or close equivalent in the Biblical languages. It is the translators of the King James Version who may be largely responsible for the connotations of these words in the English-speaking Christian world today. Even so, it is surprising to realize that the English word *ordain* is only used once in the entire first five books of the Bible in the King James Version. This is in Num. 28:6, with specific reference to a burnt offering *ordained* [ashah (אָשָׁה = do, make)] by God.

Four other possible examples of ordination may be found in the Old Testament: the appointment of Aaron and his sons to the priesthood,¹⁴ the appointment of the Levites,¹⁵ the appointment of the seventy elders (Num. 11:25), and the appointment of Joshua as Moses' successor (Num. 27:15–18). The issue with these passages in terms of the contemporary understanding of ordination is that they do not reflect a standard manner of proceeding to effect an appointment; for example, some cases specify the laying on of hands, but others do not. The fact that there is no conception of these appointments into various roles as belonging to the same category is demonstrated in the absence of any consistency in the Hebrew words that are used to refer to them.

What we do find in the above examples, as well as throughout the Old Testament, are some general principles—the principle of God's selectivity (God selects people), the principle of God's call (God selects people, and he calls them), the principle of service (God selects people, and he calls them to serve), and the principle of community (God calls people, and he calls them to serve within the context of a community), which implies order and organization. However, these principles cannot be used by themselves to constitute a Biblical theology of ordination because they apply generically to all who serve God in any capacity, and they neither demonstrate nor require a particular form of ceremony that confers a position in the

14 In Exodus 28:41, where God uses three verbs in relation to the appointment of Aaron and his sons to the priesthood: *mashakh* (מָשַׁח = anoint), *male* (מָלַע = accomplish, confirm, consecrate), and *kadash* (קָדַשׁ = make clean, appoint, sanctify). The ritual associated with their appointment is described in Ex. 29 and Lev. 8 and 9.

15 Num. 1:50. Here, the word *paqad* (פָּקַד = appoint, charge, commit) is used. See also Num. 8:10.

church, or sacral power to a person.

In the Old Testament, apart from priesthood, there is no general command, no consistent model, nor even a coherent terminology for how God’s people are to appoint others into roles to which they have been called by God. The prophets are a case in point; Elisha was appointed by having Elijah’s mantle thrown onto him. Apart from the Levitical priesthood, the Old Testament does not provide any other potential model on which to base a Biblical theology of ordination.

THE OLD AND NEW TESTAMENTS: PROMISE AND FULFILLMENT

120

The Scriptures demonstrate that God has progressively revealed his will to his people within the context of their particular position in the timeline of salvation history. As a result, there are truths that are clearly revealed in the New Testament, but which could only be understood in the Old through the use of foreshadowing and symbols to point to what was to come.

According to Heb. 9:23–24, the Old Testament priestly service was a “type” of the saving priesthood of Jesus Christ, the “high priest of the good things that have come.”¹⁶ Paul declared that the Old Testament sacrifices and observances were “a shadow of the things to come, but the substance belongs to Christ.”¹⁷ As a “shadow” (σκία, Heb 10:1a), the earthly sanctuary/temple cult was never intended to be “the true form of these realities” (Heb 10:1a). Now, however, the heavenly things, which fulfill the “examples” and the shadows, are made manifest by Jesus who, in his “more excellent ministry,”¹⁸ is the mediator of a “new”¹⁹ and

¹⁶ Heb. 9:11. For the use of the word *typos* (τύπος = a stamp or model, see Rom. 5:14. For the use of the corresponding word *antitypos* (ἀντίτυπος = representative, figure, literally antitype, see Heb. 9:24 and 1 Pet. 3:21; 10. See also Heb. 9:23 and 8:13. In Col. 2:17 and Heb. 8:5, some aspects of the Mosaic system are called a *skia* (σκία = shadow) of what was to come. In Heb. 9:9, the word *parabolē* (παραβολή = similitude, figure, parable) is used for elements of the tabernacle service.

¹⁷ Col. 2:17; cf. Heb. 8:5.

¹⁸ Heb. 8:6.

¹⁹ Heb. 8:8, 13.

“better covenant.”²⁰

Not only does the New Testament teach that the Levitical priesthood and its earthly priestly service are fulfilled by the true heavenly priestly ministry of Jesus in heaven, but because of this heavenly ministry, the Old Testament priestly cult also has an *earthly* fulfillment. However, this earthly fulfillment does not consist in a continuation or a modified version of the Levitical priesthood. Paul clearly applies the cultic language of the earthly sanctuary and temple to the entire *community* of believers rather than to the temple and its cult. It is for this reason that he asks, “Do you not know that you are God’s temple and that God’s Spirit dwells in you?”²¹

The New Testament calls all believers to be a “holy priesthood, to offer spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ” (1 Pet 2:5–9). This is not because believers have any role in the mediatorial or atoning ministry, which belongs to Jesus alone, but rather because the Holy Spirit is given to each believer, and because in response to the “mercies of God” (Rom 12:1a), they are to offer themselves completely to be used by God “as a living sacrifice, holy and acceptable to God, which is your spiritual worship.” (Rom 12:1b). For this reason, Raoul Dederen observes that the Christian life is “by definition a priesthood, a ministry performed in response to God’s call addressed to all sinners,” which “means... every believer has free and direct access to God without the necessity of a priest or mediator.”²²

As such, the Holy Spirit is given in equal measure to all members of the Body of Christ, so that in 1 Cor. 12:4–6, the differences are not in source, degree, quality, or holiness; rather, the differences are in the nature of gifts and, more specifically, in their functions.²³ The Holy Spirit is not given on the basis of appointment to specific positions within the body; he is given to equip believers for different ministries, and the gifts through

²⁰ Heb. 8:6.

²¹ 1 Cor. 3:16. Also, 2 Cor. 6:14–7:1; 1 Cor. 6:19–20; 9:13–14; and 2 Cor. 6:14–7:1. See also Newton, 54–55, 74–78; and Walker, 119–122. (M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* [Cambridge: Cambridge University Press, 1985]; P. W. L. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* [Grand Rapids: Eerdmans, 1996]).

²² Raoul Dederen, “A Theology of Ordination,” *Ministry Magazine* (Feb. 1978). Note that articles from *Ministry Magazine* have been sourced from <http://www.ministrymagazine.org/archive>. Page numbers are not available for these archived articles.

²³ See also Eph. 4:4–10; 16.

which believers are equipped for service are all of equal honor (1 Cor 12:24–25). God has therefore arranged his church so that in it there are to be no distinctions in terms of honor; any distinctions exist merely in relation to the functions performed through the gifts that God has given. For this reason, Bradford remarks that “[a]nything that smacks of exclusivity, of special class, of privilege that comes by initiation (ordination) must be demolished with the truth and reality of the gospel.”²⁴

Within this framework, in the church “all things should be done decently and in order,”²⁵ and the church should therefore have its appointed leaders.²⁶ This leadership is to be based on the selection and calling of God, supported by the confirmation of the people, and not on a higher or liminal status of holiness.²⁷ For this reason, the use of spiritual gifts in the New Testament is not restricted to those holding specific “positions” in the church.²⁸ There are no Biblical restrictions mentioned concerning the performance of New Testament rituals of baptism or of the sharing of the Lord’s Supper on the basis of positions held in the church.²⁹

122

Since neither the physical forms of the Old Testament cult nor those of the Levitical priesthood, which administered them, are transferred to the New Testament, it is not possible to use the Old Testament priesthood to argue for ordination in the New Testament church today. The Old Testament cult and its priesthood all pointed to the coming and the work of the person of Jesus; to his one-time, all-atoning sacrifice; and to his ministry for sin in the heavenly sanctuary. Attempting to base a theology of ordination today on the Old Testament priesthood results in a denial of the traditional Seventh-day Adventist understanding of the New Testament teachings about

24 Charles E. Bradford, “An Emphasis on Ministry: Is Ordination for Honor or for Service?,” *AR*, May 1995, 10.

25 1 Cor. 14:40. See also 1 Cor. 12:27–29 and Eph. 4:11–12.

26 Heb. 13:7.

27 1 Cor. 6:19; Rom. 12:1.

28 1 Cor. 12:4–6, 11; Eph. 4:7–13.

29 Although the church may legitimately make rules to regulate its functioning, which may perhaps come under the authority conferred upon it by Christ (Matt. 16:19), the remarks on Biblical theology made here are limited strictly to Biblical teachings and practices. In this vein, Dederen, “Theology of Ordination,” does remark that the manner in which the Adventist Church restricts the administration of the Lord’s Supper to ordained persons is “a matter of order, not a sacramental matter.” See also Nancy Vyhmeister, “Ordination in the New Testament?” *Ministry Magazine*, May 2002.

the atonement (soteriology), the church (ecclesiology), and the Holy Spirit (pneumatology). Each one of these teachings is fundamental to the Biblical understanding of the Seventh-day Adventist Church.³⁰

Other Christian traditions understand things differently. The ideas of a sacramental priesthood and a sacramental theology are an important part of the Roman Catholic tradition, and it is specifically from this paradigm that both the conceptual model and the word *ordination* originate.³¹ This statement is also true for significant sections of Protestantism to the extent that ordination is understood to confer spiritual power not available to the laity and to restrict certain ecclesiastical functions only to ordained people.

For example, the Vatican's Congregation of the Clergy explains that the church's liturgy "sees in this Old Testament priesthood a prefiguring of the New Covenant's ordained ministry."³² Furthermore, the ordained clergy and the offering of the Eucharist are inextricably bound together in the Roman Catholic tradition, so that as the Congregation of the Clergy again states, "the Eucharistic sacrifice has an absolute need for the ministerial priesthood" because it is the "ministerial priesthood that fulfills the eucharistic sacrifice in *persona Christi*, and offers it to God."³³

This understanding of ordination clearly fits outside the boundaries of Biblical theology. To see ordination in this way requires a different understanding of the role of divine revelation and tradition in relation to the church compared to that which many Protestants would hold. So, if we cannot find our contemporary idea of ordination in the Old Testament, can

30 See Fundamental Beliefs 5 and 12 (*Church Manual*, 157, 160.)

31 The earliest uses of the word "ordination" within the writings of Christianity appear within an ecclesiastical and specifically sacramental context in the writings of Tertullian (c.160–c.225 A.D.), who was the first Christian writer to use the Latin word *ordo* in this sense, in *Against Marcion*, 4.5.2. This concept was theologically developed further by Cyprian of Carthage in his important treatise, "On the Unity of the Church" (251 A.D.).

32 Congregation of the Clergy, *The Priesthood of the Old Covenant*. n.p. [cited 6 March 2013]. Online: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_24111998_pandold_en.html

33 Congregation of the Clergy, *La Eucaristía y el Sacerdote (The Eucharist and the Priest)*. n.p. [cited 6 March 2013]. Online: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20030613_priest-eucharist_sp.html, quoting *Lumen gentium* 10. This document has not been released in English, and this is my own translation from Spanish.

we find it in the New Testament?

ORDINATION AND THE NEW TESTAMENT

While the New Testament refers to apostles, elders, prophets, deacons, evangelists, pastors, teachers, and overseers, it never refers to any of these generic roles as belonging to a category that has been set apart from other believers by ordination. In fact, an equivalent word for *ordain*, in the contemporary sense of setting apart for ministry, does not appear in the New Testament at all.

124

An important Greek word that is used in the New Testament in connection with the appointment to roles within the New Testament church is *cheirotoneo* (χειροτονέω = stretch out the hand). This word is important because it has to do with the action of the hand in relation to appointments to church office. However, it is also important to understand that this word does not have the sense of “laying on of hands.” Rather, it literally means to stretch out the hand,³⁴ primarily in the sense of raising the hand to express agreement in a vote.³⁵ This word appears in Acts 14:23 (ordained elders); 2 Tim. 4:22 (Timothy ordained as a bishop) and Titus 3:15 (Titus ordained as a bishop).³⁶

In each of these cases in the King James Version, the word is translated as *ordained*. However, it is important to note that at the time of the writing of the New Testament, the word carried no particular connotations of a special ceremony or status. Neither did it have any particular religious connotations. The word could be well translated as “elected,” “selected,” or “appointed.” This has been almost uniformly recognized in modern translations

³⁴ “χειροτονέω,” H. G. Liddell, R. Scott, and H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, 8th ed. (New York: Harper and Bros., 1897), 1721.

³⁵ Bernhard Lohse, “χείρ,” *TDNT* 9: 424–437 at 437; *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel and G. Friedrich; trans. G. W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976), 10 vols.

³⁶ See also 2 Cor. 8:10, in which the translators of the KJV translate the same word as “chosen,” apparently simply because it is not mentioned in the text in connection with any particular office.

of the New Testament. These texts therefore cannot be used to support the idea that there is any particular *Biblical* ceremony to acknowledge a call to the ministry or to appoint people to specific roles within the church.

Another word used in connection with the idea of ordination is *kaqistemi* (καθίστημι = put in place).³⁷ This word is used seven times in the gospels, notably in the parables, in the simple sense of giving someone a responsibility.³⁸ In the rest of the New Testament, the word is used 14 times, with the same generic meaning. Therefore, although in Acts 6:3 the word is used in the sense of *appointing*³⁹ the seven, in the very next chapter it is also used in the sense of Pharaoh *making*⁴⁰ Joseph governor of Egypt, and in the complaint of the Israelites to Moses, “Who made thee a ruler and a judge?”⁴¹ καθίστημι is used in the book of Hebrews to refer to the appointment of the High Priest in the Levitical system.⁴² However, of the 21 times that καθίστημι is used in the New Testament, there are only two verses, Acts 6:3 and Titus 1:15, in which it is used in a sense that we would recognize as having to do with the structure of the early church.

In spite of the tendency of the translators of the King James Version to translate various Greek words as “ordain,” Titus 1:15 is the only verse in the entire New Testament where καθίστημι is translated in this way (“ordain elders in every city, as I had appointed thee”). An analysis of how the word is used in the New Testament provides no reason to believe that it denoted any specific ceremony in particular or even that it had any specific use in relation to the appointment of people to any specific office in the New Testament church. Not only is the idea of laying on of hands *not* particularly attached to this word,⁴³ but neither does it appear to carry any particularly religious connotations. Therefore, in the passages in which this word appears in the New Testament, we cannot find the modern concept of ordination as

37 Albrecht Oepke, “καθίστημι, ἀκαταστασία, ἀκατάστατος,” *TDNT* 3: 444.

38 Matt. 24:45, 47; 25:21, 23; Luke 12:14, 42, 44.

39 KJV.

40 Acts 7:10; KJV.

41 Acts 7:35; KJV. See also v. 27.

42 See Heb. 5:1; 7:28; 8:3.

43 The word καθίστημι only appears in the context of laying on of hands once in the New Testament in Acts 6:3; cv. v.6.

a discrete ritual by which people are appointed to positions in the church.

A significant reference to hand-laying is seen in 1 Tim. 5:22. However, as Robinson noted, “[u]nfortunately what is meant by the gesture is not unclear, leaving a number of possible usages open for interpretation, including healing, blessing, ‘ordination,’ conferral of the Spirit, restoration of penitents, or sacrificial handlaying.”⁴⁴ The fact that the laying on of hands is overwhelmingly used in the New Testament to refer to the giving of general blessings and healings would also lead us to understand this passage in this way. However, the context of this passage has to do with elders, sin, and church leadership, so that the laying on of hands in the particular context of appointment to church office is feasible in this passage. However, even if this passage is understood to refer to appointment to church office, this is not necessarily related to contemporary notions of ordination; in this case, it merely provides one of the only two instances in the New Testament where the word *epitithemi* (ἐπιτίθημι = put on, lay on) is specifically associated with the appointment to a role within the church.

126

Still, the reality is that the Greek words often referring to ordination are merely generic words with a broad range of applications in the New Testament. If there is no specific language in the New Testament for ordination as we understand it, then can we at least find the idea of laying hands on people to appoint them to church office in the New Testament?

What we do find is that the practice of laying on of hands was very generic in concept and practice. In the New Testament, the laying on of hands is simply a form of generic blessing, as in the Old Testament. The New Testament does not particularly differentiate between laying hands on children (Matt 19:13), laying hands as part of the act of healing,⁴⁵ having the whole church lay hands to bless evangelists before a missionary journey (Acts 13:2–3), laying hands when receiving a spiritual

⁴⁴ Clayton David Robinson, “The Laying on of Hands, with Special Reference to the Reception of the Holy Spirit in the New Testament” (Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, School of Theology, 2008), 191.

⁴⁵ For example, Mark 6:5 and Acts 9:12. In most cases, in the New Testament, laying on of hands is for the purpose of healing.

gift,⁴⁶ or laying hands as part of a blessing for people appointed to roles in the church (Acts 6:6). In fact, and perhaps surprisingly, this latter passage (Acts 6:6), which deals with the appointment of the seven men chosen “to serve tables,” (Acts 6:2–3)⁴⁷ is the only clear reference in the New Testament to the laying on of hands in connection with something that we might recognize as ordination.⁴⁸

We have mentioned Acts 13:2–3 above as referring to the laying on of hands in the context of a missionary journey; this passage is also interesting because it uses the concept of being “set apart” (*aforiz* [ἀφορίζω = separate]),⁴⁹ which is a phrase that is today used in the vernacular to refer to formal ordination to the gospel ministry. In this passage, the Holy Spirit asks the church to “set apart for me Barnabas and Saul for the work to which I have called them” (v.2). This work was the evangelization of the Gentiles, for which, after the laying on of hands, they are “sent out by the Holy Spirit” (v.4).

It is significant that Paul himself uses the term ἀφορίζω to refer to his apostolic calling, notably in Rom. 1:1: “Paul, a servant of Christ Jesus, called to be an apostle, set apart for the gospel of God.” When was Paul set apart? Although he was specifically set apart for his missionary journey in Acts 13:2–3. More importantly for Paul, in Gal. 1:15, he refers to having been set apart (ἀφορίζω) from his mother’s womb.

It is significant that in 2 Cor. 6:17, Paul uses the same word in quoting from the Greek New Testament (the Septuagint) of Isa. 52:11: “go ye out from the midst of her; separate [ἀφορίζω] yourselves, ye that bear the vessels of the Lord.”⁵⁰ In its original context, the subject here is clearly the Levitical priesthood (“you who bear the vessels of the LORD.” However, Paul quotes this passage in the context of broadening the meaning of the priesthood to the entire church, “the temple of the living God” (2 Cor 6:16). Therefore, while Paul has been set apart for ministry,

46 1 Tim. 4:14. See also 2 Tim. 1:6. With regard to this latter verse, see Paul F. Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West* (New York: Pueblo, 1990), 33.

47 Interestingly, the New Testament itself never refers to Stephen or the seven as “deacons,” although Paul specifically refers to the “office of a deacon [διακονέω]” (1 Tim. 3:10, 13).

48 To this, some may add 1 Tim. 5:22, as discussed above, although the reference here is not necessarily clear.

49 v.2, ESV.

50 LXX, ed. Rahlfs; trans. Brenton. (Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta*, Editio altera by Robert Hanhart [Stuttgart: Bibelgesellschaft, 2006]).

so too has every member of the “temple of the living God.” There is no sense of exclusivity in the New Testament idea of having been set apart, except in the differentiation of each ministry. Therefore, the idea of having been set apart cannot be restricted to any particular church office.

Furthermore, with regard to Acts 13:3, we should note that this blessing did not inaugurate Paul’s ministry because Paul and Barnabas had already been involved in ministry for quite some time.⁵¹ Furthermore, this was not the first time that Paul had had hands laid on him.⁵² Additionally, in Acts 13:3, it is not the elders who laid hands on Paul and Barnabas; rather, the subject of this action appears to be the whole of the church.⁵³ For all of these reasons, we cannot see in this passage a generic appointment to preach the gospel ministry; it is rather a specific formal recognition and blessing by the church of God’s calling of Saul and Barnabas to undertake their missionary journey to the Gentiles. It is best paralleled by those instances in the New Testament where the laying on of hands is associated with the reception of the Holy Spirit and of specific spiritual gifts. It is not an appointment to a church office nor an appointment to preach the gospel in any general sense.

128

Instead of being especially associated with appointment to a church office, the laying on of hands is particularly associated in the New Testament with the reception of the Holy Spirit⁵⁴ and with baptism (Acts 19:5–6). Also, the only reference to anointing with oil in the New Testament is in connection with healing in James 5:14; it is never mentioned in connection with appointment to a church office.

On the basis of the New Testament evidence alone, we cannot maintain that “[i]n the New Testament times ordination was a simple service of dedication in which the ministers of the church laid their hands on the one chosen.”⁵⁵ To maintain this is to rely on two verses alone: Acts 13:3 and Acts 6:6. The former does not specifically refer to a ceremony of ordination to the gospel ministry as we understand it today, which leaves us

51 See Acts 9:19–29 and 12:25

52 See Acts 9:17.

53 See v. 1 and the pronouns in vv. 2–3.

54 Acts 8:17; 19:6.

55 Bradford, 9.

with only one verse: Acts 6:6. Beyond this, the New Testament provides us with no hint of anything we might recognize as ordination in our contemporary setting.

The Bible provides evidence that the New Testament church designated certain offices for the proper administration of the church, although these do not necessarily correspond with our own contemporary church roles. Moreover, the church filled these offices with suitable people. Beyond this, there is scant evidence of a consistent understanding or practice that may be used as a model. In this regard, David Power, a Roman Catholic sacramental theologian, deals fairly with the evidence when he observes that as far as the New Testament is concerned, “[t]he general impression is that ministry is wide-ranging, that it comes from the power of the Spirit, and that it goes with membership in the community rather than being the result of any particular commission.”⁵⁶ Neither the concept nor practice of ordination as it is understood in contemporary Christianity may be derived from the New Testament.

CAN ORDINATION BE MADE TO FIT INTO BIBLICAL THEOLOGY?

The discussion so far leads us inevitably to the conclusion that ordination lies outside the boundaries of Biblical theology. So, what happens when we try to force ordination within the bounds of Biblical theology? To answer this question, an examination of some theologies of ordination is required. The Roman Catholic Church has a very clear theology of ordination, which is sacramental in nature, as has been noted earlier.⁵⁷ In Protestant Christianity, on the other hand, theologies of ordination are much fewer and less comprehensive in nature.

An example of a serious attempt to develop a theology of

⁵⁶ David N. Power, “Order,” in *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (ed. Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin: Vol. 2; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2011), 294.

⁵⁷ *Ibid.*, specifically 567–582.

ordination within the Protestant tradition is Thomas Dozeman's *Holiness and Ministry*.⁵⁸ As is usually the case in theologies of ordination, Dozeman's theology is fundamentally sacramental in nature, affirming that, "[o]rdination for ministry allows for the safe transfer of the sacred to the profane world of humans. The ordained must undergo a rite of passage to achieve a liminal status of those who are able to bridge the gap between the sacred and the profane."⁵⁹ Dozeman's theology is firmly grounded in the Old Testament.⁶⁰ Dozeman accordingly refers to "the theology of holiness and ordination in the book of Deuteronomy and in the priestly literature" as the "foundation for the ordination to the word and the sacrament in Christian tradition."⁶¹

Ultimately, Dozeman considers that Biblical theology of ordination requires "a broad view of biblical authority," in which the Old Testament Scriptures "provide a framework for theological reflection."⁶² The question is whether even Dozeman's broad view of Biblical authority is a sufficient basis for Biblical theology. Dozeman answers his own implied question, admitting that "scripture alone is inadequate for constructing a contemporary theology of holiness and ordination... [and] the identity of the clergy" and that what is required for such theology is "the post-biblical theological reflection of the church universal."⁶³ In this way, Dozeman ultimately betrays and undermines the subtitle of his monograph, *A Biblical Theology of Ordination*.

For the purposes of this study, the value of Dozeman's work lies in the fact that it reveals the theological assumptions that often implicitly underlie many discussions of ordination. These assumptions result in a theological approach, reflected in many ways within Protestantism, that tends to be, to a lesser or greater degree, sacramental in nature. This kind of theology ultimately conflicts with traditional Protestant understandings, as well as the Seventh-day Adventist understanding of the teachings of the Bible, including those on the nature of God,

⁵⁸ Thomas B. Dozeman, *Holiness and Ministry: A Biblical Theology of Ordination* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008), 32, 35.

⁵⁹ *Ibid.*, 32.

⁶⁰ *Ibid.*, 35.

⁶¹ Dozeman, *Holiness and Ministry*, 104.

⁶² *Ibid.*, 119.

⁶³ *Ibid.*

the atonement, the heavenly priesthood of Jesus Christ in the heavenly sanctuary,⁶⁴ the nature of the church, and the work of the Holy Spirit. Fundamentally, not only does ordination not fit, but it also cannot be forced to fit within the boundaries of Biblical theology.

CONCLUSION

God established his church, he selects people to serve him, and then he calls them. It is the Holy Spirit who is responsible for equipping and appointing people for specific ministries and roles within the church, and his dispositions are to be acknowledged by the church. Jesus Christ, through his Spirit, provides all that is necessary for the harmonious working of the Body of Christ. Ordination is neither a Biblical word; nor is it, as traditionally understood, a Biblical concept. Ordination necessarily stands outside the boundaries of Biblical theology.

BIBLIOGRAPHY

BEALE G. K. **A New Testament biblical theology: the unfolding of the old testament in the new.** Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

BRADFORD, Charles E. An emphasis on ministry: is ordination for honor or for service? **Adventist Review**, Washington, May, 10, 1995.

BRADSHAW, Paul F. **Ordination rites of the ancient churches of east and west.** New York: Pueblo, 1990.

⁶⁴ Bradford, "Ordination," 9, recognized this same point: "Any attempt to resurrect the office of priest is to obscure the ministry of Jesus, the one and only High Priest."

.....

CONGAR, Yves. My path-findings in the theology of laity and ministries. **The Jurist** 32. Le Saulchoir, 1972.

CONGREGATION OF THE CLERGY. **La Eucaristía y el Sacerdote**. 6 March 2013]. Available <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20030613_priest-eucharist_sp.html> , accessed 06 jul 2014. (quoting *Lumen gentium* 10. This document has not been released in English, and this is my own translation from Spanish).

_____. **The priesthood of the old covenant**. 06 March 2013. Available <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_24111998_pandold_en.html> accessed 06 jul 2014.

DEDEREN, Raoul. A theology of ordination. **Ministry Magazine**, Washington, Feb, 24K-24O, 1978. available <<https://www.ministrymagazine.org/archives/1978/MIN1978-02.pdf>> accessed 06 Jul. 2014.

132 DOZEMAN, Thomas B. **Holiness and ministry**: a biblical theology of ordination. New York: Oxford University Press, 2008.

GENERAL CONFERENCE MINISTERIAL ASSOCIATION. **SDA manual for ministers**. Washington: Review and Herald, 1964.

GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS. **Seventh-day Adventists believe**: a biblical exposition of 27 fundamental doctrines. Washington: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988.

GULLEY, Norman R. **Systematic theology**: God as Trinity. Berrien Springs: Andrews University Press, 2011.

HAFFNER, Paul. **The sacramental mystery**. Leominster: Gracewing, 1999.

JANKIEWICZ, Darius. Sacramental Theology and Ecclesiastical Authority. **Andrews University Seminary Studies**. v. 42, n. 2. Tailevu, 2004.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. **A Greek-English Lexicon**. 8 ed. New York: Harper and Bros., 1897.

LOHSE, Bernhard. **Theological dictionary of the New Testament**. v. 10. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.

NEWTON, M. **The concept of purity at Qumran and in the letters of Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

POWER, David N. **Order in Systematic theology: Roman Catholic Perspectives**. v. 2. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2011

RIDDERBOS Herman. **The coming of the kingdom**. v. xi, xxviii. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1962.

ROBINSON, Clayton David. **The laying on of hands, with special reference to the reception of the holy spirit in the new testament**. 2008. 191. Ph.D. diss. - Fuller Theological Seminary, School of Theology, Pasadena, 2008.

133

THE SECRETARIAT GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS. **The Seventh-day Adventist Church manual**. 18 ed. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2010.

VOS, Geerhardus. **Biblical theology: old and new testaments**. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

VYHMEISTER, Nancy. Ordination in the new testament? **Ministry Magazine**, Washington, May, 24 -27, 2002.

WALKER, P. W. L. **Jesus and the holy city: new testament perspectives on Jerusalem**. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Enviado 12/05/14
Aceito 12/06/14

RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO NOS ESCRITOS DE ELLEN G. WHITE E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O ENSINO DE CIÊNCIAS NA REDE EDUCACIONAL ADVENTISTA

Relationship between Science and Religion in the Writings of Ellen G. White and the Implications for Science Teaching in Adventist Education Network

Wellington Gil Rodrigues¹

Antônia Mariana Barbosa de Cristo²

Jéssica Renata Ponce de Leon Rodrigues³

RESUMO

O presente artigo objetivou a analisar as relações entre ciência e religião nos escritos de Ellen White e as possíveis implicações dessas relações sobre o ensino de ciências praticado pelos professores de ciências adventistas da rede adventista de ensino. Os principais autores que fundamentaram esse trabalho foram Barbour (2004); Douglass (2001) White (1992; 1996; 2004; 2007; 2008). A abordagem da pesquisa foi qualitativa, os dados foram coletados através de uma entrevista semiestruturada, a qual teve como sujeitos sete professores de religião autodeclarada adventistas e que atuam como professores de ciências da rede adventista de ensino na região do recôncavo baiano e em Salvador - Ba. Posteriormente os conteúdos das entrevistas foram transcritos e em seguida submetidos a uma análise de conteúdo. Os resultados demonstraram que as relações entre ciência e religião nos escritos de Ellen G. White tendem a ser ambivalentes apontando em direção a uma relação de harmonia mas também para uma relação de conflito. Os professores demonstraram terem em alta consideração tanto a ciência (quando ela concorda com suas crenças religiosas) como a leitura literal da Bíblia e a interpretação bíblica contida nos escritos de Ellen G. White. Eles tendem a tentar resolver o dilema entre o seu papel de professores de ciência (o que inclui o ensino da teoria evolucionista) e suas crenças religiosas criacionistas através da liberdade desfrutada no seu contexto de trabalho, o qual permite uma discordância e até negação da explicação evolucionista para as origens e também através da utilização da própria ciência para comprovar a perspectiva criacionista por meio da ênfase na complexidade da vida e do universo, o que para

1 Doutorando no Programa de Pós Graduação em Ensino, Filosofia e História da Ciência (UFBA); Professor de Ciência e Religião na Faculdade Adventista da Bahia e Coordenador do Núcleo de Estudos em Ciência e Religião (NECIR). E-mail: wellgil2000@hotmail.com.

2 Pedagoga, Faculdade Adventista da Bahia.

3 Acadêmica do curso de psicologia da Faculdade Adventista da Bahia.

eles aponta não para o acaso e necessidade, mas para o desígnio de um Deus criador todo inteligente e todo poderoso.

PALAVRAS-CHAVE: ENSINO DE CIÊNCIAS. RELIGIÃO. ELLEN G. WHITE. ESCOLA ADVENTISTA.

ABSTRACT

This article aimed to analyze the relationship between science and religion in the writings of Ellen White and the possible implications of these relations on science teaching practiced by Adventist science teachers in the adventist school network. The main authors that supported this work were Barbour (2004), Douglass (2001), White (1992, 1996, 2004, 2007, 2008). The research approach was qualitative, the data were collected through a semistructured interview, which took seven teachers as subjects who work as science teachers in the adventist school network in the region of the reconcavo bahiano and Salvador - Ba. Subsequently the contents of the interviews were transcribed and then subjected to an analysis of content. The results showed that the relationship between science and religion in the writings of Ellen G. White tends to be ambivalent pointing toward a harmonious relationship but also a relationship of conflict. Teachers have shown a high regard both science (when it agrees with your religious beliefs) as a literal reading of the Bible and biblical interpretation contained in the writings of Ellen G. White. They tend to try to resolve the dilemma between the role of science teachers (including the teaching of evolutionary theory) and their religious beliefs (including creationism) through the freedom enjoyed in their work context, which allows a disagreement and even denial of the explanation through the evolutionary theory and also through the use of science itself to prove the creationist perspective by emphasizing the complexity of life and the universe, which points to them not to chance and necessity, but for the design of a creator God all intelligent and almighty.

KEYWORDS: SCIENCE TEACHING. RELIGION. ELLEN G. WHITE. ADVENTIST SCHOOL.

INTRODUÇÃO

Os adventistas do sétimo dia (ASD's) administram hoje a segunda maior rede de escolas particulares confessionais do mundo, eles contam atualmente com 7.804 instituições de ensino – entre escolas faculdades e universidades – e um total de mais de 1.673.828 estudantes e 84.997 professores (IASD, 2011). Essa rede de ensino está em franca expansão no Brasil e mesmo hoje em pleno século XXI ainda estão fortemente comprometidos com uma visão tradicional da interpretação do texto bíblico⁴ o que gera alguns conflitos com a interpretação científica atual especialmente nos temas sobre as origens da vida (evolução x

⁴ Apesar de já surgirem alguns focos de divergência sobre a manutenção da interpretação literal do relato do Gênesis principalmente entre cientista e acadêmicos adventistas no ambiente acadêmicos dos EUA.

criação), idade do planeta Terra e origem do Universo.

E é exatamente aqui que surge a grande pergunta para o educador em ciências que compartilha da perspectiva religiosa adventista, ou seja, como conciliar a perspectiva científica com a sua perspectiva religiosa?

Para muitas religiões, cientistas e professores de ciências religiosos essa pergunta não é de maneira alguma problemática, pois eles já encontraram maneiras de acomodar essas duas perspectivas⁵. No entanto, para os professores de ciências das escolas adventistas essa continua a ser uma pergunta extremamente importante e ela pode ser refeita de uma maneira mais específica da seguinte forma: Como conciliar uma educação que tem por fundamento uma leitura literal do Gênesis com o consenso científico em torno do relato evolucionista o qual fundamenta a versão oficial das origens nos livros didáticos de ciências?

Nesse dilema em que se encontram os professores de ciências da rede adventista o principal fator responsável pela manutenção da visão criacionista na Igreja Adventista e, por conseguinte na rede educacional adventista é a crença de que os escritos de Ellen G. White (EGW) detém o status de inspirados, ou seja, que ela escreveu sob a inspiração de Deus e de que por isso o conteúdo de seus escritos tem a característica de verdadeiros e de servirem de guia para as crenças dos adventistas do sétimo dia e incluindo-se aí suas crenças sobre as origens da humanidade. Entender quem foi EGW, qual a relação que seus escritos de EGW mantêm com a Bíblia, qual a relação entre ciência e religião que transparece em seus escritos, de que modo os professores de ciências da rede adventista compreendem esses escritos e quais as possíveis implicações dessa compreensão sobre o ensino de ciências na rede adventista de ensino, constituem-se nos objetivos deste trabalho de pesquisa.

⁵ Ver o “The Clergy Letter Project” assinado por mais de 10.000 líderes de igrejas cristãs <http://www.theclergyletterproject.org/>.

QUEM FOI ELLEN G. WHITE?⁶

Ellen Gould Harmon nasceu em Portland, Maine (EUA) em 26 de novembro de 1827 em um período muito intenso de efervescência religiosa, ela como muitos outros assistiram e aceitaram a mensagem do advento pregada pelo missionário Guilherme Miller e aguardava confiantemente o retorno de Jesus em 1843/44 e veio a sofrer um amargo desapontamento em 22 de outubro de 1844 quando a tão esperada volta de Jesus à Terra não aconteceu. Após aquilo que ficou conhecido na história do adventismo como o “grande desapontamento” os adventistas começaram a duvidar de sua experiência espiritual anterior e começaram a duvidar e a dispersar. Nesse contexto, Ellen Harmon buscou a Deus em oração e teve a sua primeira visão a qual é relatada na obra *Primeiros Escritos* (pp. 13-20), a partir daí ela passou a viajar e pregar um novo entendimento das profecias que levaram o movimento adventista a aguardar o retorno literal de Cristo à Terra em 1844. Em agosto de 1846 ela se casa com um jovem pregador adventista chamado Tiago White e assume o nome pelo qual ficou conhecida desde então, Ellen G. White. O movimento se organiza em 1863 com o nome de Igreja Adventista do Sétimo Dia, indicando a sua crença no breve retorno de Cristo e também na restauração dos dez mandamentos com uma ênfase especial no sábado bíblico e consequentemente um comprometimento com uma leitura literal das Escrituras Sagradas e especialmente do Gênesis.

Ela veio a falecer em Santa Helena (Califórnia, EUA) em 16 de julho de 1915 deixando para trás um imenso legado de realizações. Os adventistas do sétimo dia creem que Ellen G. White foi uma profetisa e que seus escritos foram inspirados por Deus para guiar o movimento adventista até o cumprimento da promessa do retorno de Cristo. Ela foi uma escritora prolífica e hoje em dia graças às compilações de suas mais de 100.000 páginas escritas, estão disponíveis mais de 100 livros em inglês e 70 livros em português nos quais ela discorre sobre variados tópicos tais

⁶ As informações biográficas aqui apresentadas foram retiradas de sites oficiais da Igreja Adventista: www.centrowhite.org.br; www.whiteestate.org.

Atualmente existem várias tipologias para se abordar a questão das relações entre ciência e religião. A principal delas é a hoje já clássica tipologia quádrupla de Barbour (2000) o qual propõe quatro tipos principais: Conflito, Independência, Diálogo e Integração, onde o *Conflito* implica na existência de uma oposição fundamental entre essas duas grandes matrizes de explicação da realidade. A *Independência* surge como uma possível solução ao conflito, pois interpreta que não há razão para haver conflitos já que ciência e religião têm objetos de estudo (ciência – como; religião – porque) e linguagem diferentes (ciências – linguagem técnica; religião – linguagem emotiva, moral). O *Diálogo* surge nas fronteiras do campo científico com o religioso (ou vice versa), ou seja, nas questões limite, onde a ciência pode chegar, mas não ultrapassar e aí a religião encontra um lugar para trabalhar (Ex. de questões limite: O que é vida? Quando o ser humano está realmente morto? Etc.). E a *Integração* propõe uma parceria mais íntima às vezes remodelando crenças religiosas em função de descobertas científicas (Ex. abandono do fixismo por parte dos criacionistas) ou inspiração e motivação científica por conta de pressupostos religiosos.

140

Por sua vez McGrath (2005, p. 67), apresenta dois modelos principais de relação entre ciência e religião: modelos de confronto e modelos de diálogo. Nos *modelos de confronto* a predominância é a luta e o conflito entre duas religião e ciências naturais. Nesse modelo existem dois grupos principais: por um lado temos os religiosos fundamentalistas que não aceitam a teoria da evolução como explicação legítima para a origem do homem e, por outro lado, os cientistas ateístas que consideram a teoria da evolução como a prova da inexistência de Deus.

Nos *modelos de diálogo* o que é característico é a ausência de qualquer ideia de conflito entre essas duas disciplinas, McGrath (2005, p. 67) apresenta dois tipos de relações dentro dos modelos de diálogo, a *convergência* e a *distinção*. Caracterizando a categoria de convergência entre ciência e religião ele afirma que,

São inúmeros os teólogos cristãos ocidentais que acentuam a ideia de que “toda verdade é verdade de Deus”. Baseados nessa premissa, acolhem com satisfação os avanços e desenvolvimentos da compreensão científica do universo, acomodando-os à fé cristã. Tal atitude exige inevitavelmente ajustes no conteúdo da fé em diversos pontos.

Como exemplo de que ciência e religião são convergentes, McGrath cita a teologia do processo⁷, a qual para ele é “um bom exemplo da forma de um pensamento religioso disposto a adaptar a tradição cristã às descobertas das ciências naturais” (p. 68).

A categoria de *distinção* acentua a divergência em cada uma nas áreas da ciência e religião. McGrath (2005) apresenta como exemplo dessa categoria o pensamento do teólogo Karl Barth⁸ para o qual “as ciências naturais não exercem influência alguma sobre o cristianismo. Não podendo ser utilizadas para apoiar nem para contradizer a fé, uma vez que a ciência e a teologia atuam a partir de pressupostos bastante diferentes” (p. 68). Essa categoria corresponde à categoria da independência na tipologia de Barbour (2004, p. 32-33), o qual usa como exemplo a neo-ortodoxia protestante cujo teórico principal é Karl Barth, a qual

[...] tem defendido uma separação mais explícita entre ciência e religião, procurando recuperar, dos tempos da reforma, a ênfase na centralidade de Cristo e na primazia da revelação, ao mesmo tempo em que aceita inteiramente os resultados da moderna exegese e pesquisa científica bíblica [...] a esfera principal da ação de Deus é a história, e não a natureza. Os cientistas são livres para prosseguir com seu trabalho sem a interferência da teologia e vice-versa, uma vez que seus métodos e objetos de estudos são totalmente diversos.

Portanto compreendemos que existem vários modelos que tentam explicar as relações entre ciência e religião, entretanto entendemos que essa relação é muito complexa e que qualquer modelo proposto ficará aquém da realidade dessa relação, no entanto, utilizaremos esses modelos para tentar entender por aproximação qual é a perspectiva adotada por EGW e posteriormente pelos professores de ciências da rede adventista.

RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

⁷ Derivada da filosofia do processo de Whitehead, a qual busca reformular as concepções religiosas adequando-as a uma visão evolucionista do mundo. (Barbour, 2004)

⁸ Teólogo protestante suíço, conhecido como o criador da teologia dialética do século XX.

NOS ESCRITOS DE EGW

Dado que a rede adventista de ensino está em franco crescimento e que a visão criacionista das origens humanas e a criação recente da Terra conforme apresentados nos escritos de EGW estão em conflito direto com praticamente todas as ciências atuais é importante entender qual é a visão das relações entre ciência e religião em EGW.

A compreensão tradicional dos adventistas do sétimo dia (ASD's) sobre as relações entre a ciência e a revelação bíblica é resumida por EGW na seguinte declaração,

Deus é o fundamento de todas as coisas. Toda verdadeira ciência está em harmonia com Suas obras; toda verdadeira educação conduz à obediência ao Seu governo. A ciência desvenda novas maravilhas à nossa vista; faz altos vôos, e explora novas profundidades; mas nada traz de suas pesquisas que estejam em conflito com a revelação divina. (WHITE, 2007, pág. 115).

142

Em que está fundamentada essa perspectiva de harmonia entre ciência e religião para EGW? Na visão de que a ciência (conhecimento sobre a natureza) e a religião (revelação divina) procedem do mesmo autor, o Criador, ou seja, ela faz uso da metáfora dos dois livros de Deus (natureza e revelação bíblica) para demonstrar que não pode haver conflito real entre ciência e revelação,

Aquele que conhece a Deus e a Sua Palavra por experiência pessoal tem uma firme fé na origem divina das Santas Escrituras. Tem provado que a Palavra de Deus é a verdade, e que a verdade não se pode nunca contradizer a si mesma. [...] Sabe que, na verdadeira ciência, nada pode haver que esteja em contradição com o ensino da Palavra; uma vez que procedem ambas do mesmo Autor, a verdadeira compreensão delas demonstrará sua harmonia. (WHITE, 2004, p. 462).

Talvez para a maioria seja surpreendente que uma igreja considerada fundamentalista tenha essa visão de harmonia entre ciência e religião, no entanto, de acordo com Hess (2003) a história demonstra que existe uma longa tradição de utilização da metáfora dos dois livros de Deus, ou seja, que o conhecimento de Deus pode ser derivado do livro das escrituras e do livro da

natureza, isso pode ser visto desde os pais da Igreja (Ireneu, Tertuliano) passando pela Idade Média (Sabundo), época da Reforma (Lutero, Calvino) e Revolução Científica (Bacon, Galileu, Newton) até entrar em decadência no século XIX.

No entanto, a relação entre esses dois livros variou ao longo do tempo, por exemplo, na visão de Galileu em questões sobre a natureza, o livro da natureza tem precedência sobre a revelação bíblica, ou seja, diante de uma verdade estabelecida pela ciência que está em contradição a uma determinada leitura do livro da revelação o dever do teólogo é reinterpretar a escritura para acomodar seu sentido ao sentido verdadeiro descoberto pela ciência. Já para Calvino a leitura do livro da natureza deve ser corrigida pela leitura da escritura, visto que a razão humana está enfraquecida pelo pecado, Hess (2003). Parece-nos que EGW está muito próxima dessa linha de pensamento Calvinista.

Estas pessoas [que não creram no relatório do Gênesis] perderam a simplicidade da fé. Deve haver uma fé estabelecida na autoridade divina da santa Palavra de Deus. A Bíblia não deve ser provada pelas ideias científicas de homens. O saber humano é um guia indigno de confiança. Céticos que leem a Bíblia com o fim de cavar, podem, mediante uma compreensão imperfeita, quer da ciência quer da revelação, pretender achar contradições entre elas; mas, corretamente entendidas, estão em perfeita harmonia. Moisés escreveu sob a guia do Espírito de Deus; e uma teoria correta de geologia nunca terá a pretensão de descobertas que não possam conciliar-se com suas declarações. Toda a verdade quer na natureza quer na revelação, é coerente consigo mesma em todas as suas manifestações. (WHITE, 2007, p. 114).

Essa defesa de uma harmonia entre as verdades da ciência e da revelação implica em dizer que para EGW não existem contradições entre o conhecimento obtido da natureza conforme interpretado pela ciência e o conhecimento obtido por meio da revelação contida nas escrituras? E o que dizer das teorias científicas quanto à idade da Terra e da evolução do homem? Como harmonizar visões tão díspares? Primeiramente, vamos mostrar um tipo de entre ciência e Bíblia que é criticada por EGW,

Inferências erroneamente tiradas dos fatos observados na natureza têm dado lugar a supostas divergências entre a ciência e a revelação; e nos esforços para restabelecer a harmonia, tem-se adotado interpretações das Escrituras que solapam e destroem a força da Palavra de Deus. [...] Deveríamos, a fim de dar explicação às Suas obras, fazer violência à Sua palavra? (WHITE,

De acordo com Numbers (1986 p. 392) a adoção pela comunidade de geólogos do século XIX da perspectiva de que a Terra não tinha somente 6.000 anos (cfe. se tinha acreditado até aquela época em função da visão bíblica) fez com que a maioria dos religiosos procurasse acomodar a sua leitura da Bíblia com uma Terra antiga, e até mesmo os literalistas bíblicos aderiram a essa estratégia através da divisão da criação do Gênesis em dois momentos distintos, ou seja, o “no principio” indica a primeira criação que pode ter se dado a milhões ou bilhões de anos e os seis dias referem-se a uma segunda criação, a chamada Gap-Theory (teoria do intervalo) e outros foram ainda mais longe ao proporem que os dias do Genesis podiam ser interpretados como as sucessivas eras geológicas da história natural, o chamado *Criacionismo Progressivo*.

De acordo com o geólogo Nahor Neves de Souza Jr. que é professor de ciência e religião na Universidade Adventista de São Paulo (Unasp) os adeptos do Criacionismo Progressivo “consideram ter logrado conciliar, com sucesso, os longos períodos da coluna geológica (“ciência”), com prolongados atos criativos de Deus (“religião”), sem a necessidade de recorrer à hipótese da evolução.” Souza Jr. (2004, p. 150). No entanto, para EGW essas tentativas de “harmonização” entre ciência e religião estão baseadas em equívocos interpretativos principalmente por incentivar uma descrença na leitura literal do Genesis.

[...] a Bíblia não admite longas eras em que a Terra vagarosamente evoluiu do caos. De cada dia consecutivo da criação, declara o registro sagrado que constituiu de tarde e manhã, como todos os outros dias que se seguiram. No final de cada dia dá-se o resultado da obra do Criador. Faz-se esta declaração no fim do relato da primeira semana: “estas são as origens do céu e da Terra quando foram criados” (Gn. 2:4). Mas isto não confere a ideia de que os dias da criação eram diversos de dias literais. Cada dia foi chamado uma origem ou geração, porque nele Deus gerou ou produziu alguma nova porção de Sua obra. (WHITE, 2007, p. 70, 71).

A tentativa de harmonizar ciência e religião às vezes pode se assemelhar ao caso do remédio que se torna pior que a doença. Distorções em ambos os lados podem tornar essa mistura um tanto indigesta. Um exemplo desse tipo de integração problemática

visto que essas declarações da ciência estão fundamentadas em equívocos interpretativos.

O segundo posicionamento localiza a causa da discrepância unicamente na ciência, pois para Ellen G. White

Aquele que conhece a Deus e a Sua Palavra por experiência pessoal tem uma firme fé na origem divina das Santas Escrituras. Tem provado que a Palavra de Deus é a verdade, e que a verdade não se pode nunca contradizer a si mesma. Não prova a Bíblia pelas ideias e a ciência humanas; submetas, a estas, à prova da infalível norma. Sabe que, na verdadeira ciência, nada pode haver que esteja em contradição com o ensino da Palavra; uma vez que procedem ambas do mesmo Autor, a verdadeira compreensão delas demonstrará sua harmonia. Seja o que for, nos chamados ensinos científicos, que contradiga o testemunho da Palavra de Deus não passa de conjectura humana. (WHITE, 2004 p. 462).

Nesse sentido, parece que para EGW as escrituras são a norma para determinar a veracidade dos ensinos científicos, isso quer dizer que mesmo nos assuntos da ciência natural a leitura correta do livro da natureza é determinada pela interpretação literal do livro da revelação. Podemos perceber esse raciocínio através de dois exemplos principais: O primeiro exemplo implica em um conflito entre EGW e a perspectiva das ciências geológicas na questão da Idade da Terra:

Pretendem geólogos achar prova na própria Terra de que ela é muitíssimo mais velha do que ensina o registro mosaico. [...] Tal raciocínio tem levado muitos crentes professos na Bíblia a adotar a opinião de que os dias da criação foram períodos vastos, indefinidos. [...] Mas, fora da história bíblica, a geologia nada pode provar. (WHITE, 2007 p. 112).

Geólogos ateus afirmam que o mundo é muito mais velho do que indica o relato bíblico. Eles rejeitam o relato bíblico devido a certas coisas que para eles são evidências, da própria Terra, de que o mundo tem existido por dezenas de milhares de anos. E muitos que professam crer no relato da Bíblia não sabem como explicar maravilhosas coisas que se encontram na Terra, com o conceito de que a semana da Criação consistiu apenas de sete dias literais e de que o mundo tem agora apenas cerca de seis mil anos. Sem a história da Bíblia, a geologia não pode provar nada. Vestígios encontrados na Terra dão evidência de um estado de coisas que difere do atual em muitos aspectos. Mas o tempo de sua existência e durante quanto tempo essas coisas têm estado na Terra só devem ser deduzidos pela história da Bíblia. ... Quando os homens deixam a Palavra de Deus a respeito da história da Criação e procuram explicar as obras criadas por Deus valendo-se de princípios naturais, eles se encontram num ilimitado oceano de incertezas. Deus nunca revelou aos mortais exatamente como realizou a obra da Criação em seis dias literais. As obras criadas por Ele são tão incompreensíveis como Sua existência. (WHITE, 1992).

Segundo Heeren (2008) as visões de Ellen G. White tiveram um importante papel no desenvolvimento do movimento da Terra Jovem⁹, visto que seus escritos (os quais para os ASD's têm status de inspirados) converteram George McRady Price¹⁰, o qual por sua vez influenciou Henry Morris¹¹, líder do atual movimento da Terra Jovem.

O segundo exemplo implica em um conflito entre EGW e a perspectiva das ciências biológicas na questão das origens da humanidade:

Considerando as oportunidades do homem para a pesquisa, bem como quão breve é a sua vida, limitada sua esfera de ação, restrita sua visão, frequentes e grandes seus erros nas conclusões especialmente relativas aos fatos julgados anteriores à história bíblica; considerando quantas vezes as supostas deduções da ciência são revistas ou rejeitadas, bem como com que prontidão os admitidos períodos de desenvolvimento da Terra são de tempos em tempos aumentados ou diminuídos em milhões de anos, e como as teorias sustentadas por diferentes cientistas se acham em conflito entre si - deveremos nós, para ter o privilégio de delinear nossa descendência pelos microrganismos, moluscos e macacos, consentir em rejeitar a declaração da Escritura Sagrada, tão grandiosa em sua simplicidade: "Criou Deus o homem à Sua imagem; à imagem de Deus o criou"? Gên. 1:27. (WHITE, 2008, p. 130).

No estudo das ciências, como geralmente é feito, há perigos igualmente grandes. A evolução e seus erros conexos são ensinados nas escolas de todas as categorias, desde o jardim da infância até às escolas superiores. Assim, o estudo da ciência, que deveria comunicar o conhecimento de Deus, acha-se tão misturado com as especulações e teorias humanas que propende para a incredulidade. (WHITE, 2008, p. 227).

Nessas passagens percebemos que a evolução é entendida por EGW como perigosa e errônea, ou seja, estamos aqui bem

9 Criacionismo da Terra jovem é a crença religiosa de que o Universo, a Terra, e toda a vida na Terra foram criados por atos diretos do Deus de Abraão, durante um período relativamente curto, em algum momento entre 5.700 e 10.000 anos atrás. Seus adeptos são primariamente Judeus e Cristãos que acreditam que Deus criou a Terra em seis dias de 24 horas, tendo uma interpretação literal da narrativa da criação em Gênesis como base para suas crenças. Conforme Wikipédia Termo "Young Earth Creationism".

10 De acordo com Numbers (2006), Price era um adventista do sétimo que se autodescrevia como geólogo e foi o principal arquiteto da geologia do dilúvio (autor de New Geology, 1923), o qual no início do século XX permaneceu praticamente sozinho na defesa da recente criação da vida e de um dilúvio que modificou a superfície da Terra, é um dos principais responsáveis pelo surgimento da ciência da criação e do criacionismo científico.

11 Autor juntamente com John C. Whitcomb do Genesis Flood (1961) e fundador da Sociedade de Pesquisa da Criação (Creation Research Society) o qual mantinha uma visão fundamentalista do Genesis e comprimia a vida na terra em um período de menos de 10.000 anos. (Numbers 2006).

longe de um posicionamento de harmonia entre os ensinamentos da ciência e da revelação bíblica conforme a leitura tradicional adventista. A contradição e o conflito se tornam claros na medida em que a crença adventista nos escritos de EGW vai exigir um posicionamento dos professores sobre como conciliar o ensino de ciências com essas declarações.

AS IMPLICAÇÕES DAS RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO PARA O ENSINO DE CIÊNCIAS

Desde a fundação do primeiro colégio adventista (1872) já havia uma preocupação de harmonização entre o ensino científico e o ensino religioso,

O colégio de Battle Creek foi estabelecido com a finalidade de ensinar as ciências e ao mesmo tempo levar os estudantes ao Salvador, de quem provém todo o conhecimento verdadeiro. A educação adquirida sem a religião bíblica é desvestida de seu verdadeiro brilho e glória. [...] O grande objetivo no estabelecimento de nosso colégio era apresentar pontos de vista corretos, mostrando a harmonia existente entre a ciência e a religião bíblica. (WHITE, 1996 p. 740).

148

Para os professores de ciência e para todos aqueles que valorizam a ciência e não querem abrir mão de seus princípios religiosos surgem então algumas importantes questões: como fazer a conciliação/harmonização entre dois modos aparentemente tão contraditórios de perceber o mundo?

Quais as implicações de tentar “harmonizar” as concepções científicas e com as doutrinas religiosas? Temos duas alternativas e ambas implicam em alguma forma de acomodação: a) acomodação das teorias científicas às interpretações bíblicas, ou inversamente; b) a acomodação das revelações do texto bíblico aos achados das ciências.

Os educadores em ciências Mahner e Bunge no artigo “É a educação religiosa compatível com educação em ciências?” apresentam uma marcante declaração sobre as implicações das tentativas de harmonização entre ciência e religião,

Ciência e religião podem somente coexistir se uma delas for distorcida. Por exemplo, alguém pode adotar uma visão positivista-fenomenalista ou instrumentalista da ciência, [...] ou alguém pode distorcer a religião

adotando uma mera postura pragmática, ou por considerar todas as suas doutrinas como mera alegoria ou poesia sem qualquer conteúdo cognitivo ou verdadeiro. [...] nós mantemos que a média das pessoas religiosas crê que tanto ciência como religião objetivam fazer declarações verdadeiras sobre o mundo. (MAHNER; BUNGE, 1996, p. 115).

É claro que para muitos outros autores não existem problemas em conciliar ciência e religião, no entanto, ao considerarmos o contexto religioso específico da educação adventista, o qual é claramente avesso a “considerar todas as suas doutrinas como mera alegoria ou poesia sem qualquer conteúdo cognitivo ou verdadeiro” (cfe. citação acima), ou seja, rejeita completamente a alternativa de acomodação das revelações do texto bíblico aos achados das ciências e também ao considerarmos o contexto atual do ensino da teoria evolucionista, o qual de maneira alguma indica um direcionamento para uma “visão positivista-fenomenalista ou instrumentalista da ciência”, temos de concluir que o que temos aqui é um cenário de conflito entre o materialismo científico (evolução) e o literalismo bíblico (perspectiva adventista) os quais “alegam que a ciência e a religião têm verdades literais e rivais a afirmar sobre o mesmo domínio (a história da natureza), de modo que é preciso escolher uma delas.” (Barbour 2004, p. 25). Portanto, Mahner & Bunge e Ellen G. White estão em concordância em pelo menos um ponto, “ao dizer que ninguém pode acreditar em evolução e em Deus ao mesmo tempo.” (Barbour 2004, p. 25).

No entanto, diante desse quadro de conflito é necessário que se pergunte: onde está a harmonia entre ciência e religião apresentada por EGW como objetivo da educação adventista?

Parece-nos que o preço para se manter a harmonia conforme proposta por EGW é tentar construir e apresentar uma ciência totalmente diferente da ciência conforme é praticada nos meios científicos da atualidade, parece ser exatamente essa a consequência da proposta de uma ciência criacionista conforme articulada pelos cientistas adventistas (Roth 1998; Brand 2005; Souza Jr. 2004). As implicações dessa harmonia é que os adventistas têm de construir uma ciência específica que leve em conta seus valores religiosos particulares, como exemplo disso, temos a questão dos livros didáticos de ciências publicados pela

Casa Publicadora Brasileira (editora dos adventistas do sétimo dia), cujo conteúdo está embasado em uma perspectiva teísta-criacionista. Ou seja, a harmonia entre ciência e revelação bíblica só pode existir dentro do círculo interno das crenças e instituições adventistas pelo menos ao considerar o paradigma de ciência que é adotado pela comunidade científica atual. Resta saber como os professores de ciências adventistas percebem essas relações.

METODOLOGIA

Por tratar-se de um estudo de natureza subjetiva, buscando compreender concepções de professores e suas implicações na prática docente, optou-se por investir na profundidade da análise em detrimento da generalidade dos resultados. Tendo isso em conta foi adotada a abordagem qualitativa, por esta possibilitar uma maior compreensão do significado dos resultados, visto que é dada atenção ao contexto em que surge determinada problemática.

150

Em consonância com os objetivos de uma análise qualitativa foi selecionada uma amostragem pequena, considerando a viabilidade para a realização da pesquisa, a saber, a disponibilidade de tempo dos sujeitos e pesquisadores, a facilidade para encontrar os sujeitos, dentre outros. A amostragem foi escolhida a partir de alguns critérios: ser professor da rede adventista de ensino; lecionar a disciplina de ciências; ser adventista. O quadro abaixo apresenta o perfil dos depoentes:

Quadro 1: Perfil Geral dos Entrevistados

Prof.	Gên.	Idade	Formação	Série/ Ano que Ensina	Tempo de Trab. na R.A.	Tempo de Advent.
E1	M	27	Graduação em Biologia	EM	7 anos	18 anos

E2	F	19	Graduação em Enfermagem	5° ao 9°	---	9 anos
E3	F	32	Graduação em Biologia	6° ao 9°	1 ano	Desde o nasc.
E4	M	-	Graduação em Biomedicina	6° ao 9° e 1° ano do EM	2 anos e meio	Desde o nasc.
E5	F	24	Graduação em Matemática	6° ao 9°	1 ano	16 anos
E6	M	34	Graduação em Biologia; Especialização em Nutrição Humana e Saúde	EM	5 anos	17 anos
E7	F	26	Graduação em Biologia; Especialização em Educação e Gestão Ambiental	5° ao 7° ano	1 ano	10 anos

Fonte: Pesquisa de campo (2012)

Como se pode observar, a amostra foi heterogênea no que se refere ao gênero, havendo uma mistura de homens (3) e mulheres (4). A idade do grupo variou entre 19 e 34 anos. Apesar de a área de formação não ter sido um critério de inclusão/exclusão, há uma predominância de professores com graduação na área de ciências naturais (4/2), o que, certamente interfere nos achados da investigação, visto que esta área proporciona ou deveria proporcionar um maior conhecimento das teorias das origens. Torna-se relevante destacar a série/ano de atuação desses professores. Todos lecionam a partir do 5° ano do ensino fundamental e 3 deles, lecionam no Ensino Médio (EM). O tempo de atuação na rede adventista altera de 1 a 7 anos, o que pode interferir nos resultados, já que o fator tempo pode proporcionar uma maior compreensão e aceitação da filosofia da educação adventista. E finalmente, o tempo de adventista dos professores (a partir de 9 anos) também pode ter influenciado nos resultados, pois a concepção que eles têm de Deus, do criacionismo e da

igreja é diretamente afetada por este tempo.

O instrumento utilizado para a coleta de dados foi a entrevista, uma vez que esta “é bastante adequada para a obtenção de informações acerca do que as pessoas sabem, creem, esperam, sentem ou desejam, pretendem fazer, fazem ou fizeram, bem como acerca de suas explicações ou razões a respeito das coisas precedentes.” (SELLTIZ et al., 1967, p. 273 apud GIL, 2007, p. 117).

As entrevistas foram gravadas e, em seguida, suas respostas foram transcritas para uma análise mais exata dos dados. As respostas foram classificadas em categorias e subcategorias, a depender do assunto de que tratava e em seguida, os dados foram explorados à luz da teoria.

A pesquisa foi desenvolvida nas escolas da rede adventista de ensino que estão localizadas nas cidades de Salvador e Cachoeira, BA. Do grupo de docentes dessa rede, foram selecionados os professores de Ciências que são membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

152

Os dados coletados foram analisados através de reflexões críticas sobre o assunto estudado. De acordo com Creswell (2010, p. 216), “o processo de análise dos dados envolve extrair sentidos dos dados do texto e da imagem.” Envolve, também, preparar os dados para serem analisados, adentrar profundamente no processo de compreensão dos dados, conduzir diferentes análises e sob diferentes pontos de vista e trata-se de um “processo permanente, envolvendo reflexão contínua sobre os dados, formulando questões analíticas e escrevendo anotações durante todo o estudo.” (p. 217).

ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Vamos apresentar a seguir algumas perspectivas de relação entre ciência e religião e suas possíveis implicações para o ensino de ciências na rede de educação adventista.

INFLUÊNCIA DE ELLEN G. WHITE

Quando questionados sobre qual seria a influência dos escritos de EGW sobre a sua prática de ensino de ciências no que concerne às questões das relações entre ciência e religião e se utilizam ou não livros ou citações de EGW como fundamento teórico para as aulas de ciências os professores responderam

P2 influência de EGW justifica-se pelo fato de ela ser uma das escritoras mais traduzidas do mundo “*Ellen White foi uma das maiores escritoras existentes da face da terra, um dos maiores livros publicados em todas as linguagens do mundo e ela contribuiu significativamente para que a ciência crescesse em torno dessa área religiosa.*”

Para P5 o uso de EGW no ensino de ciências está relacionado a uma não demonstração de conhecimento especializado nas áreas onde ela se pronunciava

[...] com certeza ela tem um vasto material sobre todas as áreas, então não tem como a gente não aproveitar e utilizar na área do organismo, em todas as áreas, constelações, saúde. Inclusive como pode uma pessoa que fez só a 4ª série ter todo esse conhecimento, esse embasamento.

153

Aquilo que parece ser tão contraditório em uma perspectiva tradicional de autoridade científica pode ser entendido no contexto religioso adventista, o fato de EGW não ter uma educação formal é considerado um indício de que as informações presentes em seus escritos têm a sanção da divina revelação, ou seja, são dignas de crédito, pois provem da mesma fonte de onde veio a Bíblia. Conforme a crença 18 (O Dom de Profecia) das 28 crenças fundamentais dos adventistas do sétimo dia

Um dos dons do Espírito Santo é a profecia. Esse dom é uma característica da igreja remanescente e foi manifestado no ministério de Ellen G. White. Como a mensageira do Senhor, seus escritos são uma contínua e autorizada fonte de verdade e proporcionam conforto, orientação, instrução e correção à igreja. Eles também tornam claro que a Bíblia é a norma pela qual deve ser provado todo ensino e experiência. (NISTO CREMOS, 2008 p. 276).

Longe de tentarem minar o status da ciência como portadora de conhecimentos “verdadeiros”, para os professores adventistas é muito importante obter a sanção da ciência sobre

os escritos de EGW, ou seja, a ciência é convocada para confirmar a veracidade das declarações da escritora inspirada,

[...] sobre a saúde a gente vê uma coisa interessantíssima. Ellen White falava que tipo de coisa não podia se misturar, sobre comer e tal. E hoje a gente vai para faculdade no estudo de biomedicina, e [...] o professor fala justamente sobre isso, [...] E a gente vai descobrindo essas coisas e a gente vai vendo que isso foi revelado por Deus e que está comprovando tudo isso agora. P4

A partir das declarações dos professores de ciências adventistas concluímos que EGW ainda hoje goza de uma grande influência sobre suas crenças e supomos também que essa influência se estende sobre as práticas de ensino de ciências na rede educacional adventista. Devido ao status de escritora inspirada as informações contidas em seus escritos quanto ao mundo natural (para não mencionar no campo doutrinário religioso) são percebidas enquanto verdades que devem ser aceitas e seguidas e a ciência é muitas vezes utilizada para comprovar a veracidade de seus escritos.

154

UTILIZAÇÃO DE EGW NAS AULAS DE CIÊNCIAS

Também foi perguntado aos professores se eles utilizam livros ou citações de EGW como fundamento teórico para as aulas de ciências, a maioria respondeu que sim, dando alguns razões para isso,

Na perspectiva de P1 os escritos de EGW trazem um conteúdo adicional à Bíblia “*É... EGW traz muitas informações mais detalhadas sobre os escritos bíblicos e isso é utilizado de maneira mais enfática em sala de aula como sendo um referencial teórico a mais do que a Bíblia.*” Para P2 trata-se de enriquecer a aula de ciências através do uso de um modelo harmonioso entre ciência e religião “*Na verdade ela associou a religião e a ciência. Ela fez com que a religião e a ciência pudessem caminhar juntas, então a gente lança mão né desses escritos, desses textos que ela usa para que a gente possa enriquecer a nossa aula.*”

Para P3 a principal razão é que EGW explica certos assuntos de ciências que não são esclarecidos pelo livro didático,

Eu me encanto, é impossível não usar, porque ela me ajuda a entender alguns

assuntos que eu não consigo entender em livros didáticos, por exemplo, eu já estudei muito sobre vulcões. Quando eu li Patriarcas e Profetas que eu vi lá quando ela fala sobre o que aconteceu na terra depois do dilúvio, [...] porque que existem fósseis, então tudo isso me ajuda em nível de pesquisa para eu passar para meus alunos. É encantador.

No entender de P5 o que pesa é o fato de os escritos de EGW abrangerem vários assuntos “[...] *com certeza ela tem um vasto material sobre todas as áreas, então não tem como a gente não aproveitar e utilizar na área do organismo, em todas as áreas, constelações, saúde.*”

No entanto, um dos professores (P6) demonstrou uma visão bem diferente dos anteriores, ao responder que não utiliza EGW nas suas aulas de ciências e ele justificou esse posicionamento através dos seguintes argumentos, “*Não, não. Eu leio Ellen White [...] e a leitura que eu tenho de Ellen White, dentro do livro ‘Educação’, ‘Conselhos aos pais, professores e estudantes’, ela é mais uma coisa pessoal do que em sala de aula. Eu não cito.*”

Para P6 o uso dos escritos de EGW nas aulas de ciências é uma mistura indevida de conteúdo religioso com conhecimento científico

155

[...] pra mim, a introdução de Ellen White dentro da sala de aula enquanto explicação de conteúdo, eu tô trazendo religião, eu tô trazendo uma crença específica da igreja Adventista do Sétimo Dia, mesmo eu estando dentro de uma instituição Adventista do Sétimo Dia, eu acho que isso ainda fere um pouco a ética do professor enquanto professor pra aquele aluno, porque pra mim, mesmo ela se referindo às ciências, aquilo deve ser dado não numa aula de ciências.

O interessante é que esse mesmo professor é favorável ao ensino de criacionismo nas aulas de ciências e ele explica essa aparente contradição com o argumento de que,

Criacionismo é bíblico. Então existe uma diferença em Ellen White, que é uma crença específica da igreja Adventista, que cita que profetas poderiam aparecer e criacionismo que tá lá em qualquer bíblia para qualquer crença cristã “No principio criou Deus o céus e a terra” então eu consigo diferenciar essa coisa da crença mas específica em Ellen White e da mais abrangente, Bíblia.

P6 também parece demonstrar uma preocupação em respeitar a liberdade dos alunos e em que eles entendam que se

trata de verdades religiosas pessoais e não de verdades científicas.

[...] então assim, eu apresento como a minha verdade, a verdade que eu creio, mas eu sempre procuro deixar o aluno aberto a ele a pensar que quiser e procuro ouvir dele o que ele traz mesmo que em algumas aulas eu consiga debater com ele necessariamente “eu não posso empurrar a minha crença goela à baixo” eu não gosto disso, não é a minha pratica.

Concluimos que para a maioria dos professores não há nenhum problema em utilizar os escritos de EGW como material de apoio no ensino de ciências, de fato, alguns utilizam as informações contidas nesses livros como fonte de explicações para assuntos da área das ciências naturais (causa dos fósseis, vulcões, causas de doenças, práticas de saúde etc.).

OS ESCRITOS DE EGW NA SOLUÇÃO DAS CONTRADIÇÕES ENTRE CIÊNCIA E BÍBLIA

156

Os professores foram questionados quanto ao peso dos escritos de EGW na solução das contradições entre as teorias científicas e as doutrinas religiosas adventistas. Todos os professores declaram possuir uma crença na autoridade inspirada de EGW, no entanto, a ciência se faz bem presente na justificação dessa autoridade como se vê na declaração abaixo,

[...] sim acredito, até porque muitas coisas que ela escreveu já foi comprovado.
[...] sobre saúde e muitas e muitas outras coisas; sobre o mundo pós diluviano.
Então muitas coisas que ela já falou já foram comprovadas e muitas outras serão. Eu acredito piamente no que ela fala. P2

Para P3 e P5 o peso dessa autoridade está na fundamentação bíblica de EGW “[...] *Por acreditar em Deus nós estudamos a Bíblia, o que ela fala está baseado na Bíblia.*” (P3) e “*eu concordo com o que ela fala, porque há comprovação casando com o que a palavra de Deus diz, porque tem a palavra de Deus como regra de fé, como o livro principal para que possa nortear minha vida, minhas crenças.*” (P5).

P4 acrescenta que EGW se baseia na Bíblia e que a própria Bíblia é um livro de onde se podem retirar informações históricas fidedignas,

[...] corretamente está baseado na Bíblia e a própria Bíblia é um livro histórico e se a gente pegar a Bíblia para analisar as suas datas o que ela fala sobre pessoas que viveram, então você vai perceber realmente que a terra não existe a bilhões de anos e que foi uma coisa criada por Deus e que o início disso tudo foi a partir de Adão e Eva para cá na história da criação.

P7 demonstra uma confiança explícita na questão da resolução da idade dos fósseis *“Os fósseis, né, eles pegam e diz, num sei quantos milhões de anos né. Resolve, sim. Com certeza!”*

P6 procura distinguir entre o que é doutrina bíblica e o que é informação obtida a partir dos escritos de EGW, entre crença e conhecimento científico, também destacando que a crença nos escritos de EGW como inspirados é uma crença específica dos adventistas do sétimo dia, e não deve ser imposta aos alunos,

[...] Ela tem um peso. Mas é como eu lhe disse, é um peso muito mais pessoal do que científico. Eu não levo aquilo enquanto, é, um estudo científico, eu disse: olhe, quando eu apresento um texto como esse ao aluno, antes de apresentar o texto primeiro eu levo aquilo ali como um estudo uma visão específica da igreja Adventista, nesse momento eu me pronuncio como Adventista, como professor que tem uma crença específica no relato dela como sendo algo inspirado por Deus algo que pra mim constitui, sim, em verdade. Se pra ele pra se vai se constituir em verdade ou não, isso vai ter que, vai partir da análise que ele vai fazer disso, mas eu quero que ele tenha, que ele consiga enxergar que existem outras visões, outras formas diferentes. Isso tem um impacto muito forte em mim. Tipo, eu acredito, mas a partir do momento que mostro para meu aluno eu digo a ele eu acredito e que a igreja Adventista trabalha dessa forma. Digo a eles somos uma escola Adventista e a nossa filosofia passa por essa verdade, essa é uma verdade nossa, agora cabe a você estudar e comparar essas duas verdades que você tem e ver que peso isso vai ter na sua vida.

Concluimos que a utilização de EGW para resolver as contradições entre as afirmações da ciência e as declarações da Bíblia na perspectiva dos professores de ciências está fundamentada na relação entre os escritos de EGW com duas outras fontes de conhecimentos. Ora com a ciência, ora com a Bíblia, no entanto, um maior peso é dado quanto à concordância dos escritos de EGW com a Bíblia, o que revela que esses professores tem em alta conta a revelação bíblica não só como fonte de verdades mas também como critério de verdades.

Para os professores de ciências quando surgem dúvidas sobre como determinada passagem da escritura deve ser interpretada (especialmente na questão da interpretação do

Gênesis) os escritos de Ellen G. White (devido ao status que eles desfrutam no contexto adventista) servem como fiel da balança na decisão de qual posicionamento adotar, ou seja, rejeição do evolucionismo e de qualquer tentativa de conciliar evolução e criação e adoção de uma perspectiva literalista sobre as Escrituras e criacionista em relação às origens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os professores de ciências adventistas da rede adventista de ensino enfrentam um dilema interessante em sua prática pedagógica, o qual consiste em como conciliar o ensino de ciências conforme o currículo oficial com sua ênfase na teoria evolucionista e as suas profundas convicções religiosas criacionistas. Um fator muitíssimo importante nesse dilema é o papel desempenhado pelos escritos de Ellen G. White, (pioneira e principal fundamentação teórica da educação adventista) os quais os professores têm em alta conta e chegam mesmo a utilizá-los como inspiração para suas aulas de ciências.

158

As relações entre ciência e religião que transparecem dos escritos de Ellen G. White é uma relação ambivalente de harmonia e conflito, uma harmonia que se constitui pela crença de que não pode haver conflito real entre as verdades do livro da revelação (Bíblia) as verdades do livro da natureza (Ciência) visto que ambas tem o mesmo autor, o qual não se contradiz e que, portanto as aparentes contradições são devidas as interpretações equivocadas sejam por parte dos interpretes da Bíblia sejam por parte dos cientistas. A consequência disso é o conflito entre o sentido das escrituras conforme defendido nos escritos de Ellen G. White (nos quais predomina uma visão literalista do Genesis e que implica em uma crença criacionista que afirma que o homem foi criado à imagem de Deus em um período de 24 horas) e as interpretações conciliadoras que procurar adequam o relato bíblico às declarações da ciência.

Parte do dilema se resolve (pelo menos para os professores de ciência adventistas que trabalham em instituições adventistas) por conta do contexto de trabalho onde os professores

atuam, ou seja, dentro da estrutura de uma rede confessional de ensino que mantem a crença criacionista como um dos seus pilares no entendimento das origens do mundo e do ser humano, isto significa que é dentro dos muros das escolas adventistas que os professores se sentem mais a vontade para declararem e ensinarem as suas crenças.

Somando-se a essa solução intramuros, outra tentativa de solução para o dilema é utilizar a própria ciência como apoiadora do relato bíblico e dos escritos de Ellen G. White, ou seja, as declarações da ciência podem ser usadas para “comprovar” a veracidade da Bíblia e das afirmações contidas nos escritos de Ellen G. White. No entanto, quando as afirmações da ciência são contrárias à interpretação bíblica e aos escritos de Ellen G. White elas são consideradas equivocadas, ou seja, os professores encaram a ciência de forma muito seletiva, ora negando, ora confirmando suas declarações de acordo com o grau de adesão dessas declarações às suas crenças.

A implicação disso para o ensino de ciência é uma ênfase na complexidade exibida pelos seres vivos a qual aponta na direção não de forças do acaso e necessidade, mas sim de um Deus todo inteligente e todo poderoso que organizou os sistemas para sustentar a vida. A negação da teoria da evolução (apesar de ser ela parte do currículo da escola adventista) se dá não no sentido de esta não ser apresentada, mas no sentido de lhe ser negada qualquer privilégio epistemológico na explicação das origens e esse é o tópico que talvez mais mobilize as estratégias pedagógicas dos professores de ciências adventistas da rede adventista de ensino.

Resta saber como se comportam os professores de ciências não adventistas que atuam na rede adventista e quais as possíveis estratégias que eles adotam para o ensino de ciências. Outro tema que se abre para futuras pesquisas é a busca de estratégias que os professores de ciências adventistas ou não adventistas podem adotar para o ensino de evolução na rede adventista ou fora dela que seja culturalmente sensível às crenças dos alunos, ou seja, um ensino que seja fiel ao mandato pedagógico de ensinar corretamente esse conteúdo e ao mesmo tempo respeitar e levar em conta as crenças criacionistas dos estudantes.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Denis. **Modelos para relacionar ciência e religião**. Disponível em: < www.st-edmunds.cam.ac.uk/faraday >. Acesso em: 13 de março. 2011.

BARBOUR, Ian. **Quando a ciência encontra a religião: inimigas, estranhas ou parceiras**, tradução Paulo Salles. São Paulo: Cultrix, 2004.

BRAND, Leonard. **Fé, Razão e História da Terra**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2005.

CADWALLADER, Edward Miles. **Principios de la educación adventistas en el pensamiento de Elena White: filosofia, objetivos, métodos y misión**, México: Adventus, 2010 .

160

CRESWELL, John. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Trad. Magda França Lopes. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DOUGLASS, Herbet. **Messageira do Senhor: ministério profético de Ellen G. White**. Trad. José Barbosa da Silva. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

IASD. Seventh-Day Adventist Church. Department of Education. **The General Conference Education Team**. Disponível em: <<http://education.gc.adventist.org/about.html>>. Acesso em: 28 mai. 2011.

PEDAGOGIA ADVENTISTA. **Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. 2. Ed. Ver. E atual. Tatuí SP: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

MAHNER, M., & BUNGE, M. **Is religious education compatible with science education?** *Science and Education*, 5, 1996, pp. 101-123.

NISTOCREMOS. **As 28 crenças fundamentais dos Adventistas do Sétimo Dia.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1989.

NUMBERS, Ronald L. **The Creationists: From scientific creationism to intelligent design.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

SUÁREZ, Adolfo S. **Redenção, liberdade e Serviço: os fundamentos da pedagogia de Ellen G. White,** São Paulo: Unaspress, 2010.

WHITE, Ellen. **Exaltai-o: Meditações Matinais.** São Paulo Casa publicadora brasileira, 1992.

_____. **Mente, caráter e personalidade.** 3. ed São Paulo Casa publicadora brasileira, 1996. 161

_____. **A ciência do bom viver.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

_____. **Patriarcas e profetas.** Tradução de Flávio L. Monteiro. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Educação.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

Enviado 12/05/14

Aceito 12/06/14

..... **RESENHAS**

IMORTALIDADE OU RESSURREIÇÃO: UMA ABORDAGEM BÍBLICA SOBRE A NATUREZA HUMANA E O DESTINO ETERNO

Natan Fernandes Silva¹

BACCHIOCCHI, Samuele. **Imortalidade ou Ressurreição: Uma Abordagem Bíblica Sobre a Natureza Humana e o Destino Eterno**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007

Samuele Bacchiocchi, teólogo adventista italiano, radicado nos Estados Unidos, graduou-se em Teologia, no Newbold College, na Inglaterra, fez um Mestrado em Divindade na Andrews University, Michigan, EUA. Ele foi o primeiro não católico a concluir estudos doutorais na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em 425 anos de existência daquela instituição, recebendo, inclusive, uma medalha de ouro do Papa Paulo VI, por obter a distinção acadêmica *summa cum laude*. Serviu como missionário na Etiópia e atuou como Professor na Andrews University, até 2000. Dedicou-se a realizar seminários e a escrever livros sobre alguns assuntos controversos, tanto no seio do adventismo como do cristianismo em geral.

O livro **Imortalidade ou Ressurreição**, que é um dos seus livros controvertidos, é composto, formalmente, por uma Introdução e sete Capítulos. A edição brasileira traz dois Prefácios: um, de autoria de Amin Rodor, teólogo sistemático brasileiro, e outro, de Clark Pinnock, erudito canadense.

Na “Introdução” (p. 1-6), Bacchiocchi alista duas razões principais pelas quais escreveu o livro: (1) é que, mesmo sob

1 Doutorando em Teologia Sistemática pela Universidad Adventista del Plata, professor de Teologia Sistemática e História Eclesiástica no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia da Bahia

ataque dos eruditos bíblicos, “a crença na existência consciente após a morte está adquirindo maior aceitação popular” (p. 2); e (2) como os estudos eruditos na área são técnicos e limitados, ele pretende apresentar uma relação entre os estudos técnicos e a linguagem compreensível ao homem comum. Também ele fala do procedimento a ser usado, do método e do estilo, além de fazer referência ao prefaciador (Clark Pinnock), os reconhecimentos e a própria expectativa a ser alcançada pelo livro.

No capítulo 1, intitulado “O debate sobre a natureza e o destino humanos” (p. 7-25), Bacchiocchi apresenta os dois principais pontos de vista sobre a natureza e destino humano: (1) dualismo clássico e holismo bíblico, indicando que aquele pensamento está vivendo sob ataque, o que tem trazido preocupação aos defensores da visão que separa corpo e alma. Nas p. 16-23, o Autor mostra as implicações tanto do dualismo quanto do holismo e suas consequências para questões bíblicas de grande importância como, por exemplo, a parousia.

166

“O ponto de vista bíblico da natureza humana” (p. 27-68) é o título do capítulo 2. Nele, Bacchiocchi desenvolve a argumentação apresentando a natureza humana desde a criação, com cada elemento que compõe o ser humano, explorando, inclusive, de forma bastante didática, a terminologia técnica da principal língua original do Antigo Testamento, o hebraico. Ele trabalha termos como “corpo”, “carne”, “coração” e “espírito” e os sustenta com várias passagens bíblicas.

O capítulo 3 chama-se “A visão da natureza do homem no Novo Testamento” (p. 69-111). Nesta parte, o Autor explora, principalmente os termos gregos que vêm com uma carga de significados diferente do seu conteúdo semítico, como sejam: “alma”, “espírito” e “corpo”, mostrando que, especialmente, as duas primeiras palavras não representam entidades imateriais que sobrevivem à morte do último (“corpo”).

Em “A visão bíblica da morte”, capítulo 4 (p. 113-144), Bacchiocchi passa “em revista um histórico da crença na sobrevivência da alma” e examina “o entendimento bíblico da natureza da morte” (p. 114). Ele toma as Escrituras com o propósito de analisar passagens bíblicas que geralmente têm sido exploradas para defender a imortalidade natural. Das p. 124

a 141, o Autor discute sobre a natureza da morte, servindo-se de textos bíblicos, concluindo que “a crença tradicional e popular de que a morte não é a cessação da vida para a pessoa integral, mas a separação da alma imortal do corpo, pode ser identificada com a mentira de Satanás ‘É certo que não morrereis’ (Gn 3:4)” (p. 140).

No capítulo 5, “O estado dos mortos” (p. 145-184), o teólogo apresenta o que dizem o Antigo e o Novo Testamento sobre o tema. Ele discute a questão de traduções de termos originais e seus significados, como *sheol* (hebraico) e *hades* (grego), bem como os episódios mais explorados pelos que acreditam no dualismo corpo-alma, apontando uma interpretação de cada passagem, conforme seu contexto cultural.

Sob o título “Inferno: tormento eterno ou aniquilamento?” (capítulo 6, p. 185-241), o Autor questiona qual o significado mais apropriado se deve ao termo “inferno”, oferecendo algumas alternativas e uma análise que levam a um posicionamento que não venha conflitar com a visão holística do ser humano: (1) “uma visão *metafórica*, que considera o inferno como m lugar onde o sofrimento é mais mental do que físico”; (2) “ponto de vista *universalista* do inferno, que o transforma num fogo expurgador e refinador que, por fim, possibilita que toda pessoa consiga chegar ao Céu”; e (3) “a interpretação do *aniquilamento* em relação ao inferno, um lugar de dissolução final e destruição de perdidos. Alguns intitulam este ponto de vista de imortalidade *condicional*” (p. 187). Ao analisar cada uma delas, Bacchiocchi conclui que: (1) tentar tornar o inferno mais humano, metaforizando-o, mantém ainda a visão de um Deus que tortura os malfeitores infundavelmente, o que sustenta elementos da visão tradicional do inferno (p. 213); (2) a questão universalista, em que Deus salvará a todos, “embora atraente à primeira vista”, toma um caminho contrário ao ensino geral das Escrituras e passa a não considerar que, embora Deus queira salvar a todos, nem todos aceitam a salvação oferecida (p. 215 e 216). Portanto, resta a terceira opção, o aniquilacionismo, que, embora contrário à maioria, tem tido fortes razões bíblicas que o sustentem. Das p. 221 a 232, o escritor apresenta “a linguagem de destruição na Bíblia”, mostrando que destruir não é sinônimo de atormentar e torturar.

O capítulo final, o 7º. (p. 243-294), “A consumação da redenção”, fala da segunda vinda de Cristo como o evento que encerra toda questão que envolve o bem e o mal, onde a ressurreição e o juízo final resolverão todo o assunto sobre salvos e perdidos. Aqueles desfrutarão da vida eterna, enquanto esses serão destruídos, aniquilados para sempre.

Bacchiocchi conclui seu livro com um apelo para que se atente de que há “necessidade de recuperar o holismo bíblico” (p. 292).

Há uma característica didática extremamente positiva no livro de Bacchiocchi: cada capítulo apresenta uma conclusão em forma de resumo, facilitando ao leitor uma espécie de revisão do assunto. Além disso, uma representativa bibliografia apoia o conteúdo de cada capítulo, muito embora se perceba que a base mesma do texto seja bíblica.

Algumas declarações chamam a atenção e merecem ser apresentadas, entre várias, como, por exemplo:

168

“A morte é vista no Antigo Testamento como o esvaziamento da alma de toda a sua vitalidade e força” (p. 44). “Concluimos que a partida da alma é uma metáfora para a morte muito provavelmente associada à interrupção do processo de respiração” (p. 46). “Semelhantemente, o retorno da alma é uma metáfora para a restauração da vida, indicando que a pessoa começou a respirar novamente” (p. 65). “É digno de nota que Paulo nunca emprega *psychê*-alma para denotar a vida que sobrevive à morte” (p. 79). “[...] a imortalidade é um dom divino aos salvos e não uma possessão humana natural” (p. 140).

Comentando sobre Malaquias 4:1, Bacchiocchi escreve: “Aqui a imagem do fogo que tudo consome e que não deixa ‘nem raiz, nem ramos’ sugere combustão integral e destruição, não tormento eterno” (p. 192).

Respondendo possivelmente àqueles que argumentam sobre o fato de que boa parte dos judeus atualmente crê na imortalidade da alma, o teólogo esclarece: “O judaísmo palestino via a morte como um sono inconsciente da pessoa inteira e destacava a necessidade da ressurreição final do corpo. [...] A segunda escola de pensamento é o judaísmo helenístico, grandemente influenciado pelo dualismo grego. [...] Nos

escritos dos judeus helenistas encontramos claras referências à sobrevivência e imortalidade da alma” (p. 69-70).

Considerando como um todo, o trabalho de Samuele Bacchiocchi é inteiramente consistente com seu pensamento geral sobre a natureza humana. Partindo desde a própria origem do ser humano na criação como descrita em Gênesis 2:7, ele desenvolve toda a sua argumentação na ideia de que o homem não recebeu nenhum elemento que trouxesse característica de uma entidade imortal, invisível, que tenha capacidade de sobreviver à morte do corpo. E, como disse Amin Rodor, no Prefácio em português:

Tal obra representa enorme contribuição para a clarificação do assunto. Discutido com sólida argumentação bíblica e precisão lógica, o autor desacredita a noção da imortalidade, que historicamente representou um considerável fardo dogmático na consciência da igreja cristã e um obstáculo à compreensão do evangelho. Além disto, a ideia da imortalidade, por séculos, foi um elemento inibidor da escatologia bíblica, minando, por exemplo, a fé no segundo advento e na ressurreição, além de se tornar uma porta aberta para os enganos associados a ela (p. v).

A leitura deste livro me ajudou a compreender mais ainda alguns elementos bíblicos sobre a natureza humana e solidificou a compreensão de que se o homem tem a imortalidade inerentemente ele não necessita de Deus para continuar existindo, de maneira imortal. Quando se considera a questão da imortalidade condicional, reconhece-se que imortalidade somente pode ser atributo dAquele que vive para todo o sempre e que isso só pode acontecer também àquele a quem Ele quiser concedê-la, através de Jesus Cristo (Jo 3:16).