

A DOCTRINA DA TRINDADE E A VISÃO DOS PIONEIROS DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

Adejúnior Sampaio da Silva¹

Gérson Cardoso Rodrigues²

RESUMO

Este trabalho propõe uma análise do conceito de Trindade entre os pioneiros da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Para tanto, averiguou-se algumas linhas teológicas contrárias à doutrina da Trindade a partir do século II d. C., concluindo com a visão dos principais líderes adventistas da época inicial da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Ademais, é feita uma exposição de forma sucinta da base bíblica em que repousa o conceito trinitariano. Por meio de ideias de alguns autores, pretende-se chamar a atenção para o fato de que a doutrina da Trindade foi aceita pelos adventistas do sétimo dia muito antes da morte de Ellen Gould White, contradizendo assim, as acusações de alguns críticos da Igreja que afirmam ter sido aceita somente em 1915 após a sua morte. Em suma, este artigo tem como objetivo principal identificar a importância de se conhecer a história da Igreja, seu desenvolvimento doutrinário e como Deus conduziu a revelação da verdade progressiva da doutrina da Trindade entre os pioneiros Adventistas do Sétimo Dia.

PALAVRAS-CHAVE: TRINDADE. ANTITRINITARIANISMO. PIONEIRO.

ABSTRACT

This study aims to analyze the concept of the Trinity among the pioneers of the Seventh day Adventist Church. We suggest to analyze some theological lines contrary to the doctrine of the trinity from the second century A.D. finishing with vision of the main Adventist leaders from the beginning of the Seventh-day Adventist Church. Furthermore, we will briefly present the biblical basis on which rests the trinitarian concept. Therefore, exposing the ideas of some authors, it is intended to draw attention to the fact that the doctrine of the Trinity was accepted by Seventh-day Adventists years before the death of Ellen Gould White, thus contradicting the allegations of some critics of the Church who claim that it was accepted only in 1915 after her death. In short, this article aims to identify the importance of knowing the history of the Church, its doctrinal development and how God led the

¹ Graduando do curso de Teologia do Seminário Latino-Americano de Teologia da Faculdade Adventista da Bahia e Pós-Graduando em Gestão Social na Faculdade Adventista da Bahia.

² Doutorando em História da Igreja (ANDREWS), professor de História da Igreja do Seminário Latino-Americano de Teologia da Faculdade Adventista da Bahia e diretor do Centro White da Faculdade Adventista da Bahia. Orientador Específico.

revelation of the progressive truth of the doctrine of the Trinity among the pioneers of the Seventh-day Adventist Church

KEYWORDS: TRINITY. ANTITRINITARIANISM. PIONEER.

INTRODUÇÃO

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) tem sofrido fortes ataques de seus oponentes que afirmam que a doutrina da Trindade só foi aceita pela denominação após a morte de Ellen White em 1915, e que seus principais pioneiros foram todos antitrinitarianos (PFANDL 2005).

Diante destes dilemas, este artigo tem como objetivo analisar a forma na qual, inicialmente, os pioneiros da IASD entendiam o conceito da Trindade, considerando as dificuldades deles e a transição no desenvolvimento da doutrina no contexto histórico em que viviam como também a realidade do conhecimento progressivo nos primórdios da denominação. Contudo, antes da abordagem nos estudos acerca da crença dos pioneiros da IASD na doutrina da Trindade, discorre-se abreviadamente sobre a fundamentação bíblica referente ao assunto, como também algumas linhas teológicas contrárias a esta crença. Logo a seguir, são apresentadas de maneira sucinta teorias contrárias à Trindade desde os primeiros séculos até à visão dos Pioneiros da IASD que é o objetivo principal da pesquisa. A metodologia adotada é de ordem bibliográfica em suas fontes primárias e secundárias.

A Igreja e a doutrina da Trindade estão intimamente ligadas, e uma correta interpretação da crença norteia suas diretrizes teológicas e também práticas (RICE, 2009). Partindo do pressuposto de que a Trindade tem forte influência na Igreja e na teologia cristã, foram examinados, como ponto de partida, conceitos que são defendidos em harmonia pela maioria dos cristãos conservadores que apoiam uma concepção Trinitária.

É necessário reconhecer que é impossível compreender tudo a respeito da doutrina, no entanto, precisa-se analisar tudo o que foi revelado a respeito deste importante ensino bíblico para que toda conclusão seja fundamentada no que Deus revela de Si próprio em Sua palavra. Louis BerKhof (2007, p. 82) compartilha deste princípio ao admitir que “a Trindade é um mistério”, todavia, reconhece que: “a Bíblia nunca trata da doutrina como uma verdade abstrata, mas revela a substância trinitária, em suas várias relações, como uma realidade viva, em certa medida em conexão com as obras da criação e da providência, mas particularmente em relação à obra de redenção”.

Sendo assim, a Trindade é entendida como sendo uma das mais importantes doutrinas da fé cristã, e o estudo da crença clareia nossa limitada perspectiva da busca constante de saber como é Deus. Wayne Grudem a define da seguinte forma: “Deus existe eternamente como três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – e cada pessoa é plenamente Deus, e existe só um Deus” (GRUDEM, 2010, p. 165).

Tertuliano, “o principal apologista da Igreja Ocidental” (CAIRNS, 2008, p. 93), foi “o responsável por criar na língua latina um vocabulário composto de substantivo, adjetivo e verbo que

se tornou parte da linguagem teológica do cristianismo” (GONZÁLEZ, 2011, p. 82, 83). A palavra Trindade (do latim *trinitos* = trindade ou três em unidade) foi nominalmente conhecida por meio de Tertuliano por volta do segundo século d.C. Segundo ele, essa palavra seria capaz de explicar a ideia de um Deus em três pessoas a qual é encontrada em vários textos bíblicos, inclusive em documentos e tratados da igreja cristã (SILVA, 2009).

Concernente à doutrina da Trindade, três termos aparecem com especial importância. Além de “trinitas” ou “trinitos”, encontra-se o segundo termo, “persona” que significa “máscara”. Na cultura grega se usava as máscaras em peças teatrais visando a que a audiência entendesse quais dos personagens eles estavam representando. Tertuliano, portanto, pretendia com este termo que seus leitores entendessem a ideia de “uma substância, três pessoas”, ou seja, um significado que indicasse um único Deus em três pessoas. Por fim, a palavra “substância” aparece em destaque, pois a mesma expressa a ideia de unidade na Trindade. Para Tertuliano “a substância” é o que as três pessoas da Trindade têm em comum (MCGRATH, 2005).

A DOCTRINA DA TRINDADE E SUAS BASES BÍBLICAS

De acordo com Whidden; Moon; Reeve (2003) as questões que mais desafiam a doutrina têm a ver com a plena e eterna divindade de Cristo, a plena personalidade do Espírito Santo e a ideia da unidade das três pessoas da Divindade. A Palavra de Deus, entretanto, provê várias evidências que apoiam a doutrina da Trindade tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento.³ A seguir, são apresentados textos bíblicos que servem como refutação para as evidências acima questionadas.

Sobre a eterna Divindade de Cristo, a Bíblia tem vários textos que afirmam Jesus como Deus. Em Apocalipse (1.17 ARA) encontramos a afirmação de que Cristo “é o primeiro e o último”. Quando comparado com Isaías (44.6 e 48.12 ARA), evidencia-se a mesma expressão, agora da parte de Deus, “eu Sou o primeiro e último”. Em Apocalipse (22.1-3 ARA), João identifica o trono de Deus como sendo também o do Cordeiro. Ao mesmo tempo, no evangelho de João (20.28 ARA), Tomé reconhece a Cristo como sendo o próprio Deus. Contudo, é em João (8.58 ARA) que muitos estudiosos reconhecem ser um dos textos mais esclarecedores acerca da Divindade de Cristo. Quando Jesus expressa as palavras *Ego Eimi* (expressão grega que significa “Eu Sou”), estaria se referindo ao texto de Deuteronômio (3.14 ARA), se tratando então, da mesma expressão usada por Deus no Antigo Testamento. Jesus, portanto, possui em Sua essência atributos divinos como, a onisciência (Cl 2.3 ARA), e vida própria (Jo 5.26 ARA), sendo Ele “a ressurreição e a vida” (Jo 1.25 ARA). Diante das evidências bíblicas, conclui-se que Cristo é “um em natureza, caráter e propósito com Deus Pai”. Portanto, “Ele é verdadeiramente Deus” (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2008, p. 58).

Sobre o Espírito Santo, Macedônio, bispo de Constantinopla entre os anos 341-360 ensinava que a terceira pessoa da Trindade não passava de um “ministro e servo” no mesmo nível dos anjos.

³ A Revista Parousia do UNASP (2005) dedicou um número exclusivo para a exposição do tema: “A Trindade nas Escrituras”.

Acreditava que era uma simples criatura totalmente subordinada ao Pai e ao Filho. Porém, vinte e um anos mais tarde, em 381 no concílio de Constantinopla, esta ideia foi derrotada pela afirmação da personalidade do Espírito Santo (CAIRNS, 2008). Sem dúvida, o concílio de Constantinopla foi de grande importância na consolidação da crença trinitária.

Desde a eternidade, o Espírito Santo fez parte da Divindade como seu terceiro membro. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são igualmente existentes. Silva (2009) ao discorrer sobre o papel do Espírito Santo, fala da diferença entre *Pneuma Hagios* (Espírito Santo) e *Dinamis* (poder, milagres, sinais e força). Sendo assim, Zacarias (4.6 ARA) evidencia essa diferença ao enfatizar que o trabalho de Deus não será por intermédio da força, mas, pela atuação do Espírito Santo. Logo, torna-se importante para essa compreensão, entender que o Espírito Santo possui personalidade própria, pois o mesmo contende (Gn 6.3 ARA), ensina (Lc 12.12 ARA), convence (Jo 16.8 ARA), conduz os assuntos relacionados à igreja (At 13.2 ARA), intercede (Rm 8.26 ARA) e inspira (2Pe 1.2 ARA). (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2008, p. 79). A Bíblia, portanto, indica o Espírito Santo não como uma mera força, mas sim “uma presença pessoal, sensível, útil e poderosa” (WHIDDEN; MOON; REEVE, 2003, p. 77).

Sobre a trindade da Divindade temos em Mateus (28.19 ARA) uma das mais claras concepções sobre a temática. Lá encontramos a Divindade que consiste de um Deus que é eterno (Sl 90.2 ARA), possui vida em si mesmo (Jo 5.26 ARA), onipresente (Sl 139.7-12 ARA), poderoso, onipotente (Dn 4.17,25,35 ARA), e imutável (Mt 3.6 ARA). Em relação ao Senhor Jesus, o encontramos nas Sagradas Escrituras como: criador (Jo 1.3 ARA), sustentador (Cl 1.17 ARA); e doador de vida (Jo 5.28 ARA). Concernente ao Espírito Santo, a Bíblia o apresenta como, Aquele que revela a verdade de Cristo (Jo 14.17 ARA) traz a presença de Cristo (Jo 14.16,17 ARA) e concede dons especiais à Igreja (At 2.38; 1Co 12.7-11 ARA). Ademais, textos como (Gn 1.26 ARA) onde se sugere a unidade da Divindade, e (Mt 3.16-17 ARA) no batismo de Jesus, tornam claro o envolvimento das três pessoas da Trindade em favor da redenção humana. (WHIDDEN; MOON; REEVE, 2003).

Mesmo diante das evidências apresentadas em favor da crença trinitariana vários movimentos ao longo de toda a história cristã têm procurado minar a fundamentação existente a respeito da Trindade. A seguir, há um breve estudo sobre a origem de três tendências antibíblicas que entre os séculos II e IV empreenderam esforços mediante os seus líderes para distorcer o ensino bíblico a respeito da Trindade, são elas: O monarquianismo dinâmico, o monarquianismo modalista e a controvérsia Ariana⁴.

POSIÇÕES CONTRÁRIAS À DOCTRINA DA TRINDADE NOS SÉCULOS II - IV

O “monarquianismo dinâmico” tem como principais defensores Paulo de Samósata (200-275

4 Estes movimentos não representam os únicos que demonstraram rejeição à doutrina da Trindade. Entre outras ideias antitrinitárias deste período estão os Ebionitas que afirmavam que Cristo sofreu e que, portanto não era Deus. Os Docetistas que diziam que, se Cristo era divino seus sofrimentos não poderiam ser reais. O Sabelianismo que propunha a ideia de uma Trindade em que os três seres eram simplesmente aspectos da Divindade, além do Urianismo, que nega a doutrina da Trindade defendendo a ideia de que existe apenas um Deus, sendo este o Pai (TORRES, 2011).

d.C.) que leva o crédito de ter desenvolvido mais detalhadamente a crença, enquanto Teodoto (190 d.C.) seria o responsável pelo início da mesma. A base dessa crença repousava na teoria de que Cristo não passava de um simples ser humano. Porém, o Espírito Santo havia descido sobre Cristo por ocasião do Seu batismo, habilitando-o com poderes divinos, tornando-o assim, Filho adotivo de Deus. Nessa doutrina, não existe possibilidade alguma de Trindade. Nesse sentido, Canale, (2011, p. 161) afirma que: “A ideia de uma Trindade eterna e imanente é substituída pela ideia da presença ‘dinâmica’ de Deus em Cristo pela habitação do Espírito. Para o monarquianismo [dinâmico], Deus não é uma pluralidade de pessoas, mas um soberano eterno e uno”.

Por volta do ano 200 d.C. desponta o “monarquianismo modalista” norteado pelo seu líder Noeto de Esmirna. Os modalistas acreditavam que existia apenas um Deus, ou seja, se Cristo era Deus ele deveria ser igual ao seu Pai, logo, Pai e Filho não seriam duas pessoas divinas distintas. Sobre o Espírito Santo, a ideia é que não passava de outra palavra para designar o Pai. Sobre essa ideia, Canale (2011, p. 161) faz a seguinte observação: o modalismo “declara que Deus Pai é capaz de adotar um modo específico de revelação histórica em Jesus Cristo, o Filho”. Percebe-se, portanto, que tanto o monarquianismo dinâmico, quanto o monarquianismo modalista constituem uma crença antitrinitariana, pois, ambas rejeitam a ideia bíblica da Trindade.

Ao analisarmos o conceito trinitariano de Tertuliano (160-240), nota-se que sua formulação não estava diretamente ligada aos princípios bíblicos, pois, ele entendia que Jesus era subordinado ao Pai. Orígenes (185-254) amplia esta ideia afirmando que além do Filho ser subordinado ao Pai, o Espírito Santo era tanto ao Pai quanto ao Filho. Ao desacreditar na divindade e eternidade do Espírito Santo e do Filho, ambos, Tertuliano e Orígenes, abriram espaço para o Arianismo e sua concepção herética antitrinitariana (BERKHOF, 2007). Do mesmo modo, Canale (2011, p. 162) declara que “o arianismo constitui a mais grave distorção do conceito trinitariano de Deus, levando o monarquianismo e o subordinacionismo à sua expressão mais extrema”.

CONTROVÉRSIA ARIANA

O Imperador Constantino identificou suas vitórias militares como sendo uma dádiva divina. Partindo deste pressuposto, ele entendeu que seria um dever da sua parte “assegurar” a integridade dos cristãos uma vez que os mesmos passavam por grandes perseguições. Assim, o fim das perseguições se deu a partir de 313 d.C. com a aliança entre Constantino e Licínio nos meses de fevereiro e março com o Edito de Milão (SANTOS, 2006).

Nesse contexto, Constantino continuou dando claras evidências desse compromisso para com a Igreja Cristã. Entre suas principais ações destacam-se as doações em dinheiro para igrejas, decretos que permitiam às igrejas receberem heranças, como também um decreto (321 d.C.) estabelecendo “o primeiro dia cristão”, o que ele denominou como o “dia do sol” que deveria ser guardado “como um feriado semanal” (WALKER, 2006, p. 154).

Quando Constantino assumiu o controle, o maior problema encontrado não era de ordem política

ou militar, mas de ordem teológica. Nesse sentido, destaca-se o presbítero Ário de Alexandria (250-336 d.C.). Assim, segundo Louis Berkhof, os arianos, seguidores de Ário, negavam com veemência a divindade de Jesus como também a do Espírito Santo, e suas teorias indicavam que Cristo não passava de uma criatura do Pai enquanto que o Espírito Santo era uma criatura do filho (BERKHOF, 2007). Para tanto, Ário havia proposto que o termo *Logos*, encontrado em João (1.1 ARA)⁵, não poderia estar se referindo à existência de um Deus eterno, mas sim de uma criatura de Deus, então, como criatura, ele estava sujeito a mudanças, inclusive a certos hábitos viciosos (WALKER, 2006).

O *Comentário Bíblico Adventista del Séptimo Dia* define “*Logos*” como: “palavra, exclamação, dito, discurso, narração, relato”, enfatizando que João emprega esses termos para referir-se a Cristo que veio para revelar a vontade de Deus. O mesmo comentário afirma ainda que, na frase grega “No *princípio*” falta o artigo definido e que, portanto, o seu significado torna-se claro. Se porventura existisse esse artigo, isso poderia indicar um tempo ou princípio, porém sem o artigo, que é a real situação do texto original e dentro do contexto de João (1.1-3 ARA), essa frase expressa a ideia de um tempo mais remoto que se possa conceber, ou seja, antes de qualquer coisa, de “outro princípio” (NICHOL, 1987, p. 874, 875). Por outro lado, Champlin entende que um estudo exegético apropriado do verdadeiro significado do termo grego “*Logos*”, não tem como direcionar para a conclusão de que “*Logos*” teve um começo ou poderia fazer parte de uma criação, portanto, o “*Logos*” é naturalmente Divino. Neste sentido, Champlin lança luz à maneira que João descreve o alicerce da Trindade, onde precisa estar claro que o “*Logos*” é uma Pessoa, que embora seja Deus, deva ser identificado como distinta de Deus o Pai (CHAMPLIN, 1995).

Ário, por volta de 320 d.C. passou a difundir a mensagem antitrinitariana expressando a ideia de que Jesus era simplesmente uma criatura de Deus, sendo superior aos homens e anjos, porém inferior ao Pai. A partir dessa compreensão, grandes problemas teológicos surgiam, pois ao aceitar o arianismo, seus defensores perdiam o sentido da expiação. Para eles, Jesus não possuía uma natureza definida, invalidando assim sua obra de sacrifício, desconsiderando a obra de santificação, pois não acreditavam nos atributos divinos do Espírito Santo.

Após muitos esforços de Constantino para solucionar os problemas causados por Ário, foi convocado o concílio de Niceia em 325 d.C., onde se discutiu o assunto.⁶ Nesse concílio, Atanásio (296-373), também de Alexandria, que até então era um simples diácono e um dos maiores opositores de Ário, foi convocado a falar, no entanto sem direito a voto. Diferentemente de Ário, Atanásio cria na unidade do Pai com o Filho, como também na divindade de Cristo e sua eternidade. Em discurso, Atanásio apresentou um resumo dos três principais ensinamentos de Ário. O primeiro tem a ver com a criação de Jesus, foi criado do nada. O segundo evidencia a ideia de que Jesus por ter livre arbítrio podia a todo instante mudar, e isso inclui a clara possibilidade de pecado. E finalmente, Ário defendia que nem Jesus nem o Espírito Santo possuíam a mesma substância do Pai. Esses debates não

5 No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus (Ev arcη o *logos*, kat o *logos* hv πρὸς τὸν θεόν, kat θεὸς hv *logos*).

6 O Concílio de Niceia aconteceu na cidade que leva seu nome “Niceia” pertencente à região da Ásia Menor, perto de Constantinopla. Esta Assembleia é conhecida como “o primeiro concílio ecumênico, isto é, universal”. De acordo com o historiador Justo González, cerca de 300 bispos assistiram ao concílio (GONZÁLEZ, 2011, p. 167).

se resumiam apenas no âmbito intelectual, mas em regiões geográficas que os arianos gozavam de “pleno poder de influência” sobre líderes que os apoiavam, eles “se tornaram terríveis perseguidores dos cristãos ortodoxos” (TORRES, 2011, p. 126). Após seu discurso contra as heresias arianas, Atanásio conseguiu que a maioria dos envolvidos ativamente no concílio condenasse a doutrina Ariana (HURLBUT, 2007, p. 101).

É possível afirmar que o arianismo tenha sido uma das heresias que mais causou danos à concepção bíblica da Trindade. Os ataques, entretanto não acabaram com o enfraquecimento do arianismo por decorrência de suas subdivisões.

POSIÇÃO CONTRÁRIA À DOCTRINA DA TRINDADE NA ERA DA REFORMA PROTESTANTE

No século XVI, na era da reforma protestante, encontra-se nos “Racionalistas Antitrinitarianos” uma das formas mais acentuadas de objeção à Trindade. Eram considerados “reformadores radicais” em vista de sua rebeldia contra a autoridade e tradição da Igreja. Os racionalistas afirmavam crer nas escrituras enquanto nela houvesse lógica, do contrário, julgavam ser seu dever colocar a razão humana acima da autoridade bíblica. Sendo assim, Miguel Serveto (1511-1553) ao não encontrar o termo Trindade na Bíblia, como também alguma referência que lhe parecesse lógica aceitar a ideia de “uma mesma substância” ou “três pessoas”, tornou-se um grande opositor da crença trinitária. No seu entendimento, esta doutrina não fazia sentido. Sua aversão à Trindade era tamanha que os estudiosos começaram a identificá-lo como “guerra contra a Trindade”. Em vista das acusações feitas à doutrina, Miguel Serveto foi denunciado à inquisição na França sendo preso. Após fugir da prisão, iniciou uma fuga rumo à Itália, contudo, no percurso “quando estava em Genebra, foi reconhecido, julgado e no dia 27 de outubro de 1553” foi queimado por haver atacado a doutrina da Trindade e do batismo infantil (WHIDDEN; MOON; REEVE, 2003, p. 200, 201; cf. CANALE, 2011, p. 164, 165).

POSIÇÃO CONTRÁRIA À TRINDADE NA ERA DA PÓS-REFORMA

No período pós-reforma, assim como foi nos primeiros séculos, são encontradas algumas formulações antibíblicas a respeito da Trindade, dentre elas estão as dos “arminianos, Episcópio, Curceleu e Limborgh” que juntos reavivaram a doutrina da subordinação que defende a ideia de superioridade do Pai em relação ao Filho e ao Espírito Santo. Além das teorias, vários teólogos seguiram uma espécie de modalismo como, por exemplo, Emanuel Swedenborg (1688-1772), George Hegel (1770-1831) e Friedrich Schleiermacher (1768-1834) que consideravam as três pessoas da Trindade apenas como três aspectos de Deus. Os “socinianos”, idealizados por Fausto Socino (1539-1604), seguiram as teorias arianas acreditando que Cristo era simplesmente um homem e que o Espírito Santo não passava de um poder ou influência. Os “socinianos” são considerados os precursores do “Unitarianismo” (BERKHOF, 2007, p. 79, 80).

A partir do século XVIII emerge nos Estados Unidos um movimento antitrinitário denominado

Unitarianismo. Os Unitarianos têm como base teológica a negação da Trindade e da Divindade de Jesus Cristo. Em um pronunciamento realizado pelo Dr. Carl M. Chorowsky, pastor da Primeira Igreja Unitária de Fairfield, Connecticut, em 1955 sobre o posicionamento da crença Unitária para a revista *Look* nos Estados Unidos, ele afirmou categoricamente que: “os unitários repudiam a doutrina e o dogma do nascimento virginal [...]” Além disso, acrescentou: “não cremos que Jesus seja o Messias [...] não cremos que ele seja ‘Deus encarnado’, nem a segunda pessoa da Trindade [...]” (MARTIN, 1992, p. 88).

Durante toda a história, a doutrina da Trindade foi fruto de discussões acirradas encontrando opositores que se afastaram do conceito bíblico. É fato que essa doutrina foi conceituada somente no século IV d.C., especialmente nos concílios de Niceia em 325 e Constantinopla em 381, contudo, torna-se importante salientar que o conceito trinitariano pode ser visto antes desses concílios por meio dos pais da Igreja e que a base doutrinária desta crença não foi idealizada por homens, haja vista, que suas bases são essencialmente bíblicas e dignas de confiança (SILVA, 2005).

TRINDADE ENTRE OS PIONEIROS DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

Entre os que defendem a doutrina da Trindade encontra-se a IASD que se baseia nas evidências bíblicas e não em credos e sofismas humanos. Dentro das suas 28 crenças fundamentais, o segundo artigo declara:

Há um só Deus; Pai, Filho e Espírito Santo, uma unidade de três Pessoas coeternas. Deus é imortal, onipotente, onisciente, acima de tudo e sempre presente. Ele é infinito e está além de nossa compreensão humana, mas é conhecido por meio de Sua autorevelação. Para sempre é digno de culto, adoração e serviço por parte de toda a criação (ASSOCIACAO MINISTERIAL DA ASSOCIACAO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SETIMO DIA, 2008, p. 26).

Contudo, apesar de estar especificada em suas crenças fundamentais, a respeito da aceitação da Trindade, Pfandl (2008, p. 17) menciona que nem sempre a organização da Igreja Adventista juntamente com seus membros e líderes, tiveram coesão acerca da Trindade. Sobre isso, ele revela que:

Embora a Igreja Adventista do Sétimo Dia abrace hoje a doutrina da Trindade, as evidências indicam que, desde os primórdios até os anos de 1890, a visão dos autores adventistas sobre Cristo era de que houve um tempo em que Ele não existiu e que era inferior ao Pai. Com relação ao Espírito Santo era que não era o terceiro componente da Trindade, mas apenas o poder de Deus.

Do mesmo modo, George Knight (2005) fundamenta a ideia de que a maioria dos pioneiros

e membros da IASD teria dificuldade em aceitar as crenças fundamentais sustentadas hoje pela denominação, especificamente as crenças de número 2, que se refere à doutrina da Trindade; número 4, que afirma a eterna e plena Divindade de Cristo; e número 5, que aborda o assunto da personalidade do Espírito Santo. Tiago White, importante pioneiro do movimento adventista, declarou que a crença “não passava de um antigo absurdo trinitariano” (KNIGHT, 2005, p. 16), e referia-se à Trindade simplesmente como um conceito “não escriturístico e de origem pagã” (SCHWARZ, GREENLEAF, 2009, p. 161). Sendo assim, John N. Andrews, considerado por muitos como um dos maiores teólogos da Igreja, também não entendia a Trindade como princípio bíblico (MAXWELL, 1982). Em uma declaração, ele afirmou: “O filho de Deus [...] teve Deus por Pai em algum ponto da eternidade passada, no princípio dos dias” (KNIGHT, 2005, p. 16). Por sua vez, Urias Smith descrevia o Espírito Santo apenas como uma “influência divina” e entendia que por existir referências bíblicas a respeito do Espírito Santo como uma pomba ou como fendidas de fogo, era uma forte indicação de que Ele não poderia ser considerado como pessoa (SCHWARZ, GREENLEAF, 2009, p. 162). Todavia, essa não era uma posição isolada. Pois, líderes como Joseph. H. Waggoner e Dudley. M. Canright concordavam com esses pensamentos antitrinitarianos (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 161).

Em 1872 foi publicado um panfleto que consistia de 25 artigos onde eram categorizadas as crenças fundamentais do adventismo com o intuito de “responder indagações, corrigir falsas declarações e remover impressões errôneas”. Os dois primeiros princípios fundamentais explicitavam a crença em um único Deus e um só Senhor, contudo, não encontrava-se nenhuma afirmação que fizesse menção ao conceito trinitariano (SCHWARZ, GREENLEAF, 2009, p.161).

Os anos de 1846 a 1888 são conhecidos na denominação como um período essencialmente antitrinitarianos, onde alguns de seus principais escritores e líderes expressavam-se contra o conceito trinitariano. Por outro lado, Pfandl (2008) indica que no ano de 1892 aparece na literatura adventista a primeira referência positiva à Trindade na série “Bible Student’s Library”. Esta série de folhetos periódicos tinha como função esboçar doutrinas bíblicas dos ensinamentos adventistas. Nessa ocasião, o folheto de número 90 foi intitulado “A doutrina da Trindade”, onde, o autor da matéria, Samuel Spear, apesar de ensinar a respeito da doutrina de um Deus agindo em três pessoas, mantinha a errônea concepção de que Cristo era subordinado ao Pai, ou seja, embora este folheto indicasse uma visão mais próxima do conceito trinitariano, ainda assim, não englobava o conceito bíblico da Trindade.

Foi a partir de 1898 que os adventistas do Sétimo dia entenderam de maneira mais ampla o assunto concernente à doutrina da Trindade. Isso se torna evidente mediante a literatura adventista da época, entre elas, se atribui as expressas opiniões de Ellen White em seu livro *O Desejado de Todas as Nações*. Entre todos os pioneiros da denominação, ela foi aquela que não se expressava a favor do antitrinitarianismo, da mesma maneira que até antes de 1888 na Assembleia de Mineápolis, suas declarações não eram tão claras assim a respeito de sua crença. Contudo, após a Conferência, onde a pessoa do Cristo crucificado foi o assunto principal, ela tornou-se essencialmente clara ao ponto de vista trinitariano com declarações afirmativas em favor da Trindade (KNIGHT, 2009); (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009).

O livro *O Desejado de Todas as Nações*, publicado em 1898, é considerado como o “grande divisor de águas” na compreensão adventista a respeito da crença trinitariana. Nessa literatura, Ellen White tece comentários a respeito da preexistência de Cristo, onde afirma enfaticamente que “Desde os dias da eternidade o Senhor Jesus era um com o Pai”. Ademais, ao escrever sobre a ressurreição de Lázaro, ela acrescentou um comentário que causou um grande impacto na teologia adventista: “Em Cristo há vida original, não emprestada, não derivada”. Outro enfoque do livro foi à ênfase na Divindade do Espírito Santo onde Ele é identificado como a “terceira pessoa da Divindade”. (WHITE, 2004, p. 19, 530, 671); (WHIDDEN; MOON; REEVE, 2003).

Ainda nessa perspectiva, Ellen White especifica estas declarações de aceitação à Trindade em vários de seus escritos como: “Há três pessoas vivas pertencentes à Trindade [...]” (WHITE, 1906, p. 145). “Em Cristo, divindade e humanidade se combinaram [...]” (WHITE, 1890, p. 97) “[...] Deus o Pai, o eterno Filho de Deus interpôs-Se para suportar o castigo pela transgressão. Alguém vestido da humanidade, mas que era um com a Divindade, foi o nosso resgate” (WHITE, 1898, p. 70). “A Divindade moveu-se de compaixão pela raça, e o Pai, o Filho e o Espírito Santo deram-se a Si mesmos ao estabelecerem o plano da redenção” (WHITE, 1912, p. 4). “Cristo, o Verbo, o Unigênito de Deus, era um com o Pai – um na natureza, no caráter e no propósito [...]”⁷ (WHITE, 2005, p. 493). “Em Cristo, há vida original, não emprestada, não derivada”⁸ (WHITE, 2004, p.530). “Ao se submeterem em humildade à modeladora influência do Espírito Santo, recebiam a plenitude da Divindade e eram modelados à semelhança do divino”⁹ (WHITE, 2006, p. 50).¹⁰

Estas afirmações chocaram alguns líderes da denominação. Como exemplo disso, M. L. Andreasen, um dos mais importantes escritores e professores da Igreja, afirmava não entender essas declarações ao ponto de duvidar das mesmas. Essa dúvida o levou a viajar até a residência de Ellen White para investigar se as citações procediam. Tal qual foi sua surpresa quando constatou que eram realmente citações da Sr. White. Os novos conceitos encontrados no livro “*O Desejado de Todas as Nações*”, conduziram os adventistas ao entendimento e plena afirmação da Trindade, algo ainda não existente antes da publicação (SCHEFFEL, 2003).

Como vimos acima, os relatos indicam que nos primórdios da organização, os pioneiros expressavam sua compreensão a respeito da Trindade de maneira antitrinitariana. Isso indica que muitos adventistas, até a década de 1890, tinham uma visão contrária à crença trinitariana (KNIGHT, 2009); (PFANDL, 2008).

Todavia, os fatos também contradizem a ideia de que a doutrina da Trindade só foi aceita na Igreja após a morte de Ellen White no ano de 1915. Como já foi visto, em decorrência do livro *O Desejado de Todas as Nações*, em 1898, afirmações acerca da eternidade de Cristo e o reconhecimento da pessoa do Espírito Santo como a terceira pessoa da Divindade, tornaram-se cada vez mais frequentes. Em

7 O Livro “O Grande Conflito” foi publicado originalmente em 1888 e republicado em 1911. Esta citação também se encontra em *Patriarcas e Profetas* publicado em 1890.

8 *O Desejado de Todas as Nações* foi publicado em 1898.

9 *Atos dos Apóstolos* teve seu lançamento em 1911.

10 Para a comprovação da autenticidade das declarações trinitarianas nos escritos de Ellen Gould White veja Tim Poirier no seu artigo publicado na *Parousia* 2006 com o tema: “As declarações trinitarianas de Ellen Gould White: O que ela realmente escreveu?”.

um episódio, quando falava aos estudantes do colégio Avondale no ano de 1899, Ellen White declara: “precisamos reconhecer que o Espírito Santo, que é tanto uma pessoa como o próprio Deus, está andando por estes terrenos” (WHITE, 1899 p. 4). Da mesma forma, Cardoso (2011) em seu artigo intitulado “Os Pioneiros Adventistas e a Trindade”, declara que em sua pesquisa foram localizados mais de 400 textos escritos entre os anos de 1897 e 1915 que evidenciam a existência de três pessoas pertencentes à Divindade.

Diante dessas evidências, é possível chegar à conclusão de que apesar de existir antitrinitarianismo entre os primeiros pioneiros (por diversos motivos, no qual analisaremos a seguir), muitos deles mudaram de posição com a revelação progressiva da verdade e pela influência do poder do Espírito Santo na vida e obra de Ellen White. Por volta de 1900, a igreja já gozava da aceitação da Trindade bíblica de acordo com as evidências da época (SILVA, 2009).

VERDADE PRESENTE: ENTENDENDO A REJEIÇÃO TRINITARIANA DOS PIONEIROS DA IASD

“Mas a vereda dos justos é como a luz da aurora, que vai brilhando mais e mais até ser dia perfeito” (Pv 4.18 ARA).

Scheffel (2003), comentando sobre o conhecimento progressivo, salienta que quando Adão e Eva foram criados, Deus não lhes concedeu respostas para todas as indagações que teriam, muito menos lhes concedeu uma aula de todos os segredos existentes no universo. Eles precisariam aprender pouco a pouco, mas uma coisa lhes era cobrado, precisariam permanecer fiéis à luz divina.

Os três fundadores do adventismo, Tiago White, Ellen White e José Bates, entendiam bem o que eles denominavam de “verdade presente”. Para esses líderes, a terminologia significava que a Igreja estava em uma dinâmica progressiva em busca das verdades escriturísticas, e que esse era um processo orientado por Deus. No ano de 1847, Bates já empregava este conceito na verdade a favor do sábado, além de ampliá-lo em outras áreas doutrinárias que foram se firmando na denominação, como santuário e a mensagem do terceiro anjo de Apocalipse 14. Entre os pioneiros havia grande sensibilidade a respeito da busca constante de mais luz (KNIGHT, 2005).

Os líderes adventistas haviam passado por um grande desapontamento em 1844, quando esperavam a volta de Jesus na data de 22 de outubro, fato que não ocorreu. Por consequência deste desapontamento, eles aprenderam dos perigos de explicitarem suas crenças com tanta precisão sem ter base para fazê-la. A despeito de em 1848 já existirem algumas doutrinas fundamentais consideradas como colunas da fé que professavam¹¹, reconheciam que o estudo ininterrupto das Sagradas Escrituras os levaria a obterem uma compreensão fidedigna da verdade. Diante disso, já havia uma predisposição para rejeitar qualquer formulação ou credo doutrinário (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009). (KNIGHT, 2000).

¹¹ Entre as doutrinas fundamentais estavam: a volta de Jesus de maneira pessoal e visível, o início do ministério de Cristo na purificação do santuário a partir de 22 de outubro de 1844, o dom de profecia no ministério de Ellen White, a observância do quarto mandamento referente ao sábado e a imortalidade condicional.

Dentre os três principais líderes da igreja, dois deles vieram da conexão cristã: Tiago White e José Bates. A Conexão Cristã começou a partir do afastamento de associações metodistas, batistas e presbiterianas onde tinha como principal objetivo seguir a “simplicidade dos apóstolos e dos cristãos primitivos”. Seu líder, Alexander Stone, era um declarado antitrinitariano, porém, não fazia desta crença uma condição para tornar-se membro. No ano de 1832, “o ponto de vista não trinitariano tornou-se dominante na Conexão Cristã” (WHIDDEN; MOON; REEVE, 2003, p. 212).

Diante desse fato, muitos dos primeiros adventistas concordavam com a ideia de Josué V. Himes, um notável ministro da Conexão Cristã, que admitia Deus como sendo todo poderoso, mas diminua o valor do Filho limitando-o apenas a um Ser subordinado enquanto que qualificava o Espírito Santo apenas como uma energia de Deus. Com isso, “as experiências de José Bates e Tiago White em suas ligações com a Conexão Cristã reforçaram suas suspeitas da crença trinitária” (WHIDDEN; MOON; REEVE, 2003); (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 160).

Por essa razão, é possível destacar seis razões principais para a rejeição dos pioneiros adventistas do sétimo dia à doutrina da Trindade. A primeira razão referia-se à dificuldade que julgavam ter em encontrar textos nas Sagradas Escrituras que lhes dessem a condição de apoiar três pessoas em uma Divindade. A segunda razão apresentada dizia respeito à ideia, para eles equivocada, de que a Trindade torna o Pai e Filho idênticos. A terceira posição pela qual rejeitavam a doutrina da Trindade era que entendiam que esta crença ensinava a respeito de três deuses. A quarta razão pela rejeição era porque a crença na Trindade iria diminuir o valor da expiação. Para os pioneiros, se Deus não pode morrer, tão pouco Cristo poderia morrer no calvário já que era Deus. Na quinta razão apresentada, entendiam que pelo fato da Bíblia chamar a Cristo de Filho de Deus e princípio da criação (Ap 3.14 ARA) era uma prova de que Ele não era eterno. Por fim, na sexta razão apresentada, identificavam textos bíblicos que para eles referiam-se ao Espírito Santo apenas como um “ser derramado no coração” (Rm 5.5 ARA). (WHIDDEN; MOON; REEVE, 2003, p. 218-221).

Todas as rejeições apresentadas são devido a formas especulativas e extrabíblicas em que era entendida a Trindade. O fato é que os pontos de vistas apresentados mudaram consideravelmente a partir da compreensão progressiva da palavra de Deus. Embora o divisor de águas tenha sido o livro *O Desejado* em 1898, alguns dos nossos pioneiros já demonstravam uma tendência trinitariana. Apesar de J. H. Waggoner ter declarado convicentemente que a Bíblia silenciava em favor da Trindade, reconheceu no ano de 1883 que o Espírito Santo partilhava dos mesmos poderes do Pai e Filho. Alonzo T. Jones, importante personagem na conferência de Mineapólis juntamente com Ellet Waggoner (filho de Joseph Waggoner), declarou no ano de 1895 que o Espírito Santo permanece em unidade com o Pai e Filho (SILVA, 2009, p. 122, 123).

Essas afirmações em favor da crença trinitária não se resumiram apenas no âmbito teológico, mas também na área musical da denominação. O hinário da igreja publicado no ano de 1886 e reimpresso em 1905 expressava a crença da comunidade cristã adventista como também a teologia apresentada pelos seus pastores. As músicas indicavam centenas de frases e estrofes trinitarianas, hinos que faziam referência à intercessão do Espírito Santo. Ademais, “dezenas de outros hinos no

hinário de 1886 e 1905 são orações, louvores e declarações que proclamam a divindade não somente do Pai, mas também do Filho e do Espírito Santo” (SILVA, 2009, p. 132).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das evidências demonstradas neste artigo, entende-se que a compreensão da Trindade na Igreja Adventista do Sétimo Dia emerge a partir de uma dinâmica da verdade progressiva, passando pela rejeição do conceito de Trindade conhecido entre os anos de 1846 à 1888 alcançando porém, a posterior aceitação por meio da revelação da verdade presente, do poder do Espírito Santo na vida e obra da pioneira Ellen White e pela influência da publicação do livro *O Desejado de Todas as Nações* em 1898.

REFERÊNCIAS.

ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA (Org.). **Nisto cremos:** As 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tradução de Helio L Grellmann. 8. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática.** Tradução de Odayr Olivetti. 3. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Almeida Revista e Atualizada. Sociedade Bíblica Brasileira. 2. ed. Barueri – SP, 1999.

CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo através dos Séculos:** uma história da igreja cristã. Tradução de Israel Belo de Azevedo, Valdemar Kroker. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CARDOSO, Mateus. Os Pioneiros adventistas e a Trindade. **Revista Adventista**, Tatuí, ano 106, n.1239, p. 8,10 agosto 2011.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento Interpretado:** versículo por versículo. São Paulo: Candeia, 1995.

CANALE, Fernando L. A Doutrina de Deus IN: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de teologia Adventista do Setimo Dia.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

GONZALEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo:** a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados. Tradução de Key Yuasa e Hans Udo Fuchs. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011

GRUDEM, Wayne A. **Teologia Sistemática:** atual e exhaustiva. Tradução de Norio Yamakami et al. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HURLBUT, Jesse Lyman. **História da Igreja Cristã.** São Paulo: Vida, 2007.

KNIGHT, George R. **Uma Igreja Mundial**: breve história dos adventistas do sétimo dia. Tradução de Jose Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

KNIGHT, George R. **Em Busca de Identidade**: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

KNIGHT, George R. **Questões Sobre Doutrina**: o clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

MARTIN, Walter. **O Império das Seitas**. Venda Nova: Betânia, 1992.

MAXWELL, C. Mervyn. **História do Adventismo**. Tradução de Azenilton G Brito. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1982.

MCGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica**: uma introdução à teologia cristã. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

NICHOL, Francis D (Ed.). **Comentario Bíblico Adventista Del Séptimo Dia**: Mateo a Juan. Tradução de Victor E. Ampuero Mata. Boise: Publicaciones Interamericanas, 1987.

PFANDL, Gerhard. A Trindade na Bíblia. **Ministério**, Tatuí, ano 76, n.02, p.15-16, março-abril 2005.

PFANDL, Gerhard. A Trindade e o adventismo. **Ministério**, Tatuí, ano 79, n.02, p.17,19, março-abril 2008.

POIRIER, Tim. As declarações trinitarianas de Ellen G. White: O que ela realmente escreveu? **Parousia**, Engenheiro Coelho, ano 5, n. 1, p. 27 – 46, jan – jun. 2006

RICE, Richard. A Trindade e a igreja. **Ministério**, Tatuí, ano 80, n. 05, p.17,18, setembro-outubro 2009.

SANTOS, Ricardo José Marques. **O Edito de Milão**: contexto, texto e pós-texto. Maceió: Edufal, 2006.

SCHEFFEL, Rubem, M. Trindade Uma Revelação Gradual. **Ministério**, Tatuí, ano 74, n.02, p.17,21, março-abril 2003.

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de Luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2009.

SILVA, Rodrigo P. Um dogma de Constantino? **Parousia**, Engenheiro Coelho, ano 4, n.2, p. 31 – 40, jul – dez. 2005.

SILVA, Demóstenes N. **Perguntas e Respostas sobre a Trindade**. Cachoeira, BA: Ceplib, 2009.

TORRES, Milton L. **Tentaram a Deus no seu Coração: a controvérsia antitrinitariana**. Engenheiro Coelho: GEAN, 2011.

WALKER, Williston. **História da Igreja Cristã**. 3. ed. São Paulo: Aste, 2006.

WHIDDEN, Woodrow et al. **A Trindade: como entender os mistérios da pessoa de Deus na bíblia e na história do cristianismo**. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003

WHITE, Ellen G. **Atos dos Apóstolos**. Tradução de Carlos Alberto Trezza. 10. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WHITE, Ellen G. **O Desejado de Todas as Nações**. Tradução de Isolina A Waldvogel. 22. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, Ellen G. **O Grande Conflito**. 43 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

WHITE, Ellen G. Understanding the Controversy of Doctrine. **Review and Herald**, Battle Creek, Michigan, n.07, p. 97 , 18 de fevereiro de 1890.

WHITE, Ellen G. The Plan of Redemption. **Review and Herald**, Battle Creek, Michigan, n.05, p. 70, 08 de fevereiro de 1898.

WHITE, Ellen G. Sanitariums as Centers of Influence and Training. **Review and Herald**, n. 18, p. 04, 02 de maio de 1912.

WHITE, Ellen G. The Father, Son, and Holy Ghost. **Bible Training School**. n. 10, p. 145, 01 de março de 1906.

WHITE, Ellen G. **Manuscrito 66**, 1899. Centro de Pesquisas Ellen G. White – IAENE.

CIÊNCIA PSICOLÓGICA E RELIGIÃO: A PERSPECTIVA DE PSICÓLOGOS DO RECÔNCAVO BAIANO

Wellington Gil Rodrigues¹

Luana de Souza, Jéssica Renata Ponce de Leon Rodrigues²

Amilcar Baiardi³

RESUMO

Este artigo busca discutir a percepção de psicólogos sobre as relações entre ciência psicológica e religião, a partir de suas filiações religiosas. A base teórica consistiu na tipologia de relações entre ciência e religião construída por Ian Barbour (2000) notadamente as categorias de Conflito, Independência e Integração. A pesquisa adotou uma abordagem quali-quantitativa e teve como principal instrumento de coleta de dados um questionário estruturado, os sujeitos foram 14 psicólogos atuantes na região do recôncavo baiano, as respostas foram transformadas em gráficos de frequência e analisadas à luz da teoria. Concluiu-se que entre as três perspectivas enfatizadas pelas perguntas, predominou categoria da Independência tanto entre os psicólogos religiosos, como nos não religiosos e antirreligiosos. A categoria da Integração também surge, mas com menor força e a mesma é enfatizada até mesmo pelos não religiosos. Parece que há uma clara rejeição da categoria do conflito por parte de todos os sujeitos da pesquisa, o que demonstra que a narrativa do conflito a qual coloca as práticas da ciência versus as crenças religiosas tem pouca aderência entre os psicólogos.

PALAVRAS-CHAVE: CIÊNCIA. RELIGIÃO. PSICÓLOGOS. RECÔNCAVO. BAIANO.

ABSTRACT

This paper discusses the perception of psychologists on the relationship between psychological science and religion, from their religious affiliations. The theoretical basis was the typology of relationships between science and religion built by Ian Barbour (2000) notably the categories of Conflict, Integration and Independence. The research adopted a qualitative-quantitative approach and had as its main instrument of data collection, a structured questionnaire, the subjects were 14 active psychologists in the Bahia region, their responses were transformed into frequency graphs and analyzed in the light of the theory. We conclude that among the three perspectives emphasized

1 Doutorando em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA), Coordenador do Núcleo de Estudos em Ciência e Religião (NECIR) e professor de Ciência e Religião da Faculdade Adventista da Bahia. E-mail: wellgil2000@hotmail.com.

2 Estudantes do curso de Psicologia da Faculdade Adventista da Bahia.

3 Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História da Ciência (UFBA) e da pós-graduação da Universidade Católica do Salvador.; e-mail: amilcarbairdi@uol.com.br.

by questions predominated category of Independence both among religious psychologists, as in nonreligious and antireligious. The category of integration also arises, but with less force and it is emphasized even by non-religious. It seems that there is a clear rejection of the category of the conflict by all the subjects, which demonstrates that the narrative of the conflict which puts the practices of science versus religious beliefs have little adherence among psychologists.

KEYWORDS: SCIENCE. RELIGION. PSYCHOLOGISTS. RECONCAVO BAIANO.

INTRODUÇÃO

As relações entre ciência e religião têm se tornado um campo fértil para pesquisas nos últimos anos. Existem várias áreas de encontro entre essas duas grandes forças culturais que influenciam a humanidade, tais como os atuais desafios postos pelos avanços das ciências biológicas. No entanto, a ciência do estudo da alma ou da mente, a psicologia, também tem gerado muitas discussões entre os porta-vozes desses dois campos. Sendo assim, o objetivo deste trabalho é analisar a percepção de psicólogos sobre as interações entre a ciência psicológica e a religião a partir de seus posicionamentos em relação à religião.

Para tanto, a base conceitual foi encontrada principalmente em Barbour (2000), o qual nos forneceu a tipologia (conflito, independência, integração) de relações entre ciência e religião a qual utilizamos para classificar a percepção dos psicólogos. O problema que guiou essa pesquisa foi: Qual a perspectiva dos psicólogos do recôncavo baiano sobre as relações entre ciência psicológica e religião? Para responder a este questionamento, foram selecionados 14 psicólogos com diferentes opções religiosas (adventistas, católicos, espíritas, sem religião e antirreligiosos), que atuam na região do recôncavo baiano, aos quais foi aplicado um questionário com perguntas estruturadas, e cujas respostas foram analisadas à luz da teoria de Barbour.

Desse modo, o trabalho ficou dividido em quatro partes: na primeira, apresentamos alguns dos encontros entre a psicologia e a religião, através da apresentação de autores que se preocuparam com essa temática; na segunda parte, tratou-se das tipologias de relações entre ciência e religião; na terceira, foi apresentada a metodologia utilizada; e a última parte, foi dedicada à apresentação e discussão dos resultados.

ENCONTROS ENTRE PSICOLOGIA E RELIGIÃO

Desde o seu início, a psicologia tem se preocupado com o fenômeno religioso, bastando lembrar-se de *As variedades da experiência religiosa* de William James (1902), a qual causou duradouro impacto no campo dos estudos de psicologia e religião e mais especificamente com a psicologia da experiência religiosa. Outro exemplo importante é o questionário de Leuba (1916) o qual visava a apresentar as crenças dos cientistas em um Deus pessoal e na imortalidade (em uma amostra de 1.000 cientistas), cujos resultados apontaram para 42% de crença e 42% de descrença em Deus por parte

dos cientistas, sendo que quando a pesquisa tem por sujeito “os grandes cientistas” a proporção dos descrentes foi de 53%. O levantamento de Leuba foi repetido por Larson e Witham (1997) os quais constataram que entre os cientistas, a descrença foi de 45% e entre os grandes cientistas, 47%, ou seja, em um espaço de 80 anos a proporção de descrentes não teve alterações drásticas, o que era contrário à expectativa do próprio Leuba, para o qual o avanço do conhecimento científico tenderia a alterar grandemente a crença em Deus. A vertente da pesquisa de Leuba e de Larson e Witham pode ser denominada de “dinâmica psicológica do cientista em relação ao objeto religioso” (Paiva 2002, p. 562), e está próxima daquilo que pretende-se nessa pesquisa.

Nesse contexto, alguns exemplos de temas onde os estudos psicológicos lidam com o fenômeno religioso podem ser vistos em: representações de Deus em adolescentes de Hutsebaut e Verhoeven (1989, 1991); práticas de oração em jovens de Janssen, Hart & Den Draak (1990).

Sendo assim, no Brasil, uma vertente de estudos que tem se destacado é a da relação entre religião e saúde mental, tome-se como exemplo Nina Rodrigues (2000, 2003) o qual já no século XIX destacava as “epidemias de loucura coletiva” no episódio de Canudos, onde misticismo, política e religião se misturaram para produzir o fenômeno de Antônio Conselheiro. Já na década de 1960, o sociólogo francês Roger Bastide (1967) procurou investigar como o pertencimento a diferentes denominações religiosas se relacionava com doenças mentais.

Também é preciso destacar a obra de Paiva⁴ (1990, 2000, 2001, 2002, 2004, 2005), o qual tem dado uma importante contribuição aos estudos da psicologia da religião no Brasil. Na obra *A Religião dos Cientistas: Uma leitura psicológica* (Paiva, 2000), apresenta dois níveis de problematização sobre as relações entre ciência e religião: o *nível epistemológico* e o *psicológico*. No primeiro tipo, ciência e religião são percebidas como duas ordens de conhecimento, e a relação entre elas gira em torno das relações entre suas distintas epistemologias. Como um exemplo dessa distinção, tem-se a questão da fonte do seu conhecimento, com a ciência utilizando-se da razão e os sentidos, e a religião da revelação. Já o segundo tipo de problematização – o psicológico – caracteriza-se pela preocupação com “as atitudes e os comportamentos dos cientistas em relação à ciência e à religião” (p. 23). De acordo com Paiva, foi exatamente essa preocupação com “a fé do cientista” que fez surgir logo no início da ciência psicológica núcleos de estudos com William James e Stanley Hall, e mais adiante com os estudos de Allport sobre a psicologia do cientista.

Portanto, levando-se em conta a posição de Paiva de que o nível psicológico não se opõe conceitualmente ao nível epistemológico, este trabalho pretende pesquisar sobre as atitudes epistemológicas dos psicólogos em relação às interações entre ciência e religião, e para isso, considera como a atitude religiosa do psicólogo influencia em seus posicionamentos sobre essas relações.

TIPOLOGIA DAS RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

Vários autores propuseram diferentes tipologias para as relações entre essas duas grandes áreas

4 Geraldo Jose de Paiva, Coordenador do Laboratório de Psicologia Social da Religião do Departamento de Psicologia Social da USP, Presidente do Grupo de Pesquisa “Psicologia Social da Religião”, do CNPQ.

do conhecimento. Por exemplo, McGrath (2005, p. 67), estrutura essa relação entre ciência e religião em dois polos: modelo de confronto e modelo de diálogo. O modelo de confronto enfatiza a “luta” ou até mesmo “conflito” existente entre duas linhas de conhecimento distintas (religião e ciências naturais). Já o modelo do diálogo é caracterizado pela ausência de qualquer ideia de “conflito” ou “luta” entre as ciências e a religião.

Diante disso, Barbour (2000) propõe uma tipologia quádrupla, ou seja, composta de 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.

[...] tanto o materialismo científico quanto o literalismo bíblico 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. Convergem ao dizer que ninguém pode acreditar em evolução e em Deus ao mesmo tempo. Cada um dos lados ganha adeptos, em parte, por opor-se ao outro, e ambos utilizam uma retórica de guerra. Barbour (2000, p. 25).

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 – por que) e linguagem diferentes (ciências – linguagem técnica; religião – linguagem emotiva, moral).

Uma forma de evitar conflitos entre ciência e religião é mantendo essas duas áreas em compartimentos estanques. É possível discriminá-las de acordo com as *perguntas* que fazem, com os *domínios* a que se referem e com os *métodos* que empregam. [...] Se existem duas jurisdições, cada uma cuida de si mesma e não interfere nos assuntos da outra. Cada forma de investigação é seletiva e tem suas limitação. A compartimentalização é motivada não apenas pelo desejo de evitar conflitos desnecessários como também pelo desejo de lealdade ao caráter diferencial de cada área da vida e do pensamento. Barbour. (2000, p. 32).

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.). Na tipologia de Barbour (2004, p. 38), o dialogo surge nas seguintes situações:

O diálogo modela relações mais construtivas entre ciência e religião [...], pode emergir da consideração dos pressupostos da especulação científica, ou da abordagem das semelhanças entre os métodos da ciência e da religião ou da análise dos conceitos de uma área análoga aos da outra. Ao comparar ciência e religião, o Diálogo enfatiza as semelhanças entre

pressupostos, métodos e conceitos, enquanto a independência enfatiza as diferenças.

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.

Um gênero mais sistemático e abrangente de parceria entre ciência e religião ocorre entre aqueles que buscam uma integração mais próxima entre as duas disciplinas. A longa tradição de teologia natural tem buscado na natureza uma prova (ou pelo menos um indício sugestivo) da existência de Deus. [...] Outros autores partem de uma tradição religiosa específica e argumentam que algumas de suas crenças (ideias como onipotência divina ou pecado original, por exemplo) precisam de uma reformulação à luz da ciência. Esse gênero de abordagem é o que denomino teologia da natureza (inserida numa tradição religiosa), para diferenciá-lo da teologia natural (que raciocina a partir da ciência, apenas). Numa outra visão, é possível utilizar um sistema filosófico, tal como a filosofia do processo, para interpretar o pensamento científico e religioso dentro de um quadro conceitual comum. (2000, p. 16).

Portanto, dada as dificuldades apontadas por Haught (1995), para se fazer a distinção entre as categorias do Diálogo e da Integração, opta-se por utilizar uma tipologia tripla: Conflito, Independência e Integração, ou seja, procura-se indicar para qual dessas categorias apontam as perspectivas dos psicólogos sobre as relações entre a ciência psicológica e as crenças religiosas.

METODOLOGIA

Este trabalho utilizou uma abordagem quali-quantitativa. A parte quantitativa ficou representada através do uso de uma escala de concordância Likert e da transformação das respostas em gráficos de frequência, e a parte qualitativa na análise das respostas dos psicólogos através do uso de categorias pré-definidas.

Dessa forma, o tipo de pesquisa utilizada foi primeiramente a bibliográfica, pois foi preciso buscar informações sobre a situação atual do tema abordado através de trabalhos já realizados sobre essa temática, o que nos permitiu também estabelecer um marco teórico inicial para a análise do problema. Assim, o principal teórico utilizado foi Barbour, o qual com sua proposta de tipologia quádrupla nos forneceu as ferramentas conceituais necessárias para classificarmos as opiniões dos psicólogos entrevistados. Em seguida, foi realizada uma pesquisa de campo, na qual o investigador “assume o papel de observador e explorador, coletando diretamente os dados, no local (campo) em que se deram ou surgiram os fenômenos” Barros e Lehfeld (1990, p. 35).

Visando à obtenção das percepções dos sujeitos sobre as relações entre ciência psicológica e religião, selecionamos 14 psicólogos da região do recôncavo baiano com diferentes opções religiosas

(adventistas, católicos, espíritas, sem religião e antirreligiosos). O perfil dos mesmos pode ser visto no quadro abaixo:

Quadro – Perfil dos Psicólogos Entrevistados

Entrevistado	Idade	Gênero	Tempo de Profissão	Nível de Formação	Religião	Anti-religioso
P1	27	Fem	4 anos	Mestrado	Católica	Não
P2	30	Masc	6 anos	Especialização	Adventista	Não
P3	50	Fem	11 anos	Especialização	Sem Religião	Sim
P4	32	Fem	02 anos	Graduação	Espírita	Não
P5	31	Masc	6 anos	Especialização	Espírita	Não
P6	27	Fem	5 anos	Especialização	Católica	Não
P7	24	Fem	2 anos	Especialização	Adventista	Não
P8	29	Masc.	6 anos	Mestrado	Sem Religião	Não
P9	32	Masc.	8 anos	Mestrado	Adventista	Não
P10	-	Fem	6 anos	Especialização	Sem Religião	Sim
P11	55	Masc.	8 anos	Mestrado	Adventista	Não
P12	26	Fem	2 anos	Especialização	Sem Religião	Não
P13	27	Fem	4 anos	Mestrado	Católica	Não
P14	26	Fem	3 anos	Especialização	Sem Religião	Não

Uma análise do perfil dos sujeitos demonstra que a maioria deles (54%) se encontra na faixa etária de 20 a 29 anos, um terço (31%) na faixa de 30 a 39 anos e 15% na faixa de 40 a 60 anos. Há uma predominância do gênero feminino (64%), e quanto ao nível de formação, a metade é especialista, 28,6% mestres e 21,4% possuem apenas a graduação em psicologia. Quanto ao tempo que exercem a profissão, metade está na faixa de 5 a 10 anos, e 43% de 1 a 4 anos, e somente um dos entrevistados tinha mais de 10 anos de profissão. Quanto à religião, 64,3% professam seguir uma religião, enquanto 35,7% declararam que não tem religião, no entanto, entre estes “sem religião” somente 14,3% se declararam antirreligiosos, ou seja, não apoiam religiões organizadas. Em relação aos tipos de religião declarada, a maioria (28,6%) é adventista, 21,4% é católica, 14,3% é espírita.

Sendo assim, o principal instrumento de coleta de dados utilizado foi um questionário com perguntas estruturadas versando sobre as relações entre ciência psicológica e crenças religiosas. Para fins de apresentação das respostas dos questionários, os sujeitos foram assim denominados: P1 (Onde P = Psicólogo e 1 = número de ordem). Foi colocada após as respostas dos entrevistados a seguinte codificação: Número de Ordem; Tipo de concordância com o item; Opção religiosa. Por exemplo: P4, DC, Espírita, ou seja, Psicólogo nº 04, Discordo Completamente, Religião Espírita. Foi utilizada como critério de classificação das respostas uma escala Likert com a seguinte codificação para o tipo de concordância com o item: CC – concordo completamente; C – concordo; NN – nem concordo, nem discordo; D – discordo; DC - Discordo Completamente. Quanto à análise, os dados foram transformados em gráficos de frequência e classificados a partir de categorias pré-definidas pela teoria de Barbour.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Esta parte ficou dividida em três itens principais: a) Percepções Sobre Ciência e Religião, na qual os psicólogos se posicionaram sobre a sua crença em realidades sobrenaturais (materialista, espiritualista ou agnóstico), e sobre quem é Deus (um ser que mantém uma relação pessoal com os homens; um ser realmente existente, mas distante; apenas um produto da imaginação humana; um produto cultural); b) Religião e a Utilização de Práticas Psicoterápicas, na qual os psicólogos se posicionaram sobre as interações entre as crenças religiosas e as práticas psicológicas ou psicoterápicas, c) Prática religiosa e saúde mental, cujo objetivo foi captar a perspectiva dos psicólogos sobre relações entre ciência e religião a partir do seu posicionamento pessoal frente a situações específicas de tratamento para perturbações mentais.

PERCEPÇÕES SOBRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

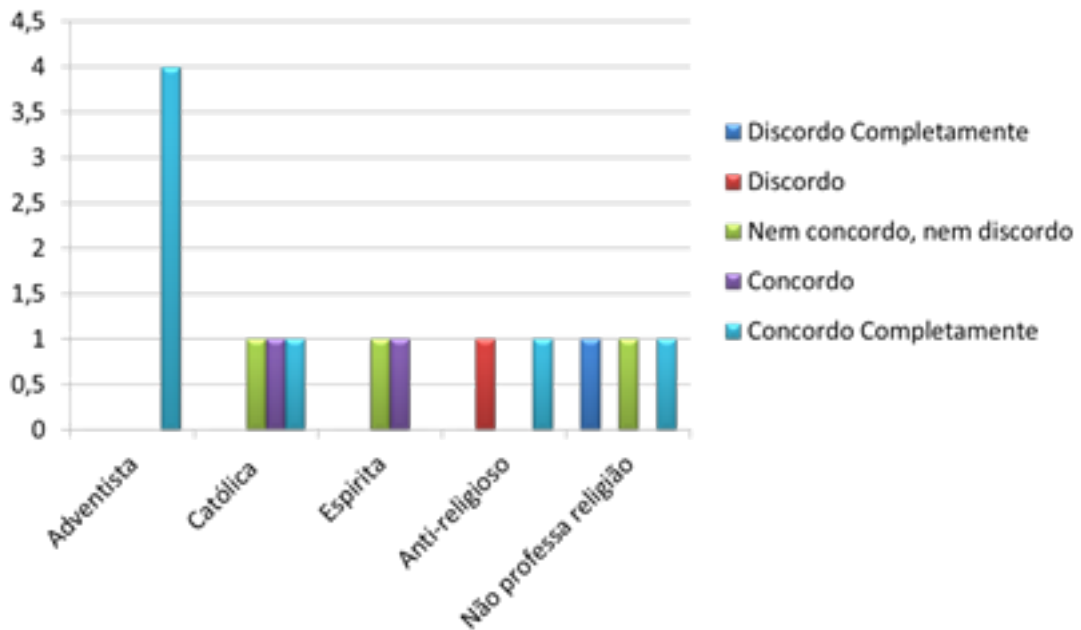
Realidades Sobrenaturais

Em relação à crença dos psicólogos sobre a existência de realidades sobrenaturais, eles tiveram como alternativas de respostas três opções: a) Materialista (Reconhece apenas as realidades materiais); b) Espiritualista (Aceita a existência de realidades sobrenaturais) e c) Agnóstico (Não se pode afirmar sobre a existência do sobrenatural). Surpreendentemente todos se declararam Espiritualistas, mesmo os sem religião e entre estes até mesmo os antirreligiosos, o que demonstra que a categoria Espiritualista é larga o suficiente para abranger até mesmo esses grupos, e demonstra também a profunda ligação espiritual dos psicólogos nessa região, independente de credo, idade, nível de formação e opção religiosa. No entanto, as diferenças surgem logo que se tenta ser mais específico quanto a como se manifesta essa espiritualidade.

Perspectiva Pessoal sobre Quem é Deus

No quesito, onde foram questionados sobre quem é Deus, na sua visão pessoal, a primeira alternativa afirmava “Alguém que mantém uma relação pessoal com os homens”, e eles demonstraram a seguinte relação de concordância: Metade concorda completamente, 22% nem concordam, nem discordam, 14% concordam, 7% discordam e 7% discordam completamente. O resultado dessa distribuição por religião pode ser visto no gráfico abaixo:

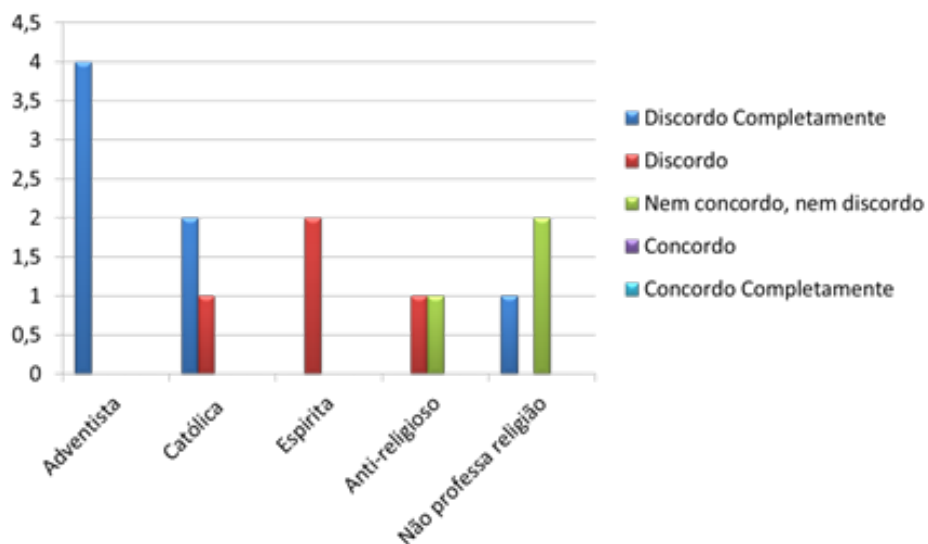
Figura 1 - Deus é alguém que mantém uma relação pessoal com os homens



Desconsiderando-se os que nem concordam, nem discordam, a grande maioria concorda e apenas 14% discordam da posição que coloca Deus como uma pessoa que se relaciona com os seres humanos, e entre os discordantes, se encontram os das categorias que não professam religião e dos antirreligiosos, no entanto, pode-se perceber que mesmo para um dos antirreligiosos existe a possibilidade de concordar completamente com essa afirmação.

Quando colocados diante da possibilidade de que Deus seja “um ser realmente existente, mas distante” a metade discorda completamente, 29% discordam, 21% nem concordam, nem discordam, e a distribuição por religião pode ser vista abaixo:

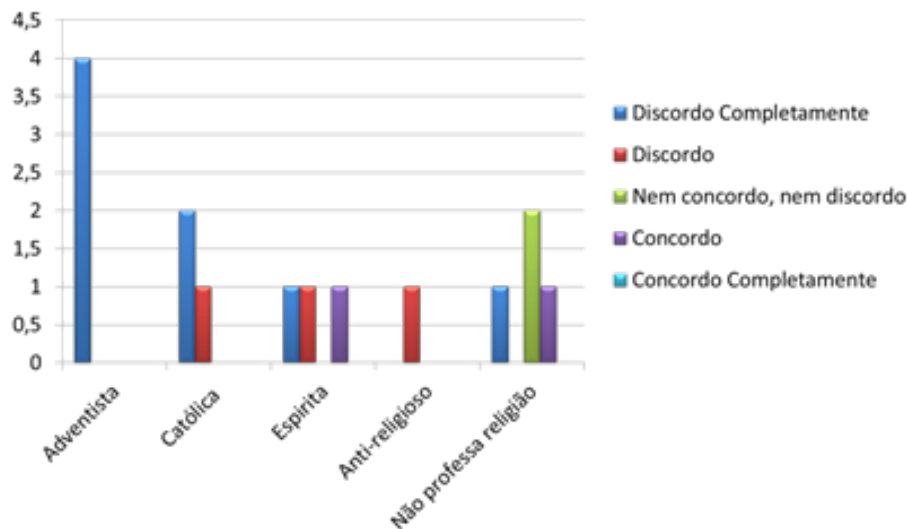
Figura 2 Deus é um ser realmente existente, mas distante



Essa opção reflete um tipo de crença relacionada com o Deísmo, ou seja, a crença em Deus como criador da natureza e de suas leis, cuja criação funciona de maneira automática e que não necessita da intervenção de Deus para sua manutenção, portanto o Deus do Deísmo não mantém relação com os seres humanos, não havendo espaço então para crença em orações, milagres, perdão, etc. Geralmente os teístas clássicos não concordam com essa perspectiva e para antirreligiosos e sem religião talvez isso seja irrelevante, o que talvez esteja por trás das respostas “nem concordo, nem discordo”.

Outra opção disponibilizada aos psicólogos coloca Deus como apenas um produto da imaginação humana, o qual os seres humanos criam para responder a algumas de suas necessidades. Nesse quesito, 57% discordam completamente e 22% discordam, 14% nem concordam, nem discordam e apenas 7% concordam.

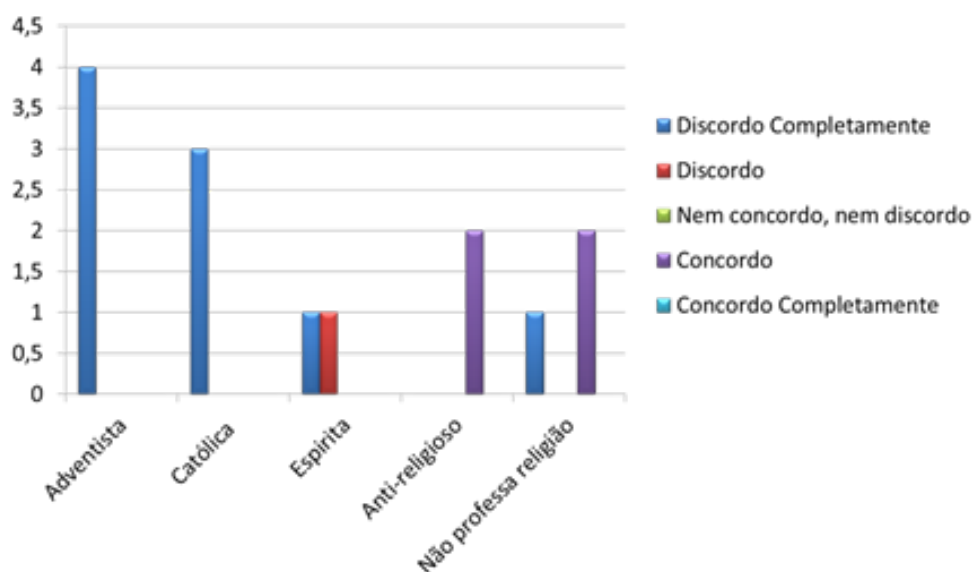
Figura 3 Deus é apenas um produto da imaginação humana



A distribuição por religião revela que os únicos que são neutros em relação a esse quesito, ou que concordam que Deus é um ser existente apenas na mente, ou seja, sem realidade objetiva, estão no grupo dos que não professam religião.

Uma última opção é a que coloca Deus como um produto cultural, algo que a sociedade leva as pessoas a interiorizarem para ter uma espécie de controle sobre elas. Essa noção de Deus está bem próxima de um sentido ideológico da teoria marxista de ópio do povo. Quanto a esse quesito 64% discordam completamente, 29% concordam e 7% discordam.

Figura 4 Deus como um produto cultural



Na distribuição das respostas por opção religiosa, pode-se observar que adventistas, católicos e espíritas discordam completamente ou discordam desse item, e somente os antirreligiosos e os que não professam religião tendem a concordar com essa perspectiva ideológica sobre Deus.

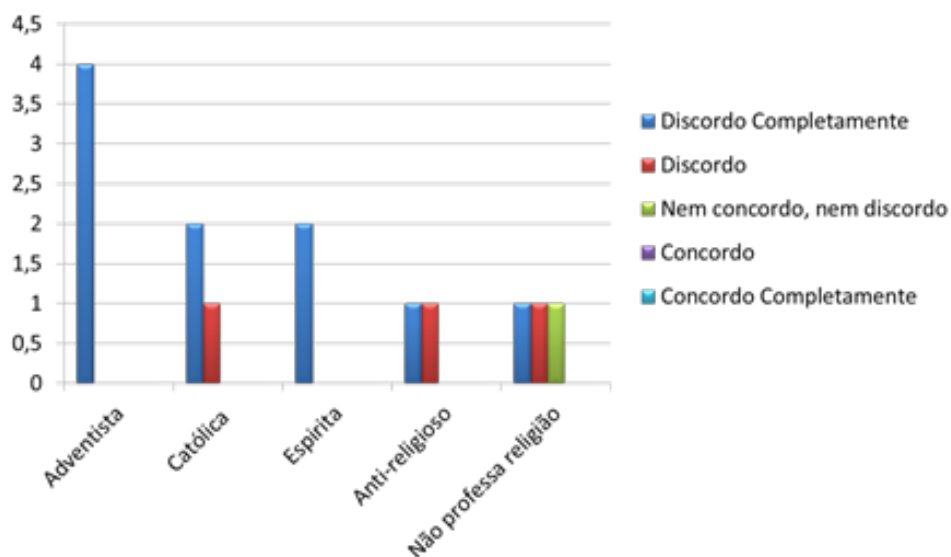
RELIGIÃO E A UTILIZAÇÃO DE PRÁTICAS PSICOTERÁPICAS

Nesse item, o objetivo foi confrontar o psicólogo com as interações entre as crenças religiosas e as práticas psicológicas ou psicoterápicas, visando a obter um quadro geral que indique qual tipo de relação entre ciência e religião predomina entre os psicólogos, e para isso, foi solicitado o nível de concordância e as respectivas justificativas para com algumas afirmações, conforme pode ser visto abaixo.

- a) O cristão verdadeiro não precisa da ajuda de técnicas psicológicas ou psicoterápicas para a resolução de problemas mentais.

O pressuposto dessa pergunta é a suficiência da crença e/ou prática religiosa na solução dos problemas de ordem mental. Está implícita na pergunta uma perspectiva de conflito na qual a religião tem total predominância. A relevância dessa pergunta se deve ao fato de que em um contexto cristão, o recurso ao psicólogo/psicoterapia é muitas vezes percebido pelos membros da comunidade de fé, e às vezes pelo próprio crente, como uma fraqueza espiritual, uma falta de fé no poder divino para curar o crente cristão. Nesse quesito, 72% discordam completamente, 21% discordam, 7% nem concordam, nem discordam.

Figura 5 Um cristão verdadeiro não tem necessidade de ajuda psicológica



Essa é uma das poucas questões que geraram praticamente uma unanimidade entre os representantes das diversas opções religiosas e não religiosas, o que demonstra uma perspectiva de valorização da própria profissão do psicólogo e da validade e eficácia de suas técnicas para conseguir um tipo de cura mental que a religião não é suficiente para suprir. Algumas das justificativas para esse item podem ser vistas abaixo:

“Todos (inclusive cristãos) estão sujeitos a sofrerem problemas psicológicos.” (P2, DC, Adventista).

“Independentemente de sua crença, toda pessoa é passível de sofrer em relação às questões de problemas mentais e psicológicos, portanto, precisa de tratamento. O fato de ser cristão não faz da pessoa um ser imune ao meio e às demandas psicológicas. O cristão ainda é ser humano!” (P5, DC, Espírita).

“Nem toda manifestação emocional ou psíquica é de cunho espiritual. É como na medicina, Deus cura, mas precisamos recorrer a médicos para nos tratarmos e até para prevenir doenças.” (P12, D, Sem Religião).

“Religião é religião, psicoterapia é ciência.” (P3, D, Antirreligioso).

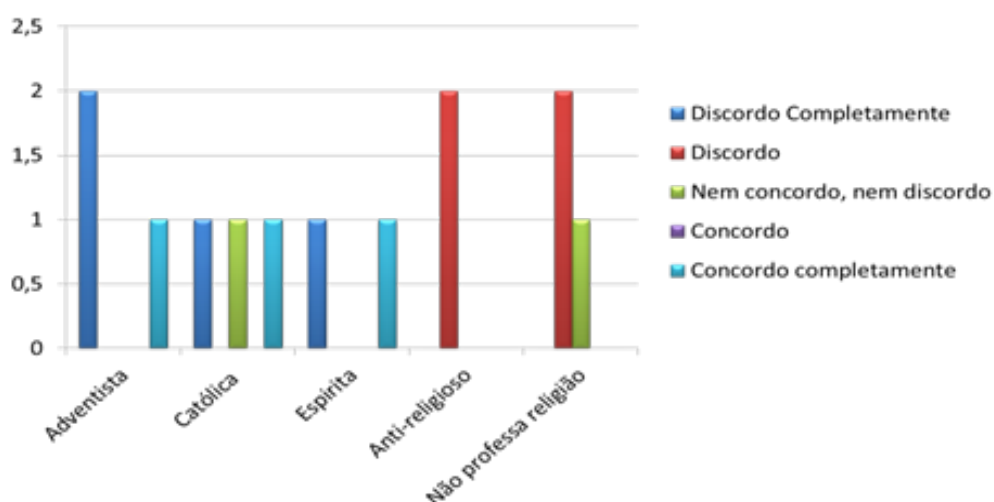
Podemos observar que as justificativas giram em torno de duas ideias: a) a ideia de que a categoria *cristão* está dentro de uma categoria mais ampla que é o *ser humano*, e como o ser humano é sujeito aos problemas psicológicos, o cristão também o é, ou seja, a religião não imuniza a pessoa desse tipo de problema; b) a ideia de que há uma separação entre corpo, mente/psique e espírito, e que portanto, cada uma dessas áreas tem um profissional responsável, o médico pelo corpo, o psicólogo pela mente, e o líder espiritual pelo espírito. Parece claro que nesse item, a relação entre ciência e religião predominante é a Independência, ou seja, que a ciência psicológica e religião têm objetos e metodologias diferentes.

- b) O profissional da psicologia, se eficientemente capacitado para exercer a sua profissão, está por definição, comprometido com uma visão não religiosa do mundo, e, portanto, a religião não tem papel relevante na sua prática terapêutica.

Aqui o pressuposto da pergunta é o Naturalismo Metafísico ou Ontológico, isto é, nos eventos mentais assim como nos eventos do mundo natural, as entidades sobrenaturais não podem ser invocadas para explicar esses eventos e que o psicólogo, que teve uma boa formação acadêmica, introjetou esses valores epistêmicos da ciência, e utilizará essa perspectiva naturalista na resolução dos problemas dos seus pacientes. Também está implícita na pergunta uma perspectiva de conflito na qual a ciência tem total predominância.

Desse modo, pode-se observar que nesse item 31% discordam completamente, 31% discordam, 23% concordam completamente e 15% nem concordam, nem discordam, e a distribuição das respostas em função da opção religiosa pode ser vista no gráfico abaixo:

Figura 6 O psicólogo está comprometido com uma visão não religiosa do mundo



“O psicólogo pode ter sua opção religiosa, porém ter um posicionamento neutro na sua prática profissional.” (P4, DC, Espírita).

“O profissional deve abranger todos os aspectos da vida do indivíduo, e a religião é um dos pontos a serem abordados, pois diz respeito à crença, valores e visão de mundo.” (P7, DC, Adventista).

“Sabendo que o homem é constituído por várias dimensões seja ela física, mental, espiritual entre outras, não podemos descartar esta dimensão espiritual.” (P10, D, Antirreligioso).

“A prática psicoterapêutica parte de uma premissa a-religiosa. O que implica num posicionamento neutro por parte do terapeuta.” (P2, CC, Adventista).

“De fato, a religião do profissional não deve interferir no processo terapêutico. Mas, para estar capacitado tecnicamente não significa que este não tenha uma religião, apenas é necessário saber quando, como, onde e porque usar ou não suas crenças pessoais.” (P12, NN, Sem Religião).

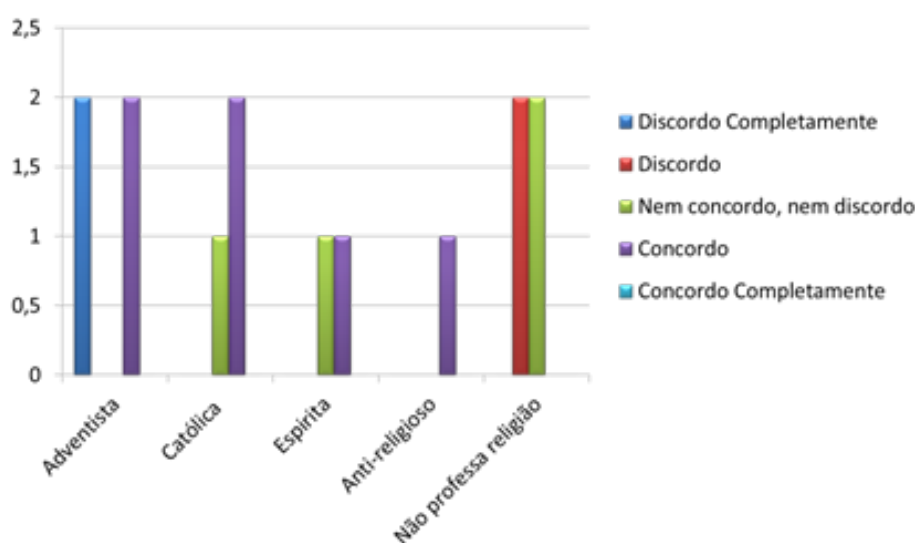
“O verdadeiro cristão [psicólogo cristão] consegue conciliar a sua prática terapêutica com os princípios bíblicos. Acima de tudo deve dar ao paciente uma fonte segura a qual ele pode sustentar-se: Cristo.” (P9, DC, Adventista).

Observa-se, diante das falas, que é muito forte a noção da necessária neutralidade do psicólogo (P2, P4, P12), ou seja, de que suas crenças (ou descrenças) religiosas pessoais não devem interferir no processo terapêutico de seus pacientes. Assim, esta perspectiva está presente mesmo entre os que discordam completamente e os que concordam completamente (P4, P2), talvez pelo fato da pergunta envolver duas questões: a) necessário comprometimento do psicólogo com uma visão não religiosa em função de sua formação; e b) a relevância do papel da religião na prática terapêutica, daí ser possível, discordar da primeira parte e concordar com a segunda. Conseqüentemente, a noção da existência de áreas diferentes no indivíduo (corpo, mente, espírito) é utilizada tanto para justificar o papel da religião no tratamento do paciente, quanto para descartá-la (P7, P10). Uma das justificativas para a discordância é de especial relevância porque corresponde a uma visão de integração entre ciência psicológica e crença religiosa (P9), a qual apresenta uma crença bastante específica, Cristo como salvador, como a solução para os problemas do paciente. Portanto, a nossa análise sobre as relações entre ciência e religião nesse item, aponta para uma relação de Independência entre as crenças religiosas do psicólogo e sua prática terapêutica.

c) a ciência psicológica e os princípios e práticas religiosas pertencem a campos separados do conhecimento, tem objetivos e linguagem diferentes, portanto não se deve misturá-los.

O pressuposto da pergunta é a categoria da Independência, ou seja, de que ciência e religião não podem estar em conflito visto que tratam de realidades diferentes. Nesse item, a maioria (43%) concorda, 29% nem concorda, nem discorda, 14% discorda e 14% discorda completamente. A distribuição por religião pode ser vista abaixo:

Figura 7 Ciência psicológica e práticas religiosas como campos separados



“O psicólogo precisa ser neutro.” (P4, C, Espírita).

“Quando você mistura ciência e religião a práxis psicológica se torna pessoal e deixa de ser voltada para o paciente [...] de forma que pode ocorrer o processo de transferência deixando de ser neutro.” (P6, C, Católico).

“Se for demanda do paciente, o psicólogo é obrigado a lidar com estas questões.” (P10, C, Antirreligioso).

“Os saberes interagem. No entanto, não devem ser confundidos.” (P11, C, Adventista).

“Penso que, apesar de serem diferentes, seja possível o diálogo entre as duas práticas, o que, por sua vez, exige maturidade em diversos aspectos de quem se propõe. Jung é um bom exemplo disso.” (P8, NN, Sem Religião).

“Deve-se ter cuidado ao tratar das duas coisas. A psicologia não deve descartar a religião, mas deve-se ter cuidado para não haver preconceitos e intervenções tendenciosas.” (P5, NN, Espírita).

“Quando se busca entender o sujeito deve-se entender todos os níveis.” (P3, D, Antirreligioso).

“Acredito ser possível, para o psicólogo (religioso) integrar suas práticas religiosas e técnicas, sempre respeitando as crenças e os valores de quem atenda.” (P14, D, Sem Religião).

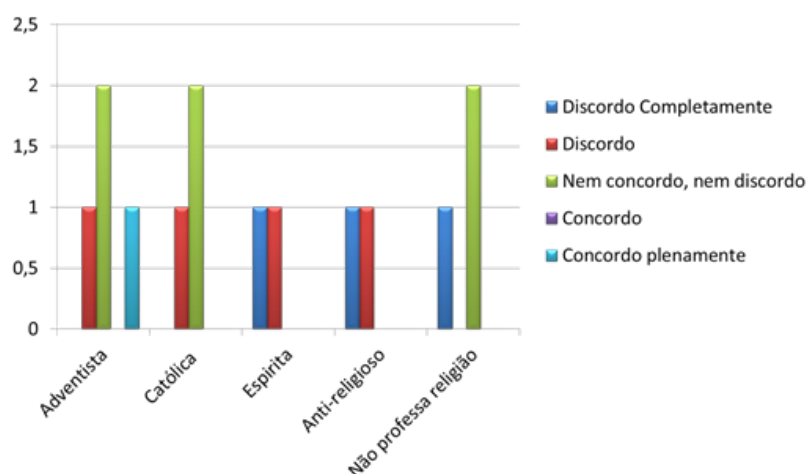
“A verdadeira ciência encontra seus princípios na verdadeira religião.” (P9, DC, Adventista).

A categoria de neutralidade do psicólogo surge aqui novamente para justificar a concordância com essa perspectiva de campos separados do conhecimento. Entre aqueles que nem concordam, nem discordam e aqueles que discordam, o que parece predominar é a perspectiva da possibilidade de interação e diálogo entre as crenças do terapeuta e a sua prática, e isso, mesmo da parte dos Sem Religião. Aparentemente, os religiosos estão mais preocupados na compartimentalização dos dois campos de saberes do que os não religiosos, o que pode ser explicado pelo fato de que em uma perspectiva não religiosa, é tomada como pressuposto a não influência da religião no processo terapêutico, daí não ser necessário se preocupar com essa interação. No caso dos psicólogos religiosos parece que há o entendimento da necessidade de uma vigilância, de um tomar cuidado, para que suas crenças religiosas não interfiram no processo de cura do paciente. Uma exceção a essa tendência de neutralidade é P9, o qual coloca a religião como o fundamento da verdadeira ciência, ou seja, uma visão predominante de integração. Sendo assim, o que parece predominar nessa análise das relações entre ciência psicologia e crença religiosa nesse item, é novamente a categoria da Independência.

- d) Há um aumento na eficácia da prática terapêutica quando há uma integração entre os princípios bíblicos/religiosos com as técnicas psicológicas ou psicoterápicas.

Nesse item claramente favorável a uma perspectiva de integração, predominou a resposta nem concordo, nem discordo (43%), em seguida o discordo (29%), discordo completamente (21%) e concordo completamente (7%). A distribuição por religião é apresentada abaixo:

Figura 8 Aumento na eficácia terapêutica da psicoterapia com o uso da religião



“Depende da circunstância. Em um paciente ateu é impossível se utilizar uma prática religiosa. Considero que a religião deve ser integrada à prática quando o paciente fala sobre essa questão.” (P1, NN, Católico).

“Esta variação está para a análise propositiva com o paciente. Tal mistura ‘pode’ comprometer o trabalho terapêutico transformando-o em uma sessão de aconselhamento bíblico.” (P2, NN, Adventista).

“Não, porque se a pessoa não tiver religião deve-se saber respeitá-la e trabalhar apenas com as práticas terapêuticas.” (P3, D, Antirreligioso).

“Psicologia é uma ciência. Nenhuma abordagem psicoterápica deve se pautar ou ser regida pela religião. Questões sobre religião devem ser trabalhadas na terapia caso surja como demanda do paciente, assim como qualquer outro conteúdo e não ser utilizada como técnica ou método de trabalho. Os assuntos não podem ser misturados.” (P5, DC, Espírita).

“Não acredito na afirmação, tomada como verdade, afinal, pode ou não aumentar a eficácia.” (P14, DC, Sem Religião).

“A qualquer terapia, quando são acrescentados os princípios bíblicos funciona melhor. A relação entre cura e espiritualidade é comprovada inclusive por muitos estudos.” (P9, CC, Adventista).

Diante desses comentários, percebe-se que a vontade e o desejo do paciente são considerados pelos psicólogos como o critério principal que vai definir a presença ou não das crenças religiosas no processo terapêutico, e isso tanto entre os que não concordam, nem discordam, quanto entre os que discordam completamente. Novamente, aqui há uma predominância de uma visão de Independência, exceto em P9, no qual é bem visível a sua perspectiva de integração.

PRÁTICA RELIGIOSA E SAÚDE MENTAL

O objetivo desta parte da pesquisa foi captar a perspectiva dos psicólogos sobre relações entre

ciência e religião a partir do seu posicionamento pessoal frente a situações específicas de tratamento para perturbações mentais. Diante da situação de uma paciente com transtornos mentais foram oferecidas aos psicólogos três tipos de opções terapêuticas que relacionavam a ciência com a religião, sobre as quais eles deveriam analisar e dar sua opinião. Na primeira alternativa de resposta, o papel do psicólogo é convencer o paciente de que seus problemas tem origem na religião e que, portanto ele deve se libertar de fonte de neuroses, ou seja, é predominante uma visão de conflito entre ciência psicológica e prática religiosa. Na segunda alternativa, a religião é mantida como um acessório que pode trazer alívio, mas a cura psíquica só pode ser encontrada na psicoterapia sem interferência das crenças religiosas, ou seja, é uma visão predominante de independência. Já na terceira alternativa, a fé do paciente é utilizada pelo psicólogo como fonte de cura mental, ou seja, é uma visão de integração entre o tratamento psicoterápico e a crença do paciente.

Caso - As vozes do Além

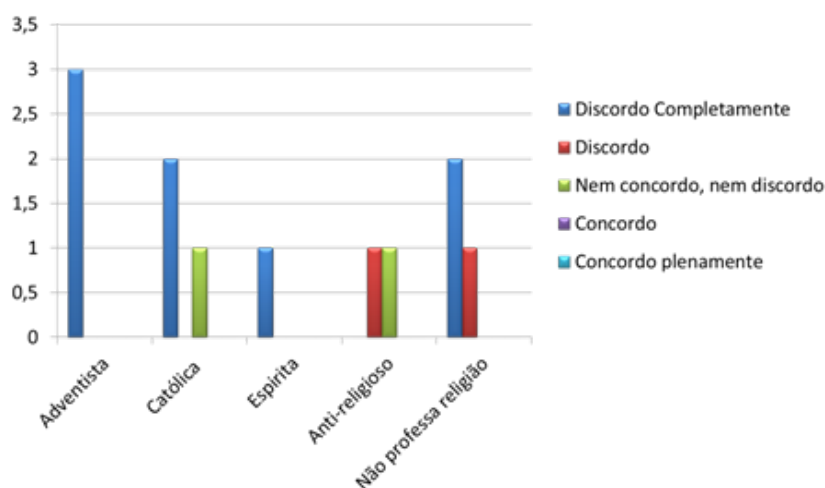
Bete é uma paciente de 27 anos e que aos 20 teve o seu primeiro surto psicótico, abandonou hábitos de higiene pessoal, ouvia vozes de “demônios” e batia-se contra móveis e paredes, necessitando de 5 homens para segurá-la. Foi internada e com a ajuda de medicamentos voltou ao normal. Converteu-se a uma religião, porém, continuava a ouvir vozes de “demônios”. O quadro patológico definido pela psicologia foi de esquizofrenia, mas a depender da religião adotada por Bete, esta seria classificada como possuída por demônios e seria submetida a sessões de descarrego, rituais, banhos ou situações constrangedoras.

Diante da apresentação do caso, os psicólogos foram instados a analisar as alternativas e dar sua opinião sobre as atitudes do psicólogo, propondo ao paciente uma solução para as perturbações mentais de Bete.

A – ênfase no Conflito - Tendo em vista que a religião é uma neurose obsessiva, é importante mostrar ao paciente a relação prejudicial de suas práticas religiosas para com sua saúde mental e ao compreender isso, o paciente notará que a causa de seus sofrimentos está diretamente ligada à sua religião e poderá então se desvincular da mesma, já que esta não seria uma solução, mas sim, uma forma de mascarar seus problemas.

Na resposta a este item, a maioria absoluta (67%) discorda completamente, 17% nem concorda, nem discorda e 16% discorda, ou seja, ninguém concordou ou concordou plenamente com o enunciado da alternativa A. Sendo assim, a distribuição por opção religiosa pode ser vista no gráfico abaixo:

Figura 9 Psicólogo incentiva o abandono da religião por parte do paciente



As respostas dos psicólogos apontaram para duas questões principais presentes na primeira alternativa: a) a afirmação de que a religião seja uma neurose obsessiva e b) o papel da religião no desencadeamento das crises de Bete.

“A afirmação de que a religião é uma neurose obsessiva é no mínimo preconceituosa já que o conceito de religião e seus pressupostos (relação com o transcendente, pecado, etc.) são aceitos ou rejeitados dependendo da abordagem teórica (Jung x Freud).” (P2, DC, Adventista).

“O psicólogo deve tentar entender as crenças dos seus pacientes e refletir sobre como elas configuram a identidade dos indivíduos. O psicólogo não tem que demonstrar a ‘relação prejudicial’, até que porque se este componente se apresenta no indivíduo é porque ele também exerce uma função importante para a regulação do paciente. Eu também não diria que a religião é uma neurose.” (P1, DC, Católica).

“Não é possível (nem desejável) impor ao paciente uma visão prejudicial da religião; é possível trabalhar neste caso sem, a priori, questionar as práticas religiosas. A terapia poderá ajudá-lo a reconhecer os prejuízos (caso existam!) com o tempo. Além disso, a desvinculação com a religião pode causar-lhe maior sofrimento, além de isolamento social, rompimento de vínculos importantes e etc.” (P14, DC, Sem Religião).

“Religião é crença. Não cabe ao psicólogo apontar se há um certo ou erro no meio religioso. [deve] refletir junto ao paciente as causas.” (P13, D, Antirreligioso).

As justificativas apresentadas podem ser sintetizadas nas seguintes afirmações: a) A primeira parte da pergunta (a) é preconceituosa; b) A religião não é uma neurose; c) Não é papel da psicologia/ psicólogo apontar/impor uma visão negativa sobre a religião do mesmo.

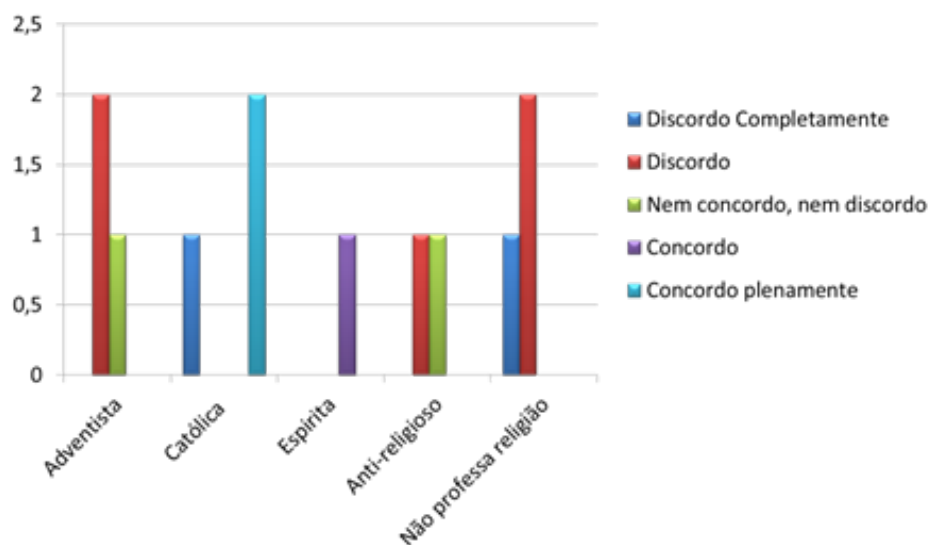
Os que responderam nem concordo, nem discordo, apontaram a falta de informações do enunciado para poderem tomar um posicionamento. Podemos observar que a discordância da maioria dos psicólogos entrevistados com uma alternativa de teor nitidamente conflitivo entre a ciência psicoló-

gica e a crença religiosa é uma indicação da presença de uma estratégia para evitar o conflito. Isto está de acordo com o que Barbour (2000, p. 37) afirma sobre a categoria da independência, “[...] é uma estratégia útil para responder aos que dizem que o conflito é inevitável. A religião de fato possui métodos, questões e funções característicos, distintos daqueles da ciência.” No entanto, ele também nos faz lembrar que: “*A compartimentalização evita o conflito, mas ao preço de impedir qualquer interação construtiva.*” (p. 14).

B – ênfase na Independência - o Tal paciente pode continuar frequentando sua religião, sabendo que ela pode lhe trazer certo tipo de conforto, porém tendo a consciência de que suas perturbações só poderão ser resolvidas através de sessões de psicoterapia a serem realizadas por um profissional qualificado (psicólogo), já que somente através da aplicação de técnicas científicas e sem interferências religiosas o paciente obterá alívio de suas angústias.

Em relação à alternativa B, 41% discordam, 17% discordam completamente, 17% nem concordam, nem discordam, 8% concordam e 17% concordam completamente. A distribuição em função da opção religiosa pode ser vista abaixo:

Figura 10 Religião pode ser mantida, mas a cura mental vem através da psicoterapia



“*Não há possibilidade de uma não influência religiosa sobre a visão do paciente, o que obviamente influencia na sua percepção da doença bem como na expectativa de cura. Em alguns casos a religião pode ser um auxílio eficaz à cura.*” (P2, D, Adventista).

“*Tem que haver uma ligação. Para as práticas científicas terem soluções tem que se integrar às práticas religiosas também. Respeitar o paciente pelas decisões religiosas escolhidas por ele.*” (P3, D, Antirreligioso).

“*Acredito que, em certos casos, a religião pode contribuir com a transformação e melhora das pessoas com transtorno mental. Não acredito que apenas a psicoterapia seja recurso para o trabalho*

com saúde mental.” (P14, DC, Sem Religião).

“O tratamento do paciente deve incorporar os grupos dos quais ele faz parte: família, amigos, religião, faz bem ao paciente, ela deve ser mantida. O tratamento do esquizofrênico também necessita de interação medicamentosa.” (P1, DC, Católica).

“Deus pode promover a cura do paciente mesmo sem que ele vá ao terapeuta. Mas também concedeu sabedoria ao homem para ajudar pessoas com tais tipos de dificuldades.” (P9, NN, Adventista).

“O trabalho na terapia só pode ser realizado em cima dos conhecimentos científicos de psicologia, o que não impede a pessoa de ter qualquer outro tipo de ajuda religiosa fora do setting terapêutico.” (P5, C, Espírita).

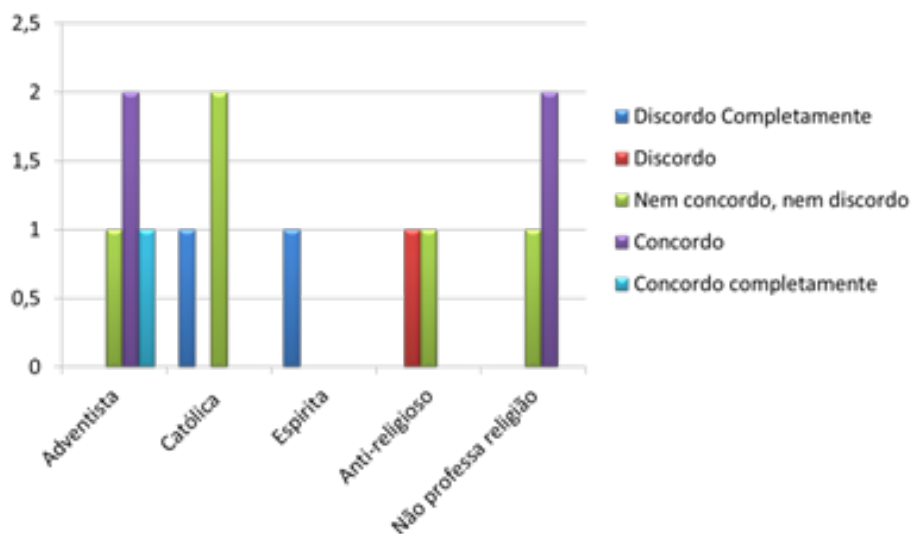
“A religião tem seu espaço assim como a psicologia tem o seu.” (P13, CC, Católico).

Diante de uma alternativa que foi elaborada para tentar transmitir uma ideia de independência entre crença religiosa e prática terapêutica, os que discordaram completamente e que discordaram (58%) apontaram para a possibilidade/necessidade de integração entre a terapia e a crença religiosa, até mesmo pela impossibilidade de se isolar o vetor religioso na prática terapêutica e da necessidade de integrar os grupos sociais/contextos vivenciados pelo paciente na terapia, e essa perspectiva foi apresentada independente de opção religiosa (mesmo os sem religião e antirreligiosos aderiram). Aqueles, porém, que nem concordaram, nem discordaram e os que concordaram e concordaram completamente (42%) destacaram o papel independente que cada instância (religião e psicoterapia) pode desempenhar na cura do paciente.

C – Ênfase na Integração - Entendo que juntamente com a terapia, a religião do paciente poderá ser um canal a ser utilizado na busca da melhora do aspecto emocional do mesmo, pois para o sucesso do tratamento, é essencial a presença de um componente comum à religião e à terapia: a fé, pois a fé religiosa ajudará o paciente a acreditar no sucesso do tratamento psicoterápico.

No item “c” 38% nem concordam, nem discordam, 31% concordam, 15% discordam completamente, 8% discordam e 8% concordam completamente. O gráfico em função da opção religiosa pode ser visto abaixo:

Figura 11 Psicólogo utilizando a religião na psicoterapia



Algumas das justificativas dos entrevistados podem ser vistas a:

“O paciente precisa ter fé em si mesmo e no seu tratamento, e essa fé difere da fé religiosa em questão.” (P10, NN, Antirreligioso).

“Acredito que a religião e a psicologia podem ‘andar’ juntas, mas sem interferir no caminho da outra. A religião trabalhada, exercida na igreja e as questões psíquicas no setting do psicólogo.” (P13, NN, Católica).

“A fé poderá sim contribuir bastante. No entanto, a fé e a espiritualidade, do meu ponto de vista, não estão necessariamente condicionados/vinculados a uma religião.” (P14, C, Sem Religião).

“Não acredito que seja essencial a presença de um componente comum que engloba a terapia e a religião.” (P1, DC, Católica).

“Usar a religião como um canal de comunicação (um assunto) a ser tratado, tudo bem. No entanto, não faz sentido a fé em relação aos métodos e abordagens psicoterápicas.” (P5, DC, Espírita).

“Tenho atendido pessoas que não tem fé, pois não é possível assegurar ao paciente que ele só terá cura se tiver fé.” (P3, D, Antirreligioso).

“Hoje vários estudos já têm demonstrado a eficácia da religião na cura ou melhora de várias doenças, inclusive mentais e na promoção da saúde.” (P9, CC, Adventista.)

Em uma alternativa que favorecia a perspectiva de integração entre ciência psicológica e crença religiosa, aqueles que concordam e concordam completamente somam (39%) e os que discordam completamente e que discordam (23%) , no entanto, como as principais razões dos que não concordam, nem discordam foram em direção a uma separação entre crença religiosa e prática terapêutica, entende-se que o peso das respostas desse item tende para a categoria da independência.

Isso pode ser observado através das principais ideias presentes nas justificativas, as quais

podem ser sumarizadas nos seguintes pontos: a) Ênfase nas diferenças entre a crença religiosa e a crença na eficácia do tratamento terapêutico, ou seja, existência de diferenças entre a fé religiosa e a fé na ciência; b) Necessidade de não interferência entre essas duas instâncias; c) Fé e espiritualidade são úteis, no entanto, essas duas categorias prescindem de religião. A única exceção a essa tendência de Independência foi o P9, para o qual a ciência confirma o papel positivo da religião na cura mental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao considerarmos como os psicólogos percebem as relações entre a ciência psicológica e as crenças religiosas, pode-se concluir que entre as três perspectivas enfatizadas pelas questões: Conflito, Independência e Integração, é bastante destacada a predominância do modelo da Independência tanto pelos psicólogos religiosos, quanto pelos não religiosos e antirreligiosos. A categoria da Integração também surge, mas com menor força, e ela também é enfatizada até mesmo pelos não religiosos. Parece que há uma clara rejeição da categoria do conflito por parte de todos os estratos entrevistados, o que demonstra que a narrativa do conflito que coloca as práticas da ciência versus as crenças religiosas tem pouca aderência entre os psicólogos.

REFERÊNCIAS

- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1970.
- BARBOUR, G. Ian. **Quando a ciência encontra a religião**. Tradução Paulo Salles. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BARROS, AJP; LEHFELD, NAS. **Projeto de Pesquisa: propostas metodológicas**. 13. ed. Petrópolis: Vozes; 1990.
- BASTIDE, R. **Sociologia das doenças mentais**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1967.
- HAUGHT, J. F. **Science & religion: From conflict to conversation**. New York: The Paulist Press, 1995.
- HUTSEBAUT, D. & VERHOEVEN, D. The adolescents' representation of God from age 12 until age 15. In **Proceedings of the fourth symposium on the psychology of religion in Europe** (pp. 147-156). Nijmegen: University of Nijmegen, The Netherlands, 1989.
- _____. The adolescents' representation of God from age 12 until age 18: Changes or evolution? **Journal of Empirical Theology**, 4, 59-73, 1991.
- JANSSEN, J., HART, J. & DEN DRAAK, C. Praying practices of Dutch youth. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 29, 99-107.
- LARSON, E. J. & WITHAM, L. (1997). **Scientists are still keeping the faith**. *Nature*, 386, 435-436.

LEUBA, J. H. **The belief in God and immortality**: A psychological, anthropological and statistical study. Boston: Sherman, French & Co., 1916.

NINA RODRIGUES, R. - A loucura epidêmica de Canudos: Antônio Conselheiro e os jagunços. Revista Brasileira, 1897. Reproduzido em Nina Rodrigues, R. [Links] **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental** 3(2):145-157, 2000. [Links]

NINA RODRIGUES, R. - Abasia coeiforme epidêmica no norte do Brasil. Brazil-Médico, 1890. Reproduzido em Nina Rodrigues, R. [Links] **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental** 6(4):145-156, 2003. [Links]

OLIVEIRA, Silvio Luiz de. **Tratado de metodologia científica**. Projetos de pesquisas, TGI, TCC, monografias, dissertações e teses. São Paulo: Pioneira, 2001.

PAIVA, Geraldo José de. Algumas relações entre psicologia e religião. **Psicologia-USP**, São Paulo, 1(1):25-33, 1990.

_____. **A religião dos cientistas**: uma leitura psicológica. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Entre necessidade e desejo**: diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Identidade e pluralismo**: identidade religiosa em adeptos brasileiros de novas religiões japonesas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, 20, 21-29, 2004.

_____. **Sincretismo e pós-modernidade na construção imaginária e simbólica da identidade religiosa no encontro entre cristianismo e budismo** (relatório ao CNPq de Bolsa de Produtividade, nº 300791/91-7), 2005.

_____. **Ciência, Religião, Psicologia**: Conhecimento e Comportamento. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 2002, 15(3), pp. 561-567.

RAYES, Isabel FC; CARVALHO, João Eduardo Coin de. Ausência de conflitos: relação entre religião e ciência na formação universitária. **Revista neurociências** 2005, 13(3) jul/set, 128-132.

EVANGELISMO NAS GRANDES CIDADES: ANALISANDO MÉTODOS EFICAZES PARA ALCANÇAR MENTES PÓS- MODERNAS

Wagner Rodrigo da Silva¹
Wesley Avelar de Sousa²
Érico Tadeu Xavier³

RESUMO

Este artigo propõe a análise de métodos evangelísticos para alcançar os grandes centros urbanos e sua população de visão, predominantemente, pós-moderna. Após uma breve constatação de que as grandes cidades se tornaram o foco da evangelização mundial e que temos respaldo bíblico, nos escritos de Ellen G. White e de outros autores especialistas no assunto, elencamos os desafios que são, ao mesmo tempo, obstáculos e oportunidades. Por fim, são apresentados três métodos que, em conjunto com outros já existentes, irão ajudar a igreja no cumprimento da Grande Comissão. Em suma, o objetivo deste artigo é apresentar as necessidades e soluções para o evangelismo, em suas múltiplas formas, nos grandes centros urbanos.

PALAVRAS-CHAVE: MÉTODOS EVANGELÍSTICOS. GRANDES CIDADES. PÓS-MODERNIDADE. MISSÃO.

ABSTRACT

This article aims to analyze evangelistic methods to reach the major urban centers and their predominantly postmodern vision population. After a brief observation that large cities have become the focus of world evangelization and having support in the Bible, the writings of Ellen G. White, and other authors in the field, we list the challenges that are at the same time, obstacles and opportunities. Finally, three methods are presented, that together with others, will help the church to fulfill the Great Commission. In short, the aim of this paper is to present the needs and solutions for evangelism, in its many forms, in the large urban centers.

KEYWORDS: EVANGELISTIC METHODS. BIG CITIES. POSTMODERNISM. MISSION.

1 Graduando do curso de Teologia do Seminário Latino-Americano de Teologia.
2 Graduando do curso de Teologia do Seminário Latino-Americano de Teologia.
3 Doutor em Teologia e professor do Seminário Latino-Americano de Teologia.

INTRODUÇÃO

Desde que Jesus comissionou a igreja primitiva de levar o Evangelho Eterno a todas as nações (Mc 16.15), tem-se presenciado mudanças na mentalidade humana que em alguns momentos facilitaram, e em outros dificultaram o cumprimento da mesma. Ao longo dos anos, os mensageiros da verdade tiveram que adaptar a forma de apresentação conforme a cultura e as particularidades de cada época. Chegando ao século XXI, segundo a Organização das Nações Unidas, 90% da população mundial habitará os grandes centros até 2050, deslocando a atenção da igreja da zona rural e periferia para as megalópoles. Mas, num cenário altamente complexo e dominado pela visão pós-moderna, quais os métodos e práticas que podem contribuir para a conclusão da pregação do Evangelho Eterno? Que respaldo pode ser encontrado na Bíblia, nos escritos de Ellen G. White e demais literaturas cristãs para tal tarefa? Tendo tais questionamentos em mente e buscando alinhamento com as orientações da Igreja Adventista do Sétimo Dia, são apresentados neste trabalho os resultados mais significativos de uma revisão bibliográfica em livros e artigos.

Nos últimos anos, o assunto em questão, evangelismo nas grandes cidades, tem se tornado recorrente no meio adventista. Autores como Emílio Abdala e George Knight estão expondo a necessidade, os desafios e alternativas para se alcançar os objetivos evangelísticos. Por exemplo, para Knight, apesar da mudança ocorrida nos últimos 90 anos “o desafio continua. As grandes cidades da América continuam desavisadas.” Mas não é só isso. A missão se torna mais austera por vivermos em uma sociedade de mente pós-moderna, caracterizada, segundo XAVIER (2011) em sua pesquisa, citando Reinder Bruinsma, por seu antropocentrismo, relativismo, materialismo, globalização, secularismo e permissividade.

A RAZÃO PARA ESTABELEECER A PREGAÇÃO NAS GRANDES CIDADES

O fim tem chegado apressadamente para todos os habitantes que residem no planeta Terra, e uma última e urgente mensagem precisa ser pregada: mensagem de salvação e de advertência, da graça e do juízo iminente. O maior desafio é como alcançar os grandes centros urbanos com seus grupos e suas particularidades. Assim, o que diz a Bíblia sobre esse ministério de pregar nas grandes cidades? Qual a visão de Ellen G. White em seus escritos? E qual a posição de outros autores com relação ao assunto?

VISÃO BÍBLICA

Jesus quando veio ao mundo tinha um propósito especial e específico que era de buscar e salvar o que se havia perdido (Lc 19.10). Ao comissionar os discípulos com a Grande Comissão intencionava fazê-los entender que a mensagem deveria alcançar cada vila, cada cidade e cada reino (Mc 16.15).

Dessa forma, o Senhor foi estratégico em seu ministério tendo em vista os desafios que poderia

enfrentar para alcançar os grandes centros em seus dias, então começou pelas pequenas cidades e aldeias (Mt 4.23; 9.35). Sendo assim, as condições e as necessidades das classes que compunham esses lugares os tornavam mais sensíveis à pregação do evangelho e eram uma boa oportunidade para Jesus e também para os discípulos. A partir daí, deveriam alcançar os grandes centros e até mesmo os confins da terra (At 1.8; Ap 14.6). Mas, sempre esteve na pauta dos grandes missionários da fé levar a mensagem às grandes cidades. Sobre esse aspecto, Barro (2006), em seu livro “De Cidade em Cidade”, destaca que tanto no Evangelho de Lucas quanto no relato de Atos, o autor utiliza mais de 70 citações de palavras relacionadas à cidade. Para ele, “hoje, a cidade é um dos desafios que a igreja é chamada a encarar” (p. 37). Desse modo, o Mestre nos deixou o exemplo e cumpriu o Seu ministério em ir a todas as cidades tanto as pequenas como as grandes, pregando de cidade em cidade sem deixar nenhuma para trás (Lc 8.1).

Sendo assim, os discípulos, ao seguirem a orientação de Cristo de anunciar a sagrada mensagem, enfrentaram desafios e oposições (Lc 10.10-11), o que não é diferente para nós hoje. É necessário fidelidade à ordem do Senhor de proclamar “todas estas palavras nas cidades [...]” (Jr 11.6).

A VISÃO DOS ESCRITOS DE ELLEN WHITE

Deus desde o princípio teve um plano para que todos os seus filhos de uma forma ou outra fossem alcançados para a eternidade. Em todos os tempos, de alguma maneira o Senhor do Universo se manifestou preocupado, não querendo que nenhum de Seus filhos viesse a perecer, mas que todos chegassem ao pleno conhecimento da verdade (1 Tm 2.4). Em nossos dias, os escritos de Ellen G. White têm sido usados por Deus para despertar em Seu povo a responsabilidade de pregar o evangelho em todo o mundo. Porquanto, é do conhecimento divino que muitos lugares ainda não foram alcançados com as Boas Novas da volta de Jesus, principalmente as *mega cidades* e, tendo em vista que falta pouco tempo, é preciso levar a cabo tal desafio. Sobre isso, (WHITE, 1985) aborda que:

Deus tem chamado a atenção de cada um de Seus filhos para que maiores esforços sejam feitos em prol da pregação nos grandes centros. Muitas pessoas que residem nesses locais estão longe do Senhor e por isso se encontram em trevas, se não nos esforçarmos agora estaremos apoiando a obra do inimigo das almas que estará ganhando mais influência sobre essas mentes entorpecidas. Precisamos ser prudentes e, com o poder do Espírito Santo, anunciar para todos estes que Jesus está voltando.

Ainda comentando sobre essa temática, WHITE (2007) faz outras declarações importantes, como se pode ver a seguir:

Não basta ter apenas consciência de que temos uma obra a cumprir, se faz necessário, em nossos dias, realizar, com rapidez, o ministério da pregação, precisamos entender que onde se encontra o maior número de pessoas também se encontra um esforço maior da parte de Satanás para influenciar, e também se encontra mais trevas e mais prática do pecado. Sem a

Palavra de Deus na mente dos homens a salvação também estará longe de todos e cada um será réu para condenação, e isso não faz parte do plano de Deus.

Ellen White é muito enfática em dizer que é preciso cumprir essa obra em nossos dias, porém falta-nos achegarmos mais a Deus clamando e nos consagrando para que os Seus desígnios sejam cumpridos em nossa vida, e que essa missão chegue a seu término. Esse é um momento muito solene da história e não há mais tempo a perder, e a omissão tem que ser banida imediatamente de nosso estilo de vida. Só assim, bilhões de pessoas que se encontram nos grandes centros urbanos, desse cansando planeta, chegarão ao pleno conhecimento do Senhor. Ellen White nos apresenta, assim, pelo menos quatro razões essenciais para agirmos apressadamente em pregar nas grandes cidades, são eles:

1. Milhões para ouvirem a Mensagem;
2. O tempo é breve;
3. O Espírito de Deus tem sido gradualmente retirado;

Ficará mais difícil a pregação para esses lugares e seus respectivos públicos (IDEM, 2007).

“Por causa desse grande atraso em executar as instruções Divinas acerca da obra nos grandes centros populacionais tem tornado mais difícil atingir todas as classes” (WHITE, 2013, p. 23). Isso significa que a grande maioria dos que professam ser servos do Deus vivo não tem cumprido a sua missão como deveriam. Pois se tivessem, é certo que essa obra que hoje se encontra atrasada, estaria em sua reta final e Jesus já teria voltado (WHITE, 2004).

OUTROS AUTORES

É bem transparente a ótica de outros líderes e autores que têm abordado o tema da evangelização nos grandes centros populosos, e que também têm dedicado a sua vida para o mesmo, com o intuito verdadeiro de ver pessoas sendo convertidas e aguardando a volta de Jesus. Vale salientar que Jesus em todo o momento foi, e é o nosso exemplo quando se trata de evangelização nas cidades. Deve-se considerar que seu ministério deu-se início aos arredores de Jerusalém. Esses lugares eram tidos como “cidades periféricas” por causa de sua condição social e da pequena população que a formava, mas foi aí que o Mestre começou (BARRO, 2006).

O Supremo Salvador, dessa maneira, não delimitou a sua obra de buscar e salvar o perdido (Lc 19.10). Foi justamente na grandiosa Jerusalém, cidade de porte, rica e onde estava situado o templo, que Ele realizou uma grande obra em prol dos que estavam ali. Também foi nessa grande localidade que o Mestre ensinou, sofreu, morreu e ressuscitou para mostrar que se deve ir às grandes cidades, mesmo que venhamos a enfrentar os desafios e a resistência de muitos. Dessa forma, é necessário que avancemos no cumprimento dessa missão (IDEM, 2006).

Entende-se com isso, que uma obra deve ser executada nas grandes cidades para o cumprimento da missão. Porém, não pode deixar de ser avaliada a forma como se vai realizar esse trabalho, pois

muitos esforços têm que ser feitos, e um bom planejamento faz toda a diferença. E talvez esse seja o motivo de tantos fracassos ao tentar realizar um processo de evangelização nos grandes centros urbanos: a falta de métodos eficazes e um bom planejamento. Jesus, o nosso exemplo, em todo o momento foi cauteloso ao penetrar tanto nas pequenas quanto nas grandes cidades, por isso devemos fazer o mesmo e dessa forma, alcançaremos os resultados (HOFFMANN, 2007).

Diante disso, Jesus Cristo quando cumpriu sua missão, além de deixar o Seu inquestionável exemplo, deixou também a Grande Comissão e as três mensagens angélicas (Mt 28.18-20; Ap 14.6) declarando abertamente que o campo missionário é formado por todos aqueles que não desfrutaram ainda da salvação, não importando onde eles estejam ou quem eles sejam. Isso significa que diante dos filhos de Deus está a incumbência e a obrigação de compreender que “a missão é para todos, dirigida a todos e para a salvação de todos” (PANAZZOLO, 2006, p. 136).

O DESAFIO DA PREGAÇÃO NOS GRANDES CENTROS

Conforme visto anteriormente, são sólidas as bases para a evangelização dos grandes centros. Na revelação bíblica, por exemplo, está transparente que atingi-los faz parte dos planos do Mestre. Os escritos de Ellen G. White e de outros autores também sustentam essa proposta, mostrando que a evangelização nas grandes cidades é parte constituinte da missão deixada por Jesus até que Ele volte e tudo esteja cumprido (Mt 24.14; Mt 28.18-20; Mc 16.15-18). Sobre isso, Hummes (2006) observa que “nossa Missão deve alcançar todas as camadas sociais e todos os ambientes de que se compõe a sociedade”.

No entanto, alguns desafios têm sido uma barreira para o bom andamento da missão e seu cumprimento. Serão citados nos próximos parágrafos três dos vários existentes.

PÓS-MODERNISMO

Seja qual for a sua forma, esse movimento tem se fundamentado na cultura metropolitana que pode ser vista nas ruas, no setor de trabalho, nos meios de comunicação, na moda e nos diversos estilos. Esta é uma forma de intelectualizar (HARLEY, 1996, p.63). A filosofia pós-moderna proclama a liberdade do ser humano. Por um lado, trata-se de uma abertura, um canal aberto para a recepção da mensagem de salvação, mas também é verdade que o indivíduo fica livre para crer no que quiser, criando uma cultura onde todas as formas de pensamento representam a Verdade. Cria-se, então, uma autonomia independente (Fonte Editorial, 2005). Completando este quadro, a pós-modernidade com a exibição, as tendências, a formação de novas classes sociais onde cada indivíduo cria o seu mundo e vive para si, torna aquilo que é sagrado um suposto ícone de escolha. Isso faz da pregação do evangelho um desafio não só para o alcance, mas também para a implantação (HARLEY, 2006; DEMO, 1996).

CONSUMISMO

Outro fator que está diretamente ligado ao estilo de vida do ser humano se chama "consumismo". Fator esse que tem afetado todas as camadas sociais. Termos como neoflismo, que é o desejo incessante por novidades, já fazem parte do nosso cotidiano. As pessoas que têm vivido nesse ritmo de consumir demasiadamente, têm alimentado uma ideologia que ensina praticamente que não precisamos de Deus. Acredita-se, portanto, que é possível ser perfeito mesmo sem estar conectado a Ele. É nesse contexto que a cultura pós-moderna apresenta uma suposta "glorificação do corpo" através de diversos tipos de produtos para embelezar, modificar, perfumar e tornar perfeito tal indivíduo. Com essa concepção, a geração contemporânea enfatiza uma vida baseada no prazer de consumir para atingir um grau elevado de satisfação pessoal (TAYLOR, 2001).

Nesse sentido, o pensamento de que o ser humano seja autossuficiente e que não depende nem mesmo de um Ser Superior e Criador, revela quão grande é o ruído produzido pelo consumismo. Veja a ênfase dada por Taylor sobre esse assunto:

A incrível abundância de bens de consumo gerada pela economia moderna é conhecida pela paixão de compra e uso, é a ideologia do consumismo. Os grandes centros comerciais que estão abertos sete dias por semana se tornam os novos templos de uma religião pós-moderna, e não é difícil de descobrir o vazio nas vidas de seus adoradores (TAYLOR, 2001, p. 60).

Trazer o ser humano para sua real situação, de criatura, e implantar nele o desejo de manter contato contínuo com Deus, é um dos desafios que a igreja precisa saber lidar.

PLURALISMO RELIGIOSO

Um dos traços predominantes da cultura pós-moderna, que se baseia na subjetividade, é o pluralismo religioso. Cada um faz o seu valor e tem a sua verdade. Os princípios são baseados em sua própria experiência e não mais em doutrinas ou ensinamentos antigos. É certo que o indivíduo se torna receptível à mensagem, mas permanecer no *status quo* em nada o incomoda. Porém, não se pode esquecer que "a transformação da cidade é um dos objetivos centrais da missão de Deus" (KOHL, 2006.p.175). Outra dificuldade relacionada ao pluralismo reside no fato de que as várias correntes de pensamentos são aceitas sem nenhum tipo de filtro confiável, aumentando a força do sincretismo religioso. Por isso, hoje não é difícil você encontrar um católico espírita, um cristão budista ou um ateu exotérico. Este, portanto, é o lado negativo do pluralismo (BLANK, 1999).

MÉTODOS PARA AS GRANDES CIDADES

Como visto, os desafios são grandes e nos forçam a uma revisitação do que já foi produzido e usado em outros momentos da história da Igreja e novas abordagens que se adaptem a uma geração

dominada pela visão pós-moderna. Conforme proposto no início deste artigo, foram destacados três métodos que podem ser utilizados nos grandes centros. Não há aqui a intenção de detalhar cada método, mas apontar seus atrativos e em que eles podem ajudar na conclusão da Missão.

Erton Köhler, presidente da Igreja Adventista para a América do Sul, trouxe a lume um questionamento vital para o presente estudo: qual é a nossa missão? Para ele a “missão não se limita à pregação do evangelho, mas envolve a preparação de um povo para o encontro com o Senhor. Ou seja, nossa missão é salvar pessoas.” Daí surge a possibilidade de dizer que nossa missão é buscar, mas é também conservar. É anunciar, mas é também transformar. É batizar, mas é também discipular. Vale ressaltar que no presente cenário, a simplificação do que significa fazer igreja é um imperativo. Comunhão, relacionamento e missão já devem fazer parte da espinha dorsal do corpo de Cristo para uma evangelização voltada para a mentalidade pós-moderna.

Diante dos argumentos acima mencionados e com base na bibliografia pesquisada, são analisados a seguir os três métodos que favorecem a pregação nos grandes centros.

EVANGELISMO PÚBLICO

“O evangelismo público não está morto”. É o que afirma o evangelista Emílio Abdala em seu Manual para Evangelistas. Com mais de 25 anos de experiência, ele acredita que “atualizar métodos e abordagens a partir dos métodos convencionais” é a necessidade atual que deve encampar aqueles que levantam este estandarte. Os dados são críticos. Em 2008, dos 5.559 municípios brasileiros, 2.324, ou seja, 42%, não possuíam presença adventista (RODE, 2013). Este cenário exige um método que atinja as massas. O evangelismo público, com as suas peculiaridades, é uma forma concreta para se atingir tais objetivos. Abdala, já mencionado acima, destaca seis princípios para um evangelismo eficiente:

1. A colheita deve ser precedida pela sementeira;
2. Deve ser fundamentado nos relacionamentos;
3. Depende de organização;
4. Devem-se estabelecer metas com fé;
5. Devem-se treinar pessoas para que assumam responsabilidades;
6. E o envolvimento deve produzir comprometimento.

Sendo assim, muitos decretam a falência do evangelismo público alegando que a taxa de permanência daqueles que foram evangelizados neste método é pequena. Vale ressaltar que nenhum método é completo em si mesmo, e o evangelismo público deve ser acompanhado de outras ações que tenham em sua essência a conservação e discipulado dos que foram alcançados.

O evangelismo público, dessa maneira, possui um espaço cativo entre os métodos para os

centros populosos. “Devemos esforçar-nos para reunir grandes congregações que ouçam as palavras do ministro do evangelho” (WHITE, 2007, p. 119). Assim, Ellen White completa dizendo que uma vez alcançado “grande número de pessoas, têm de apresentar mensagens de caráter tão fora da ordem comum que o povo fique desperto e advertido” (IDEM, p. 122).

CENTROS DE INFLUÊNCIA

O lema que tem norteado a liderança mundial da Igreja Adventista é “Esperança para as grandes cidades”, cujo alvo é levar a mensagem de salvação ao maior número de habitantes dos grandes centros. Esta é uma abordagem nova, que leva em consideração a real situação das grandes cidades. Poderíamos chamar de um evangelismo personalizado. Para Edson Choque, diretor de Escola Sabatina e Missão Global da Divisão Sul-Americana, “se a igreja não exercer impacto na sociedade, essa vai exercer impacto na igreja” (CHOQUE, 2013). Tendo a certeza de que se estar rodeada de pessoas ansiosas por um futuro melhor e machucadas física, mental e espiritualmente, a igreja pode e deve ser o bom samaritano do século XXI. É preciso ter as respostas para os anseios mais profundos de nossa sociedade. A igreja precisa assumir o seu papel com maior relevância. Alargar sua área de cobertura. Estar disponível e pronta para participar do dia a dia daqueles por quem ela precisa trabalhar.

Desse modo, é sabido que as igrejas ficam com suas portas abertas para a sociedade apenas três dias, dos sete que compõem a semana. Mais alarmante ainda é saber que das cento e sessenta e oito horas semanais, apenas seis, em média, são usadas em programas ou cultos para uma sociedade que está sedenta por mais luz. Em outras palavras, nossas estruturas e mão de obra são subutilizadas. É necessário, então, assumir nosso papel como sal e como fermento (Mt 5.13; Lc 13.21).

Assim sendo, as alternativas para o evangelismo são inesgotáveis. Por isso, Ted Wilson, presidente da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, tem sido um instrumento divino, juntamente com outros líderes, para implantar uma visão mais aguçada. Em sua mensagem mensal na Revista Adventist World, Wilson apela a cada membro com as seguintes palavras: “se você está pensando em trabalhar para Deus na cidade, *agora é o tempo* de agir”. Quem pode envolver-se nesta obra? E como realizá-la? Estas são duas questões que precisam de respostas.

Nesse contexto, Ellen White, no livro Atos dos Apóstolos, sintetiza a vontade do Senhor para o seu povo e nos provê a resposta para a primeira questão:

Deus está chamando não somente pastores, mas também médicos, enfermeiros, colportores, obreiros bíblicos e outros consagrados membros da igreja, possuidores de diferentes talentos, que tenham o conhecimento da Palavra de Deus e possuam o poder de Sua graça, para que considerem as necessidades das cidades não advertidas (WHITE, 1999, p. 158).

Quanto aos métodos possíveis, foram listadas abaixo algumas ideias para transformar nossos prédios e estruturas em centros de influência:

1. Feiras ou Exposições de Saúde: que podem ser organizadas trimestralmente, marcando o

início de programas evangelísticos ou de reeducação alimentar;

2. Capacitação teológica para líderes religiosos da comunidade;

3. Projetos sociais nas dependências da igreja:

a) Atendimento gratuito à comunidade com especialistas (psicólogos, advogados, etc.);

b) Oferecimento de cursos profissionalizantes e de idiomas para jovens e adultos;

c) Alfabetização de adultos;

4. Ajuda humanitária em grandes tragédias através da Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA);

5. Reuniões sociais:

a) Casa de chá adventista;

b) Homenagem aos profissionais em suas respectivas datas comemorativas (dia do gari, dia do professor, etc.);

6. Promoção de corridas e caminhadas em favor da saúde e da paz.

Logicamente estes não são os únicos meios. O que se pretende frisar é que existem inúmeras formas de aproximar a igreja da comunidade, o fermento da massa. Há muito espaço para novos métodos ou repaginação de antigas práticas, ou como exortou Ellen White:

Necessitam-se homens que orem a Deus pedindo sabedoria, e que, sob a guia de Deus, introduzam nova vida nos velhos métodos de trabalho e possam imaginar novos planos e novos métodos para despertar interesse dos membros da igreja e alcançar homens e mulheres do mundo. (WHITE, 1996, p. 96).

PEQUENOS GRUPOS

“Apesar da importância, do alcance e dos resultados de métodos massivos, nada supera o contato pessoal”, é o que afirma Kleber Gonçalves (2011). Nesse sentido, o ser humano saiu das mãos do Criador com a capacidade e necessidade de relacionar-se. Em contrapartida, uma das marcas de nossa sociedade é a solidão vivenciada por milhões de pessoas. Pois os indivíduos estão cada vez mais isolados em suas casas, em seus condomínios, atrás de seus computadores. “As pessoas precisam de um lugar onde possam ser amadas e cuidadas, onde possam ser abertas e vulneráveis” (CHAVES, 2011, p. 15). “Os Pequenos Grupos”, conclui Marcelo Santos Cutrim, “são a estrutura eclesial mais viável para que a igreja possa alcançar seu objetivo de cumprir a Grande Comissão em um mundo de mentalidade pós-moderna” (2007).

Para Jolivé Chaves, quatro fatores são necessárias para se fazer de um

Pequeno Grupo um ambiente de refúgio e que atenda às demandas emocionais das pessoas:

1. Disposição para aceitar as pessoas como são;
2. Um clima de confiança entre os seus membros;
3. Estudo aplicado da Bíblia, evitando-se discussões doutrinárias;
4. Cuidado mútuo, através de visitação, intercessão e devida atenção às datas importantes para os participantes do grupo.

Em seu livro “Casas que transformam o mundo”, Wolfgang Simson assim descreve o que é a igreja no lar:

Igreja no lar é vida comunitária de cristãos conduzida por força sobrenatural em casas bem normais. É estilo de vida redimido, vivido na satisfação concreta. É o caminho orgânico pelo qual os cristãos seguem a Jesus conjuntamente no cotidiano (SIMSON, 2001, p. 95).

Portanto, uma atenção especial deve ser dada a este método, uma vez que ele supre as necessidades básicas do ser e tem forte apelo junto ao público pós-moderno. Assim, investir tempo e recursos para a implantação da estrutura de pequenos grupos nas igrejas se mostrará, como já observado em outras denominações, de grande ajuda para a conclusão da Missão.

CONCLUSÃO

Diante da igreja está a maior missão já confiada ao homem: proclamar a salvação para um planeta em crise. Porquanto, a população mundial além de crescer de maneira exponencial está migrando para as já abarrotadas metrópoles. Juntamente com isso, um domínio gradual da visão pós-moderna, que traz consigo dificuldades e oportunidades. O Senhor da seara põe à disposição de Sua igreja métodos, dos mais diversos, para a conclusão desta obra. Mas, cabe àqueles que estão em posição de liderança unir esforços com o poder capacitador de Deus e usar aqueles que serão mais eficazes no cumprimento da Missão.

REFERÊNCIAS

ABDALA, Emílio. **Manual para evangelistas**. Cachoeira: CePLiB, 2009.

BARRO, Jorge H. **De Cidade em Cidade**. Londrina: Descoberta, 2006.

BÍBLIA, Português. **Bíblia sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BLANK, Renold J. **Deus: uma proposta alternativa**. São Paulo: Paulus, 1999.

CHAVES, Jolivê, “Ambiente de refúgio”. **Revista Ministério**, n. 1, p. 15, jan.-fev. 2011.

CHOQUE, Edson, “O desafio metropolitano”. **Revista Ministério**, n.1, p.16, jan.-fev. 2013.

DEMO, Pedro. **Desafios Modernos Da Educação**. Petrópolis: Vozes, 1996.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio XXI: o dicionário de língua portuguesa/ Aurélio Buarque de Holanda Ferreira**. – 3. ed. Totalmente revista e ampliada. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GONÇALVES, Kleber, “Em busca de amigos”. **Revista Ministério**, n.1, p. 30, jan.-fev. 2011.

HARLEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HARLEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HOFFMANN, Azmiro. **A cidade na missão de Deus**. Curitiba: Encontro, 2007.

HUMMES, Cláudio. **Discípulos e missionários de Jesus Cristo: ser cristão no mundo atual**. São Paulo: Paulus, 2006.

KOHL, Manfred W. **Missão Integral Transformadora**. Londrina: Descoberta, 2006.

KÖHLER, Erton, “Batizar pessoas não é tudo”. **Revista Ministério**, São Paulo, n.1, p.11, jan.-fev. 2013.

MATA, Daniel. Texto para discussão nº 1155: um exame dos padrões de crescimento das cidades brasileiras. *IPEA*, Brasília, jan. 2006. Disponível em: <<http://goo.gl/X45KZ>>. Acesso em: 16 abr. 2013.

PANAZZOLO, João. **Missão para todos**. São Paulo: Paulus, 2006.

RODE, Daniel, “Além da teoria”. **Revista Ministério**, São Paulo, n.1, p.26, jan.-fev. 2013.

SIMSON, Wolfgang. **Casas que transformam o mundo: igreja nos lares**. 1. ed. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2001.

TAYLOR, William D. **Missiologia Global para o século XXI: A consulta de Foz do Iguaçu**. Londrina: Descoberta, 2001.

TEOLOGIA E MODERNIDADE, Organizado pela Fonte Editorial LTDA, 2005.

TORRES, Milton. (Org.). **Pequenos grupos, grandes soluções**. Guarulhos: Parma, 2007.

VASCONCELOS, Lia. **Desafios do desenvolvimento: urbanização – metrópoles em movimento**. IPEA, Brasília, jan. 2011. Disponível em: <<http://migre.me/eQatK>>. Acesso em: 13 abr. 2013.

WHITE, Ellen G. **Atos dos Apóstolos**. 8. ed. Tatuí: CPB, 1999.

WHITE, Ellen G. **Beneficência social**. 3. ed. Tatuí: CPB, 1996.

WHITE, Ellen G. **Evangelismo nas Cidades**. Tatuí: CPB, 2012.

WHITE, Ellen G. **Evangelismo**. 3. ed. Tatuí: CPB, 2007.

WHITE, Ellen G. **Serviço Cristão**. Tatuí: CPB, 2004.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos Seletos**, vol. 3. Santo André: CPB, 1985.

WILSON, Ted C, “As luzes das cidades estão se apagando”. **Revista Adventist World**, São Paulo, n. 6, p. 8, junho. 2013.

XAVIER, Érico T. **A evangelização no mundo contemporâneo**. Kerygma, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 112-123, 2011.

EVANGELIZAÇÃO CONTÍNUA: UMA DISCUSSÃO HISTÓRICA, TEOLÓGICA E IMPLICAÇÕES.

Carlos Henrique Fernandes Junior¹
Érico Tadeu Xavier²

RESUMO

Este trabalho visa a mostrar o histórico debate sobre o que é igreja, realçar esse entendimento hoje e abordar a Igreja Adventista do Sétimo Dia nesta realidade. Apresenta, também, a discussão de teóricos sobre o papel da igreja, aponta o desenvolvimento deste pensamento ao longo da história, discute o relacionamento entre igreja e missão, aborda os aspectos individuais da missão, e destaca a importância deste entendimento na contemporaneidade. Fica claro que a igreja como um todo é missão e que especificamente a Igreja Adventista do Sétimo Dia através de sua ênfase apocalíptica deve estar totalmente imersa nesta realidade, vivenciando uma cultura missional em todas as suas ações e dimensões.

PALAVRAS-CHAVE: IGREJA. MISSÃO. EVANGELISMO. ADVENTISTA.

ABSTRACT

This work aims to show the historical debate about what the church is, to enhance that understanding today and address the Seventh-day Adventist Church in this reality. Presents a theoretical discussion on the role of the church, says the development of this thought throughout history, discusses the relationship between church and mission, aborda individual aspects of the mission, and highlights the importance of understanding the contemporary. It is clear that the church as a whole is that mission and specifically the Seventh-day Adventist Church through its apocalyptic emphasis must be fully immersed in this reality, experienced missional culture in all its actions and dimensions.

KEYWORDS: CHURCH. MISSION. EVANGELISM. ADVENTIST.

1 Bacharelado do curso de Teologia pelo SALT-IAENE - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/ Instituto Adventista de Ensino do Nordeste. E-mail: <carlos.henriqueminas@gmail.com>

2 Doutor em Teologia pelo PRODOLA. Programa Doutoral Latino-Americano. Atua como professor de do SALT-IAENE - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/Instituto Adventista de Ensino do Nordeste. E-mail: <pastortadeu@gmail.com>

INTRODUÇÃO

Ao observar a igreja no seu aspecto prático percebe-se uma desconexão entre o seu propósito original e sua realidade. Assim, o relato bíblico aponta para uma igreja criada com propósito bem claro e definido, a evangelização. Porém, há tantos agentes que têm, de ta forma, distraído a igreja do seu foco que esse ato evangelizador tem ocupado uma agenda muito mais periférica do que central. Uma preocupação demasiada em si mesma que não há tempo suficiente para olhar para o mundo e evangelizá-lo de maneira mais intensa e intencional. Faz-se necessário então, promover uma cultura missional e resgatar os valores originais da igreja quanto a sua razão de ser. Este trabalho visa a contribuir com a comunidade adventista oferecendo embasamento teológico e histórico para pautar as suas ações como igreja local e a nível global.

Desse modo, percebe-se que a igreja cristã ao longo dos séculos deixou de ser evangelismo e passou a fazer evangelismo apenas como mais uma de suas atribuições entre tantas outras. Há um risco de a igreja deixar de ser o que ela nasceu para ser: evangelizadora e missional. Porque a igreja cristã hoje não experimenta mais uma cultura missional? Quais são as implicações dessa realidade? Esses questionamentos são os motivadores dessa pesquisa. E Tentar identificar através de um olhar histórico como a igreja foi se distanciando de sua matriz (a igreja primitiva descrita em Atos), fazer uma breve análise em importantes autores sobre missão, demonstrar as implicações dessa realidade e sugerir um movimento em direção a revitalização da identidade e natureza missionária da igreja, são os desafios do presente estudo. Seu objetivo maior fica sendo discorrer sobre como a igreja cristã perdeu a essência evangelística ao longo de sua história e propor um retorno para que ela esteja em estado contínuo de evangelização como sua única agenda.

E especificamente:

1. Apontar para a razão de ser original da igreja.
2. Apresentar um debate histórico sobre essa tensão se a igreja faz evangelismo ou se ela é evangelismo.
3. Mostrar as principais características de uma igreja em estado contínuo de evangelização.
4. Demonstrar a grande necessidade do engajamento da igreja na missão na contemporaneidade.

IGREJA E MISSÃO

A igreja é a agência usada por Deus para desenvolver sua missão, a razão de ser da igreja é estar em contínua ação missional para divulgar o reino de Deus e manifestar o Deus desse reino através de seus discursos e práticas. Apesar de parecer coerente, simples, lógica e até mesmo óbvia a afirmação acima, pode estar longe das práticas eclesiológicas atuais, ou seja, percebe-se um grande distanciamento deste conceito com a agenda de trabalho da maioria das igrejas.

O que é igreja e qual é a sua real função foi sempre motivo de discussão ao longo da história, e às vezes, de maneira mais central ou mais periférica, intensa ou mais branda esse assunto sempre

rondou as discussões teológicas, concílios, e conferências locais ou de âmbito mundial.

Algumas definições que foram construídas ao longo do tempo, conseguem sintetizar bem essa marca missional que deve acompanhar a igreja: “Igreja é a igreja somente quando ela existe para outros [...]” (BONHOFFER, 2011, p.150). O mesmo continua e aprofunda quando afirma que “A igreja deve compartilhar os problemas seculares da vida humana comum, sem dominar, mas ajudando e servindo” (BONHOFFER, 2008,p.152). Sendo assim, se nota que quando a igreja deixa de ser missão ela passa ser outra coisa, e não igreja. Essa abordagem bem definida sobre a natureza da igreja, não ocorre somente em Bonhoffer, mas outras figuras proeminentes que vão tentar conceituar o ser igreja ao longo de suas obras.

Diante desse fato, Bonhoffer em sua obra “Discipulado” vai desenvolver de maneira mais clara o conceito de igreja e sua função, primeiramente ele vai lançar um olhar histórico observando a prática da igreja primitiva e afirmar que a igreja primitiva era uma comunidade visível que se fazia ser vista claramente dentro do seu contexto social e cultural na qual estava inserida e que os crentes agiam, trabalhavam e sofriam na comunhão de Jesus. O autor alemão tem um olhar otimista para a igreja primitiva que vemos descrita no livro de Atos, mas não a coloca como uma matriz eclesiológica a ser minuciosamente copiada pela igreja de hoje, mas demonstra que em seus conceitos, ela é perfeitamente assertiva e que em suas práticas servem de inspiração aos crentes atuais. Ainda quanto à igreja primitiva Bonhoffer (2011) ressalta que:

[...], Lucas torna claro que, segundo ponto de vista dele, a tarefa essencial da igreja é a missão. Diz notavelmente pouco acerca da vida interna da igreja, e concentra a maior parte de sua atenção a este aspecto da tarefa da igreja. Além disso, para Lucas a missão importa em evangelização, a proclamação das boas novas de Jesus e o desafio ao arrependimento e à fé (STOTT, 1999, p. 49-50).

Logo, na criação da igreja ficou muito claro que: “ O Espírito Santo é um Espírito missionário que criou uma igreja missionária” (STOTT,1990, p.91).

Dessa maneira, o livro de Atos no capítulo 2 traz um resumo importante da vida prática da igreja, e quanto ao verso 47 especificamente, se observa:

Ao analisar o verso 47 vemos que o Senhor acrescentava dia a dia os que iam sendo salvos, o que deixa evidente que o evangelizar não era uma ação ocasional ou esporádica da igreja primitiva, não se vê um clima de campanhas de evangelização pontuais. O culto era diário (contínuo) e era evangelístico essencialmente. A igreja caminhava em direção ao mundo intencionalmente (STOTT, 1990, p. 93).

Diante disso, quanto ao seu relacionamento Igreja x Mundo, pode-se entender que “[...] eles estavam ligados ao mundo (em evangelização). Eles estavam engajados numa evangelização contínua.” (STOTT, 1990, p. 93).

E ainda Bonhoffer (2011), ao falar da igreja hoje, afirma que pregação é diferente de discursos religiosos e que estes não devem acontecer no seu dia a dia, e ainda afirma que a igreja vive sua vida própria dentro do mundo e que através da sua maneira de ser e de seus atos demonstra um claro contraste com o mesmo, e que há uma dimensão superior a ser vivida, que o tempo é breve, que o Senhor está perto, e isto a enche de alegria.

Assim, Bonhoffer indica que a igreja deve estar sempre a fazer sua missão, que ela deve se fazer ser ouvida e vista por aqueles que a rodeiam, e que ela recebe uma mensagem que vale a pena ser vivida (Bonhoffer, 2011).

A missão, dessa maneira, é uma realidade que a igreja não pode omitir, ela é por natureza missionária. “A igreja desde o seu início tem consciência da necessidade de proclamar a alegre notícia de Cristo, testemunhando-o em toda parte até o sacrifício da própria vida” (PANAZZOLO, 2012, p. 170)

Nas últimas décadas, por conseguinte, houve um desenvolvimento extraordinário na teologia bíblica, o que levou a uma redescoberta da igreja como comunidade do Reino, como comunidade de testemunho e de serviço no mundo e para o mundo. Pode-se afirmar, então, que Igreja é Igreja missionária, ou então não é igreja. Também, se reforça a ideia de que a natureza da igreja está em propagar o reino, especificamente através de seu testemunho e serviço (Blauw 1966).

A respeito dessa temática, Blauw (1966) prefere caminhar em solo bíblico do que em tratados teológicos e referências na área, e também afirma que quando percebemos a unidade entre igreja e missão na Bíblia, desaparecerá o mal entendido de haver duas fases: primeiro a fase da missão e depois o da igreja.

Sobre as tendências teológicas atuais, Blauw (1966) vai dizer que tudo quanto a comunidade de Deus faz na terra deve ser considerado à luz de sua missão. Assim, o crivo para todas as ações da igreja, sejam essas ações locais ou de maior abrangência, é o de aspecto missionário.

Fica muito claro, então, que não há uma distinção entre igreja e missão, pois essa convicção de unidade igreja/missão está um tanto quanto longe de ser expressa nas atitudes e ações práticas da igreja e muitas igrejas são caracterizadas por “nada é missão” e não tanto por “tudo é missão” Blauw (1966).

Desse modo, A ação missionária da igreja, segundo Blaw (1966), não é somente uma das suas atividades, mas o critério de todas as suas atividades. E ainda vai tornar mais claro essa situação ao afirmar que “é exatamente pelo sair de si mesma que a igreja é ela mesma e volta a si mesma” (BLAUW, 1966, p. 189).

Blauw (1966) afirma, ainda, que a igreja passou por um processo de negativa institucionalização e hierarquização, e que ironicamente as obras missionárias se rebelaram de modo positivo contra a rigidez institucional, denominacional e religiosa, ou seja, por incrível que parece as atividades de missão da igreja no passado eram ações periféricas e que desafiavam do tom predominante que a igreja tinha em sua agenda de atividades.

Diante desses aspectos, caminhando para uma ala mais contemporânea e mais pragmática da teologia, vamos encontrar Rick Warren, que vai demonstrar sobre qual direcionamento a igreja pode ser guiada, em seu Best Seller “Uma Igreja com Propósitos”. Assim, Warren vai narrar a sua bem sucedida caminhada ministerial e apontar o desejo que Deus tem para a sua igreja é que ela caminhe com propósitos bíblicos, os quais ele vai apontar segundo seu entendimento. Mas, neste momento vamos nos apegar ao que Warren alerta quanto ao desvio de foco tão presentes nas realidades eclesiais atuais, e que em muitos casos as ações da igreja são pautadas por quase tudo, menos pelo crivo missional como anteriormente citado por Blauw. Para tanto, foram selecionados três equívocos de direcionamento citados pelo autor:

1 Igrejas dirigidas por tradições: Nas igrejas dirigidas por tradições, a frase perfeita é: “Sempre fizemos isso desse jeito” O alvo da igreja dirigida por tradições é simplesmente perpetuar o passado. Mudanças são quase sempre vistas de forma negativa e a estagnação é interpretada como sinônimo de “estabilidade”. Igrejas mais antigas tendem a se prender a determinadas regras, regulamentos, e rituais. Enquanto isso, as mais jovens tendem a se unir a um propósito e missão. Em algumas igrejas a tradição é tão forte que qualquer outra coisa, até mesmo a vontade de Deus se torna secundária.

2 Igrejas dirigidas por programas: A escola bíblica, departamento feminino, o coral e o grupo de jovens são a força motivadora de algumas igrejas. As igrejas dirigidas por programas, em vez de proporcionar o crescimento espiritual das pessoas, trabalha somente por preenchimento de cargos.

3 Igrejas dirigidas por eventos: Existe muito trabalho em igrejas como esta, mas não necessariamente produtividade (WARREN, 1999, p. 354).

Nesse sentido, Warren não procura estabelecer um tratado teológico a respeito da teologia da missão, mas, muito acertadamente descreve problemas reais com as igrejas atuais que as desviam do foco de exercer da missão. Esses três exemplos acima são clássicos e demonstram o que Blauw afirma, pois há uma evolução no entendimento da teologia bíblica da missão, mas quando caminhamos para a prática, percebemos agentes que vão trabalhar contra este exercício ideal do fazer missão e criar outros crivos para o agir da igreja (Blauw 1966).

Sendo assim, é possível identificar quatro tipos de eclesias principais:

Instituição, Corpo Místico de Cristo, Sacramento ou como Servo. Qualquer uma dessas concepções de igreja implica em uma interpretação diferente da relação entre igreja e missão (BOSCH, 2009, p. 442).

Bosh reafirma, dessa maneira, o que já foi visto com outros teóricos que a concepção do que é igreja vai afetar de maneira negativa ou positiva a sua essência, conceituação ou prática missional. Especificamente no que diz respeito ao catolicismo, sua compreensão histórica de igreja sempre teve um conceito elevado e que suas ênfases estavam voltadas para o aspecto jurídico e institucional. Mas

essa concepção começa a mudar de instituição para corpo de Cristo, porém apesar desta mudança conceitual a missão ainda é descolada da sua essência. Assim, para comprovar esse aspecto, Bosh cita um trecho do antigo Código de Direito Canônico: *“A preocupação universal com a missão para não católicos estava reservada exclusivamente a Sé apostólica”* (BOSCH, 2009, p. 443).

Dentro do protestantismo a situação não era muito diferente, onde a missão era basicamente de responsabilidade de sociedades missionárias que eram consideradas como portadoras da missão. Ou seja, historicamente tanto no catolicismo como no protestantismo há uma prática de responsabilizar alguma área específica da igreja, seja ministérios, departamentos e instituições por suas ações missionárias, colocando-as quase sempre a margem de suas ações principais (Bosch 2009).

Mas há uma mudança desse direcionamento e concepção no século XX que Bosh vai responsabilizar de maneira fundamental as conferências missionárias mundiais, que transformaram o entendimento na relação missão e igreja.

Pela primeira vez, o reconhecimento de que missão e igreja constituem uma unidade indissolúvel começou a patentear-se de tal maneira que não podia mais ser ignorado. Até que em uma dessas conferências especificamente em Gana, 1958, Newbiggin vai resumir o consenso que foi alcançado:

1 “A igreja é a missão”, o que significa que é ilegítimo falar de uma sem, ao mesmo tempo, falar da outra;

2 “A base doméstica está em toda parte”, ou seja, cada comunidade cristã se encontra em uma situação missionária, e;

3 “Missão em parceira” denotando o fim de qualquer forma de tutela de uma igreja sobre a outra (Bosh 2009, p. 448).

Nesse contexto, é importante também citar que houve uma integração entre o CMI e o CoMIIn, isso ocorre em Nova Délhi 1961. Segundo Bosh, toda essa evolução proporcionou uma mudança muito grande no entendimento entre igreja e missão.

O reconhecido teólogo Karl Barth afirma que: “A igreja existe quando é enviada e edifica-se visando sempre a sua missão” (BARTH, 1956, p. 169)

Nesta eclesiologia emergente, a igreja é vista como essencialmente missionária, e que este dever de ir não pode ser tido como uma atividade periférica, mas deve ser firmemente estabelecida como um dever de toda a igreja.

Vale ressaltar, também, que a atividade missionária não é uma ação da igreja, mas sim, é a igreja em ação. Visto que Deus é um missionário como visto em Mission Dei, conseqüentemente o povo de Deus é um povo missionário.

Não se pode deixar de abordar, desse modo, a suma importância da igreja local para esse movimento, pois é na igreja local que as ações vão ser implementadas e na sua vivência que toda essa teoria e tendência encontra sentido. Sobre isso, Bosh vai concluir que:

A dimensão missionária da vida de uma igreja local manifesta-se quando ela é verdadeiramente uma comunidade de culto; é capaz de acolher pessoas de fora e fazer com que se sintam em casa; é uma igreja em que o pastor não possui o monopólio e os membros não são meramente objetos de assistência pastoral; seus membros são equipados para exercer sua vocação na sociedade; ela se mostra estruturalmente maleável e inovadora, e não defende os privilégios de um grupo seletivo (GENSICHEN, 1971, p.170-172).

No entanto, os últimos anos são positivos no aspecto dessa revisão do conceito de igreja e missão: “[...] desde a década de trinta, os missiólogos vêm exigindo uma relação mais estreita entre o conceito de missão e a ideia de igreja, convergindo a natureza missionária de igreja” (ENGEN, 1996, p.32).

Porquanto, há um movimento claro dos eclesiólogos modernos que buscam uma nova forma de visualizar igreja, apontando um novo paradigma de congregação e a tornando como um povo missionário em âmbito local (ENGEN, 1996, p.32).

Fica claro, dessa forma, que no último século houve um redescobrimto da igreja local e o seu papel fundamental no cumprimento da missão, sendo o mais autêntico à luz do Novo Testamento. Fica muito evidente, na obra de Bosch, a importância do entendimento sobre o que é igreja e que a igreja não está separada da missão, pois ela precisa exercê-la sempre para que seja autenticamente considerada como igreja.

Érico Xavier, em seu estudo Teologia da Missão Integral, aborda a realidade da missão atual mais especificamente na América Latina e analisa a obra de Orlando Costas, importante missiólogo latino-americano, e este afirma que:

Não há igreja, a não ser uma igreja missionária. Ser igreja é por conseguinte, viver uma situação de encruzilhada, ir constantemente ao encontro do mundo, ser desafiado por ele e impelido pelo Espírito de Deus para dar testemunho do “evangelho do Reino de Deus” (XAVIER, 2011, p. apud COSTAS, 1966).

Sendo assim, Xavier em sua obra demonstra que missão e igreja estão inter-relacionadas e não há como vislumbrar uma sem a outra.

Até aqui, portanto, foi visto nitidamente que nas últimas décadas se caminhou para o entendimento onde igreja e missão não podem ser desassociadas, formam uma unidade indivisível e que este conceito vai afetar seus discursos, sua prática seja na sua esfera global ou local.

Porém, percebe-se que há uma distância entre o ideal e o real. Assim sendo, algumas reflexões são importantes: Será que a igreja entendendo a sua vocação e seu motivo de ser tem transformado essa concepção em prática eclesiológica? Especificamente a igreja local tem conseguido fazer com que seus recursos humanos, financeiros e espirituais sejam usados integralmente na ação de fazer discípulos conforme encontramos no mandato de Jesus a sua igreja em Mateus 28:19? E quando ela vai em direção ao mundo, ela o faz de maneira isolada e eventual ou ela faz isso intermitentemente?

ASPECTOS INDIVIDUAIS DA MISSÃO

Não basta apenas discutir sobre a matriz eclesiológica e apontar soluções para que a igreja esteja em estado contínuo de evangelização. Há uma grande necessidade de criar uma cultura missional, para que esse ideal saia do planejamento, dos conselhos, concílios e atinja a realidade das ruas. Se faz necessário uma mudança de paradigma em cada crente.

“A missão primordial é a de Deus, pois foi Ele quem mandou seus profetas, seu Filho, seu Espírito. Destas missões a do Filho é a central, pois foi o auge do ministério dos profetas e incluiu em Si, como clímax, o envio do Espírito” (STOTT, 2010, p. 25).

Nesse sentido, Deus é o grande missionário, Ele é o que age primariamente para missão, e, se todo crente tem como objetivo de vida se parecer com Deus e restabelecer a imagem que foi perdida, um dos atributos divinos é “[...] buscar e salvar o perdido” (Lucas 19.10).

E ainda mais adiante, o verdadeiro convertido ao experimentar o novo nascimento se torna um missionário. “Todo verdadeiro discípulo nasce no reino de Deus como um missionário” (WHITE, 2009, p. 102).

Desse modo, essa conversão do indivíduo que forma a sua igreja local pontencializa o seu exercer missionário através da vivência real do cristianismo no dia a dia da igreja e que vai produzir frutos e testemunho. “O testemunho verbal, juntamente com a proclamação pública requerem uma vida comunitária vital, em que haja a manifestação do fruto do Espírito (Galatas 5.22)” (SHEDD, 2006, p. 109).

Quando se contempla algumas personalidades proeminentes no Novo Testamento, atores que foram protagonistas na sua contribuição para o crescimento da igreja no primeiro século, podem ser citados indivíduos como Paulo, Silas, Barnabé, Estêvão, Apolo e muitos outros. Esses indivíduos não parecem ser exceção, mas regra de uma igreja que tinha como por tradição o agir missional, a igreja parece ter uma tradição de ser pregadora. Paulo, além do seu caráter missionário, quando se põe a servir a igreja o faz muito porque esse era um papel natural a se desempenhar visto que a comunidade em que ele estava inserido vive essa missão intensamente. (SENIOR; STUHMUELLER, 2010, p. 246).

É notório que a igreja tinha indivíduos mais proeminentes e dotados de dons de maior visibilidade como o da pregação, mas o que fica claro é que a igreja do primeiro século tinha uma tradição missionária e estes indivíduos que ficaram célebres nada mais são do que a expressão desta igreja.

Por isso, a igreja de hoje também deveria desenvolver tradições como estas, positivas e não aquelas sem sentido e sem embasamento que atrapalham o exercer mais pleno e mais coerente da missão.

Sendo assim, há um chamado para que os crentes juntos em sua igreja vivam uma realidade tal em meio à sua comunidade, que ela pode inclusive ser responsabilizada pela deterioração do ambiente em que ela está inserida:

Quando qualquer comunidade se deteriora, a falha deve ser atribuída a quem de direito: não a comunidade que está indo mal, mas a igreja que está falhando em sua responsabilidade de, como sal, pôr fim à deterioração. E o sal só será efetivo se permear a sociedade, se os cristãos se atentarem novamente para a vasta diversidade dos chamados divinos, e se muitos penetrarem na sociedade secular para lá servir a Cristo. (STOTT, 2010, p. 37).

A dimensão comunitária da igreja, portanto, é formada no seu ajuntamento individual, se cada crente compreender que é inviável ser cristão sem ser missionário e partir para uma ação evangelística na sua esfera de ação na sua comunidade local, então a partir daí a igreja vai cumprir o propósito para qual ela foi criada que amplamente tem sido discutido aqui.

ECLESIOLOGIA ADVENTISTA

Essa é uma parte importante a ser considerada, pois conforme foi visto, a igreja sempre esteve de certa maneira cônica da sua responsabilidade diante do mundo: a tarefa de evangelizá-lo. Mas, quase sempre o fez de maneira periférica e parece que essa nunca foi uma ocupação máxima de sua agenda como um todo, pois igrejas não deveriam ter agências missionárias, mas deveriam ser agências missionárias. Pois esse parece ser mais o modelo das igrejas que encontramos no Novo Testamento, e muito embora haja severas críticas e erros apontados para essas igrejas, elas demonstram estar em um estado contínuo de evangelização.

Agora, o estudo se encaminha mais especificamente para a realidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia, sendo discutido como é o seu entendimento de missão e como esse entendimento forma a sua eclesiologia.

A Igreja Adventista se entende como remanescente, afinal ela cumpre os requisitos identificados na Bíblia. Que basicamente são dois: os que guardam os mandamentos de Deus (isso aponta objetivamente para o decálogo) e o testemunho de Jesus, entendido como o Espírito de Profecia manifestado em Ellen White, porém, para além desses dois “requisitos” outra manifestação de ser efetivamente remanescente é a grande responsabilidade de proclamar o evangelho eterno a toda terra e a todo povo antes da segunda vinda de Cristo Jesus Rodrigues (2012, p. 63).

Ainda nesse contexto, outra marca do remanescente é que em todo histórico bíblico ele era apenas a pequena parte de um todo, sempre como minoria e aparentemente mais frágil. Isso muitas vezes é um tranquilizador para muitos que se utilizam deste pretexto para explicar a falta de intensidade missionária e um crescimento pequeno da igreja, produzindo quase uma pseudo teologia, a teologia do “pequeno povo muito feliz”, por isso é importante mencionar que “A leal minoria foi suficientemente numerosa para conservar e transmitir os escritos dos profetas” (LATOURETTE, 2010, p. 270).

Latourette (2010, p. 270) destaca, também, que a propagação do cristianismo nos seus primórdios se dá muito em conta do ambiente propício em que se encontra. A *Pax Romana* parece ser decisiva para a pregação do evangelho, pois ela contribuiu para a difusão de ideias e religiões por onde a mesma prevaleceu.

Enquanto alguns olham para o mundo hoje e o veem como um grande desafio, outros preferem olhar para a igreja que hoje de fato é global, e a colocar em uma condição suficientemente abrangente e em condições de alcançar a todos. O que tem que ser ressaltado, porém, é que isso só poderá acontecer se a igreja se tornar um povo missionário, um povo que se move constantemente (ENGEN, 1996, p.30).

Assim sendo, a contemporaneidade ao mesmo tempo que traz desafios grandes à igreja, também oferece condições nunca vistas antes para impulsionar a missão. Ou seja, não há motivos razoáveis para não acreditar que este remanescente hoje tem um ambiente favorável, uma igreja com alcance global e que pode fazer grandes coisas se impulsionada pelo Espírito Santo que foi o grande agente causador do sucesso e expansão da igreja no primeiro século.

Dessa forma, a Igreja Adventista em sua concepção doutrinária parece ter muito clara a sua responsabilidade como igreja:

A igreja visível é a igreja de Deus organizada para o serviço. É ela que preenche a grande comissão de Cristo no sentido de levar o evangelho a todo o mundo (Mat. 28:18-20), e preparar as pessoas para o Seu glorioso retorno (1Ts. 5:23; Ef 5:27). (IASD, 2010, p. 198)

Já quanto à sua principal função:

A Igreja foi organizada a fim de cumprir o plano de Deus, de encher este mundo com o conhecimento da glória de Deus. Somente a Igreja visível pode prover uma série de funções vitais para o cumprimento desta finalidade (IASD, 2010, p 202).

Fica muito claro, assim, que a Igreja Adventista está organizada para o exercer da missão que aqui é descrito como levar o evangelho a todas as nações, sob o poder do batismo do Espírito Santo:

A Igreja universal se compõe de todos os que verdadeiramente creem em Cristo; mas, nos últimos dias, um tempo de ampla apostasia, um remanescente tem sido chamado para fora, a fim de guardar os mandamentos de Deus e a fé de Jesus. Este remanescente anuncia a chegada da hora do Juízo, proclama a salvação por meio de Cristo e prediz a aproximação de Seu segundo advento. Essa proclamação é simbolizada pelos três anjos de Apocalipse 14; coincide com a obra de julgamento no Céu e resulta numa obra de arrependimento e reforma na Terra. Todo crente é convidado a ter uma parte pessoal neste testemunho mundial” Crenças Fundamentais, 12. (IASD, 2010, p. 202).

Percebe-se, com isso, que a Igreja Adventista do Sétimo Dia, dentro de seu escopo doutrinário, possui base bem clara de sua natureza, ação e função como igreja e que a mola propulsora de sua existência e organização como igreja é a missão e o seu exercê-la.

As profecias do livro de Apocalipse destacam claramente a missão do remanescente. As três mensagens angélicas de Apocalipse 14:6-12 revelam a proclamação do remanescente, a qual deverá trazer completa e final restauração da verdade do evangelho. Essas três mensagens angélicas correspondem à resposta divina aos extraordinários enganos satânicos que varrem o mundo justamente antes do retorno de Cristo (Ap 13:3, 8, 14-16). Imediatamente em seguida ao último apelo divino dirigido ao mundo, Cristo retorna para efetuar a colheita (Ap 14:14-20). (IASD, 2010, p 227).

Por isso, a IASD deve viver de maneira mais intensa, que outros modelos eclesiásticos, essa realidade missional da pregação do evangelho, pois quando ela se entende como um movimento que vive em um contexto apocalíptico da história final do mundo, a propagação da sua mensagem se torna prioridade máxima em suas ações em detrimento de qualquer outra situação.

Assim sendo, a compreensão dessa visão apocalíptica literalmente levou os membros da Igreja Adventista no passado a sacrificar a vida e os recursos para disseminar o que costumavam chamar de a “mensagem” (KNIGHT, 2010, p. 55).

Knigh ainda aprofunda um pouco mais sobre essa temática:

Tamanha dedicação não ocorre por acaso. É preciso convicção para motivar a ação banhada em sacrifício, a convicção que o movimento adventista tem uma mensagem, que além de ser verdadeira e importante precisa ser proclamada ao mundo inteiro antes do segundo advento de Cristo (KNIGHT, 2010, p.103).

Portanto, essa visão apocalíptica que permeou a igreja nos anos de maior crescimento, deve ser resgatada. É fato que a Igreja Adventista infante estava em um outro ambiente em uma dinâmica diferente, mas esse senso de urgência, imediatismo, veracidade e singularidade da mensagem que vem com a visão apocalíptica deve voltar a fazer parte da cosmovisão do adventismo.

CONCLUSÃO

Como foi visto a igreja nasceu com um propósito: a proclamação da mensagem que Ihe foi dada, o compartilhamento da boa nova. Foi analisado também, que a igreja primitiva do primeiro século viveu isso intensamente, mas com o passar dos anos essa intensidade missional foi se perdendo de tal modo que a igreja teve que voltar a discutir o seu propósito. Há sinais positivos quanto a este entendimento que apontam para uma resignificação da igreja como missão. Porém a realidade da igreja hoje parece estar ainda um pouco distante deste ideal. Para que a igreja volte a agir da maneira correta, sendo fiel ao seu propósito, deve-se ainda avançar mais a sua descoberta quanto à razão de ser e se tornar como um todo um povo missionário, de uma natureza e cultura evangelística quase que natural. Sendo assim, que a igreja se torne tradicionalmente missionária e pregadora e não negocie a alteração deste status.

A contemporaneidade parece ser um ambiente favorável para a disseminação dos valores do

reino, e o que ela espera é ver este reino ser manifestado de maneira palpável e visível na igreja e através da igreja.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIACAO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. **Nisto cremos:** as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Setimo Dia. Tradução de Hélio L. Grellmann. 8. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

BARTH, karl; **Church Dogmatics**. Edinburgh: T&T Clark, 1956.

BLAUW, Johannes; RAMOS, Jovelino Pereira. **A natureza missionária da igreja:** exame da teologia bíblica da missão. São Paulo: ASTE, 1966.

BONHOFFER, Dietrich. **Discipulado**. Tradução de Ilson Kayser. 11. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

BOSCH, David J. **Missão transformadora:** mudanças de paradigma na teologia da missão. Tradução de Geraldo Korndorfer, Luís M. Sander. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

CRESS, James A. **Comunidade de amor:** tornando a igreja um lugar de aceitação e crescimento. Tradução de Cecília Eller Nascimento. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

ENGEN, Charles Van; MEDEIROS, Fabiani S. **Povo missionário, povo de Deus:** por uma redefinição do papel da igreja. São Paulo: Vida Nova, 1996.

KIRK, J. Andrew. **O que é missão?:** teologia bíblica de missão. Tradução de César Marques Lopes. Londrina: Descoberta, 2006.

KNIGHT, George R. **A Visão apocalíptica e a neutralização do adventismo:** estamos apagando nossa relevância?. Tradução de Davidson Deana, Karina Carnassale Deana. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

LATOURETTE, Kenneth Scott. **Uma história do cristianismo**. Tradução de Heber Carlos de Campos. São Paulo: Hagnos, 2006.

MARSHALL, I Howard; CHOWN, Gordon. **Atos dos Apóstolos:** Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1985.

PANAZZOLO, João. **Missão para todos:** introdução à missiologia. São Paulo: Paulus, 2010.

RODRIGUEZ, Angel Manuel (Org.). **Teologia do remanescente:** uma perspectiva eclesiológica adventista. Tradução de Cecília Eller Nascimento. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. **Os fundamentos bíblicos da missão.** Tradução de Anacleto Alvarez. Santo André: Academia Cristã Ltda, 2010.

SHEDD, Russell P. **Evangelização: fundamentos bíblicos.** São Paulo: SheddPublicacoes, 2006.

STOTT, John R. W. **A mensagem de Atos: até aos confins da terra.** Tradução de Markus André Hedieger, Lucy HiromiKonoYamakami. São Paulo: ABU, 1994.

STOTT, John; SANTOS, Meire Portes. **A missão cristã no mundo moderno.** Viçosa: Ultimato, 2010.

WARREN, Rick; OLIVEIRA, Carlos de. **Uma Igreja com propósitos.** 2. ed. São Paulo: Vida, 1999.

WHITE, Ellen Gould. **A Ciência do Bom Viver.** Tradução de César L. Pagani. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

XAVIER, Erico Tadeu. **Teologia de missão integral: nas práxis evangélicas na América Latina.** Londrina: Descoberta, 2011.

O CONCEITO DA EXPIAÇÃO NA HISTÓRIA DO ADVENTISMO: UMA BREVE ANÁLISE HISTÓRICA DA DEFINIÇÃO DO TERMO EXPIAÇÃO NA VISÃO DE ALGUNS DOS PRINCIPAIS TEÓLOGOS DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

Sérgio Siqueira dos Santos¹
Natan Fernandes Silva²

RESUMO

Este artigo discute o desenvolvimento do conceito de expiação na história da Igreja Adventista do Sétimo Dia, através de uma breve análise em escritos de alguns dos principais pioneiros, teólogos e historiadores do adventismo sabatista. Com ênfase nos momentos mais importantes do desenvolvimento deste conceito, se analisa brevemente o tema em estudo, e devido à grande quantidade de material sobre este assunto, o trabalho se limita em analisar apenas alguns pontos específicos. Alguns dos pontos abordados nesta pesquisa como os pioneiros adventistas e o conceito da expiação, as ideias da porta fechada e porta aberta, a expiação para apagar pecados, a ideia de juízo investigativo pré-advento, o conceito de expiação estabelecido por Ellen G. White e o conceito atual dos adventistas do sétimo dia, permite que se tenha uma clara compreensão do tema. Este estudo busca esclarecer o processo histórico de desenvolvimento do conceito de expiação dos adventistas do sétimo dia, seu foco não se limita à doutrina, mas ao processo que conduziu a ela.

PALAVRAS-CHAVE: EXPIAÇÃO. CONCEITO. IGREJA ADVENTISTA. DESENVOLVIMENTO. SALVAÇÃO.

ABSTRACT

This article discusses the development of the concept of atonement in the history of the Seventh-day Adventist Church, through a brief analysis on the writings of some of the major pioneers, theologians and historians of Sabbatarian Adventism. With emphasis on the most important development of this concept, it will analyze briefly the topic under study, due to the large amount of material on this subject; the work will be limited in analyzing only a few specific points. Some of the points covered in this research as the Adventist pioneers the concept of atonement, the ideas of the closed door and door open, the atonement for sins erase the idea of pre -Advent investigative judgment, the concept of atonement established by Ellen G. White and current concept of Seventh-

¹ Graduando em teologia pelo Seminário Adventista Latino Americano de Teologia.

² Doutorando e Mestre em teologia; professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia.

day Adventists, allows you to have a clear understanding of the topic. This study seeks to clarify the historical process of development of the concept of the atonement of Seventh-day Adventists, their focus is not limited to teaching, but in the process that led to it .Keywords: Atonement. Sanctuary. Adventist church.

KEYWORDS: ATONEMENT. CONCEPT. ADVENTIST CHURCH. DEVELOPMENT. SALVATION.

INTRODUÇÃO

A doutrina do santuário tem lugar central na teologia dos adventistas do sétimo dia e foi a resposta encontrada para o grande desapontamento que ocorreu no dia 22 de Outubro de 1844, quando um grupo de adventistas liderados por Guilherme Miller, aguardavam o retorno de Jesus em cumprimento da profecia de Daniel (8.14). Eles acreditavam com grande convicção de que o santuário referido na profecia de Daniel (8.14) seria a Terra, e que a purificação deste santuário aconteceria na ocasião da volta de Jesus. No entanto, aquele grande dia passou e Cristo não veio. Então, uma amarga decepção tomou conta daquele grupo. Muitas questões começaram a surgir a partir daquele momento, e a principal indagação deles foi sobre o que havia acontecido em 22 de outubro de 1844.

Após o desapontamento, o adventismo milerita entrou em completa confusão. A maioria deles abandonou a fé, enquanto outros se dividiram em diversos grupos. Alguns desses adventistas, no entanto, recorreram à Bíblia em busca de uma resposta para o que havia acontecido. A resposta veio através da compreensão sobre o ministério de Cristo no santuário celestial, evidenciado na carta aos Hebreus.

Sendo assim, essa nova compreensão resolveu o problema do desapontamento. Mas, dentro do assunto do santuário celestial surgiram novas questões problemáticas. Dentre estas, se destaca a definição do conceito de expiação da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). No entanto, antes de verificar a definição do termo expiação na compreensão da IASD, é imprescindível que se tenha uma clara noção da relevância deste tema. Pois, o tema da expiação merece grande atenção, sendo que se trata do ritual mais importante realizado no santuário e está diretamente relacionado com a solução para o problema do pecado.

Dessa forma, o dia da expiação define a obra sacerdotal de Cristo em favor da humanidade. Por isso, é tão importante que se tenha uma clara compreensão sobre este tema, principalmente no meio adventista no qual ele ocupa uma função singular dentro do desenvolvimento teológico e doutrinário da Igreja. Assim, os pioneiros adventistas tinham uma opinião diferente dos outros evangélicos em relação à expiação realizada por Cristo em favor da humanidade. Essa opinião diferente rendeu algumas acusações contra os adventistas do sétimo dia. Diante desta afirmativa, este trabalho tem por propósito analisar os principais aspectos relacionados ao desenvolvimento do conceito da expiação

na história da IASD.

OS PIONEIROS ADVENTISTAS E O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DA EXPIAÇÃO

Ao analisar brevemente a história do adventismo, percebe-se que o desenvolvimento do conceito da expiação ocorreu de forma progressiva dentro de um período de tempo necessário para uma fundamentação sólida. No início, após o ano de 1844, os pioneiros adventistas mantinham uma visão diferente dos teólogos contemporâneos sobre a expiação (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 162). Pois enquanto muitos evangélicos afirmavam que a expiação havia sido encerrada ou completada na cruz, os primeiros adventistas a situavam no ministério de Cristo no santuário celestial. Assim, alguns adventistas defendiam que a expiação teve início logo após a ascensão de Cristo ao céu, enquanto outros acreditavam que ela iniciou-se apenas em 22 de outubro de 1844, com a purificação do santuário de Daniel 8.14. O entendimento deles, portanto, era de que apenas quando o sangue da vítima sacrificial fosse ministrado pelo sumo sacerdote dentro do santuário é que ocorreria a expiação, e não quando a vítima era sacrificada. A base bíblica para tal posição era principalmente o livro de Levítico, com ênfase especial no capítulo 16, onde se observa os seguintes aspectos em relação ao dia da expiação: O ritual era ministrado apenas pelo sumo sacerdote e acontecia uma única vez ao ano (Lv 16.34); Requeriam-se dois bodes, um para o Senhor, que era sacrificado e outro emissário (Azazel), que não era sacrificado, mas solto no deserto (Lv 16.8); Com o sacrifício do bode para o Senhor, o sumo sacerdote efetuava a expiação pelo santuário (lugar santíssimo), pela tenda da congregação e pelo altar (Lv 16.15-20); O sumo sacerdote aspergia o sangue do bode para o Senhor no propiciatório (que é a cobertura da arca da aliança) e também diante dele (Lv 16.15).

Diante da compreensão que possuíam do processo mencionado em Levítico 16, alguns dos pioneiros adventistas fundamentavam a crença de que a expiação acontecia somente depois da conclusão de todo este processo de purificação do santuário e não apenas com a realização do sacrifício. Diante desta visão, Knight (2008) afirma que eles se expressaram de modo a indicar que a expiação não foi efetuada na cruz, mas no ministério sacerdotal de Cristo no céu.

Em “1846, O. R. L. Crosier iniciou uma nítida diferenciação sobre o tempo da expiação. Para ele, a expiação iniciou em 1844 e terminaria somente no final do milênio” (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 162). Já C. Mervyn Maxwell, em seu artigo no livro **The Sanctuary and the Atonement**, expõe a posição de alguns dos pioneiros adventistas sobre o tema da expiação. Sobre Guilherme Miller, Maxwell afirma que: ele “assumiu que Jesus entrou no lugar santíssimo na Sua ascensão”. Enquanto que O. R. L. Crosier afirmava que Cristo entrou no lugar santíssimo só em 1844 (MAXWELL, 1981, p. 523. Tradução nossa). Maxwell ainda menciona que Crosier “dividiu a obra expiatória de Cristo em duas fases: uma expiação parcial para indivíduos, realizada no lugar santo, e uma expiação nacional completa, realizada no lugar santíssimo” (MAXWELL, 1981, p. 523. Tradução nossa).

Além de Guilherme Miller e O. R. L. Crosier, outro nome importante na história do adventismo

foi Uriah Smith, que também expressou a maneira como entendia o ritual da expiação. Alves (2008), em uma exposição histórica sobre o juízo investigativo nos escritos de Uriah Smith, menciona que ele foi “categórico ao declarar que ‘Cristo não realizou a expiação quando derramou Seu sangue sobre a cruz’”. Assim, para Smith, “a morte de Cristo e a expiação não são a mesma coisa” (ALVES, 2008, p. 59). “Smith entendia que não negava a expiação, senão que a situava em seu lugar apropriado” (ALVES, 2008, p. 59). Para ele, “a morte de Cristo foi um ‘ato preparatório’” para a obra que “realizaria no santuário celestial”. “Ao igualar a expiação com a purificação do santuário e o juízo investigativo, sua conclusão foi que a expiação antitípica teve seu início em 1844” (ALVES, 2008, p. 59).

Por conseguinte, em 1872, Uriah Smith escreveu as Crenças Fundamentais dos adventistas do sétimo dia, posteriormente publicadas por Tiago White na primeira edição dos sinais dos tempos, em Junho de 1874, (MAXWELL, 1981. Tradução nossa). Nesta publicação, ele “afirmou veementemente que a expiação, longe de ser feita na cruz, o que era, mais a oferta do sacrifício, foi em vez disso, a última parte de seu trabalho como sacerdote” (MAXWELL, 1981, p. 524. Tradução nossa).

Por outro lado, Timm (1999), afirma que, até 1850, a purificação do santuário estava relacionada com as ideias da porta fechada, a expiação para apagar pecados e o juízo investigativo pré-advento. À vista disso, ao observar que os adventistas sabatistas entendiam que a purificação do santuário de Daniel 8.14, se referia ao o dia antitípico da expiação (RODRÍGUEZ, 2011), percebe-se que esses três aspectos mencionados por Timm (1999), eram a principal compreensão do dia da expiação que eles possuíam nesse período. Apesar de reconhecerem a cruz como o sacrifício supremo, não a incluíam na expiação. Antes, limitavam a palavra expiação para o ministério sacerdotal de Cristo (MAXWELL, 1981. Tradução nossa).

Dessa forma, entender o pensamento dos primeiros adventistas sabatistas relacionado com a purificação do santuário envolvendo estas três ideias citadas acima, é fundamental para a compreensão da doutrina da expiação. Pois estes aspectos demonstram não apenas a forma como eles compreendiam a expiação, mas também expressam o desenvolvimento teológico e doutrinário dos adventistas do sétimo dia. Um exemplo claro pode ser visto na ideia da porta fechada de José Bates e Tiago White, pois estes acreditavam que a expiação teve seu início em 1844, com a purificação do santuário mencionado em Daniel 8.14. No entanto, as ideias que partilhavam da porta fechada, “fizeram com que tendessem a pensar que Jesus não estava mais intercedendo pelas multidões após a Sua mudança para o lugar santíssimo em 22 de outubro de 1844” (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 162). Isso segundo Timm (1999), até 1850, foi marcado pelo conceito negativo de que não haveria mais clemência para aqueles que rejeitaram a mensagem do advento após o fim dos 2.300 dias em 1844.

Mas este pensamento não seguiu adiante, logo surgiu a necessidade de reavaliá-lo. “Tais declarações foram logo suplantadas pela crescente concepção de que os adventistas sabatistas ainda tinham que pregar a terceira mensagem angélica ao mundo” (TIMM, 1999, p. 168). Com o grande crescimento no número de pessoas que entravam para a igreja adventista, em 1850, Hiram Edson e J. N. Andrews realizaram um estudo adicional onde notaram que, “o início do dia antitípico da expiação

não limitava aqueles que poderiam aceitar as últimas mensagens divinas e ser coberto pelo sangue expiatório de Cristo” (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 162).

Diante disso, em 1855, J. N. Andrews, afirmou que os tipos do Antigo Testamento ou a explicação do antítipo do Novo Testamento, não endossam “a teoria de que ‘o tempo de graça para os seres humanos deve terminar quando nosso Senhor entrar no lugar santíssimo’” (TIMM, 1999, p. 168). Segundo Timm (1999), Ellen G. White, em 1849, afirmou que Jesus abriu a porta do santíssimo do santuário celestial após encerrar sua mediação no lugar santo em 1844. Ele então fechou a porta do lugar santo, e abriu a porta do lugar santíssimo onde permanece junto ao propiciatório dando continuidade a sua obra de expiação. A partir de então, a ênfase em uma porta fechada foi substituída pela ideia das portas aberta e fechada, que fazem alusão à mudança de ministério de Cristo no santuário e não ao encerramento de sua intercessão pela humanidade (TIMM, 1999).

A EXPIAÇÃO PARA APAGAR PECADOS

O segundo conceito mencionado por Timm (1999), que foi relacionado pelos primeiros adventistas do sétimo dia com a purificação do santuário, era o conceito da expiação para apagar pecados. Desse modo, O. R. L. Crosier, em seu artigo de “Law of Moses” (A lei de Moisés) de 1846, foi quem realizou a primeira exposição desse conceito. Crosier entendia, assim, que a expiação anual para apagar pecados era diferente da expiação diária para perdão dos pecados. “Para ele essa expiação era a obra de Cristo como Sumo Sacerdote no santuário celestial, por meio do Seu próprio sangue vertido na cruz” (TIMM, 1999, p. 76). Crosier afirmava, também, que o santuário celestial precisava ser purificado, porque havia sido moralmente contaminado pela impureza da humanidade. Para ele, o “santuário celestial ‘recebeu sua impureza do homem’ pela mediação de Cristo, [...] e está sendo agora purificado pelo ministério sacerdotal de Cristo durante o Dia da Expição antitípico” (TIMM, 1999, p. 76). Sendo assim, seu argumento é de que essa obra de purificação do santuário celestial iniciou-se no outono de 1844, com o final dos 2.300 dias da profecia de Daniel, e será concluída antes da volta de Jesus à Terra e da ressurreição dos santos (TIMM, 1999). Crosier “sugeriu que, quando essa obra for concluída, os pecados do povo de Deus serão transferidos de volta para Satanás, ‘o autor do pecado’, que será punido por eles em seu aprisionamento durante o milênio de Apocalipse (20), como o bode emissário antítipo” (TIMM, 1999, p. 76). Outra relação que Crosier faz, é a visão de uma purificação simultânea do povo de Deus. Nesta, enquanto Jesus está purificando o santuário celestial, o Espírito Santo está purificando o templo espiritual do povo de Deus.

Sobre esta ideia, Ellen G. White em 1849, afirmou que “Jesus está ainda aceitando ‘nossos sacrifícios, nossas orações e nossa confissão das faltas e pecados’, e que Ele ‘agora perdoará todas as transgressões de Israel, a fim de que possam ser eliminadas antes dele deixar o Santuário’” (TIMM, 1999, p. 77). Hiram Edson em 1850, J. N. Andrews em 1853, Uriah Smith em 1854 e Tiago White em 1857, escreveram argumentos semelhantes ao de Crosier, de que os pecados removidos do povo de Deus deveriam ser colocados sobre a cabeça do bode emissário que é Satanás, e assim, o santuário seria purificado de todo pecado para sempre.

Assim, os primeiros adventistas do sétimo dia acreditavam que a expiação para apagar pecados estava relacionada com a eliminação final do pecado e de seu originador (Satanás) de uma vez por todas. Concluindo assim, a grande obra de purificação do santuário.

A IDEIA DO JUÍZO INVESTIGATIVO PRÉ-ADVENTO

Outro aspecto significativo vinculado pelos primeiros adventistas do sétimo dia ao ensino da purificação do santuário foi a ideia do juízo investigativo pré-advento (ALVES, 2008). Os pioneiros adventistas entendiam que Cristo, ao entrar no santuário celestial no dia da expiação, levava o verdadeiro Israel de Deus inscrito no peitoral de juízo (ALVES, 2008).

Os primeiros adventistas sabatistas geralmente sustentavam que Cristo usou Seu peitoral do juízo ao entrar no lugar santíssimo do santuário celestial no fim dos 2.300 dias. José Bates, por exemplo, descreveu Cristo, em Janeiro de 1849, como estando “ante o propiciatório, diante do Pai” apresentando no Seu “peitoral do juízo” os nomes dos 144.000 e rogando ao pai para apagar os pecados deles e enviar o Espírito Santo da promessa “para selá-los com o selo do Deus vivo” (TIMM, 1999, p. 79).

Diante do exposto, Timm (1999) menciona que para, J. N. Loughborough, o dia da expiação era um dia de Juízo e de decisão. José Bates referiu-se ao texto de 1 Pedro 4.17 (“juízo da casa de Deus”), no contexto do dia antitípico da expiação, quando Cristo leva a todo o Israel de Deus representado em seu peitoral de juízo, “para advogar com Deus, para apagar os pecados de Israel” (ALVES, 2008, p. 45). Bates entendia, dessa forma, que este juízo iniciou no final dos 2.300 dias, em 22 de outubro de 1844. “José Bates sugeriu que as cenas de juízo, em Apocalipse (14.6), eram referências à obra de Cristo depois de 1844. Outros desenvolveram essa ideia em especial Tiago White” (RODRÍGUEZ, 2011, p. 453 e 454). Por sua vez, Rodríguez (2011) menciona que os primeiros adventistas chegaram à conclusão de que a purificação do santuário celestial incluía o juízo do povo de Deus, seguida pelo juízo dos ímpios.

O desenvolvimento destas três ideias, portanto, reflete a compreensão dos primeiros adventista sabatistas sobre a expiação. E proporcionaram um avanço significativo na compreensão da doutrina do santuário e no desenvolvimento da teologia adventista.

Consequentemente, o conceito de expiação dos primeiros adventistas se dividia entre duas linhas de interpretação em relação ao início do dia da expiação. Alguns adventistas, como Guilherme Miller, Albion Foss Ballenger e D. M. Canright, por exemplo, afirmavam que o dia da expiação começou em seguida à ascensão de Cristo. Enquanto que outros adventistas como, Tiago White, José Bates, J. N. Andrews, Uriah Smith, O. R. L. Crosier e J. N. Loughborough, principais a serem destacados, argumentavam que a expiação teve início apenas no final dos 2.300 dias, em 22 de Outubro de 1844. Um ponto comum entre eles, no entanto, era em negar que a expiação tenha ocorrido na cruz. Para eles, a cruz proveu os meios para a expiação, (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 162). Viam

a cruz como sacrifício perfeito, supremo e autossuficiente, mas não como expiação propriamente dita (MAXWELL, 1981. Tradução nossa). Coube então a Ellen G. White, a tarefa de ampliar a visão dos adventistas e dar à obra da expiação o seu devido significado.

O CONCEITO ESTABELECIDO POR ELLEN G. WHITE

Em relação ao conceito de expiação, Ellen G. White, esteve à frente dos seus contemporâneos adventistas na compreensão mais ampla deste tema. Sua visão foi ampliando-se progressivamente até estabelecer-se como centralizada na cruz de Cristo. “No transcurso das décadas de 1850 e 1860 seus conceitos de expiação foram gradualmente ampliados. [...] Em 1864, ela se referiu ao sacrifício de Cristo na cruz como expiação pelo pecado” (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 163). Assim, Ellen G. White via o sacrifício de Cristo como “a grande verdade em torno da qual se agrupam todas as outras verdades. Por isso, cada doutrina extraída da palavra de Deus precisava ser estudada à luz que emana da cruz do Calvário” (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 163).

Nos escritos de Ellen G. White, encontram-se diversas afirmações que resumem o seu conceito da expiação. Ao analisá-las, percebe-se que sua compreensão estava diretamente ligada à cruz, não simplesmente como o sacrifício provido, mas como o centro da própria obra de expiação.

Sendo assim, em muitos de seus escritos, Ellen G. White alega que Cristo entrou no santuário celestial para ministrar os benefícios de sua expiação. Deixa a entender, assim, que a expiação já havia ocorrido, fazendo alusão ao calvário. “O sacrifício de Cristo em favor do homem foi amplo e completo. A condição da expiação tinha sido preenchida. A obra para que viera a este mundo tinha sido realizada”. (WHITE, 2007, p. 29). Ainda sobre essa temática, em “O Desejado de Todas as Nações”, White menciona que:

Jesus recusou receber a homenagem de Seu povo até haver obtido a certeza de estar Seu sacrifício aceito pelo Pai. Subiu às cortes celestiais, e ouviu do próprio Deus a afirmação de que Sua expiação pelos pecados dos homens fora ampla, de que por meio de Seu sangue todos poderiam obter a vida eterna (WHITE, 2000, p. 790).

Do mesmo modo, em 1890, Ellen G. White menciona que: “Assim ascendiam suas petições com a nuvem de incenso, enquanto a fé se apoderava dos méritos do Salvador prometido prefigurado pelo sacrifício expiatório” (WHITE, 2006, p. 353).

Tais afirmações deixam evidente que para Ellen G. White, a expiação ocorreu na cruz do calvário, com o supremo, perfeito e completo sacrifício de Jesus Cristo em prol da humanidade caída. Dessa maneira, MAXWELL (1981) afirma que, quando se observa na literatura de Ellen G. White, que Cristo está agora fazendo expiação, na verdade, deve-se entender que Cristo além de ter realizado expiação na cruz, está agora ministrando os benefícios de sua expiação pela humanidade. Quanto a isso, a própria Ellen G. White afirma que Jesus entrou no santuário celestial “com o Seu próprio

sangue, a fim de derramar sobre os discípulos os benefícios de Sua expiação” (WHITE, 2011, p. 260).

Assim, na visão de Ellen G. White, a obra da expiação não se restringe apenas à cruz ou ao ministério de Cristo no santuário celestial. Antes, abrange todos estes aspectos de forma completa. A expiação iniciou-se e completou-se, portanto, na cruz do calvário, mas também inclui a aplicação de seus benefícios na vida do crente, mediante a obra de Cristo no santuário celestial, e esta aplicação dar-se através do juízo investigativo pré-advento e da expiação para apagar pecados (MAXWELL, 1981. Tradução nossa).

O CONCEITO ATUAL DA IASD E O SEU DESENVOLVIMENTO

Após entender como se desenvolveu o processo de conceituação de expiação na história da Igreja Adventista do Sétimo Dia, analisar-se-á a partir daqui o conceito final adotado pelos adventistas, assim como os principais argumentos que os conduziram a tal conceito. Dessa forma, uma ideia de como surgiu o atual entendimento da IASD sobre o ritual da expiação, pode ser observado em MAXWELL (1981). Segundo ele, a linguagem de Smith, tão semelhante à de Miller e Crosier, permaneceu no adventismo sabatista por muitas décadas. “E só em 1940 e 1950, que alguns dos principais escritores adventistas abandonaram esse pensamento em favor de ampliar a expiação para incluir tanto o ministério sacerdotal como a cruz e, de fato, para incluir todo o plano de salvação” (MAXWELL 1981, p. 524, Tradução nossa).

Por conseguinte, em 1948, M. L. Andreasen, um dos teólogos mais influentes da IASD na década de 1940, realizou uma exposição no livro intitulado **Hebreus**, publicado pela Review and Herald, onde aponta para uma expiação trifásica. Já C. Mervyn Maxwell, em seu capítulo no livro **The Sanctuary and the Atonement**, apresenta uma exposição do pensamento de Andreasen sobre a expiação trifásica como, “composta do triunfo de Cristo sobre o pecado em Sua pessoa antes de seu triunfo sobre o Getsêmani, a pena do pecado no Getsêmani e na cruz, e seu triunfo sobre o pecado em nossa vida depois de Sua Ascensão ao céu” (MAXWELL, 1981, p. 524, Tradução nossa). Embora Andreasen reconhecesse que Cristo terminou Sua obra na cruz e que a cruz é vital, e central, ele “insistiu que Cristo subiu ao céu para continuar a Sua obra de redenção no santuário celestial, ele afirmava que quem limita a obra de Cristo na cruz limita a expiação” (MAXWELL, 1981, p. 524, Tradução nossa).

Por outro lado, Edward Heppenstall na década de 1950 definiu sua teologia da expiação como centralizada na cruz. Comentando sobre a teologia de Heppenstall, Alves afirma que:

Deve-se notar que a cruz ocupa uma posição central no sistema teológico de Heppenstall. As palavras que utilizou para se referir a este evento são enfáticas e não deixam lugar a dúvidas. Conforme o percebia, “a morte e ressurreição de Cristo são o próprio centro do evangelho”. [...] Também afirmou que “a cruz constitui a culminação da obra de Cristo para a salvação dos homens”. Estas declarações evidenciam sua compreensão do lugar destacado que ocupa a cruz no plano divino para a redenção da humanidade. (2008, p. 113).

Alves (2008) ainda menciona que a posição de Heppenstall sobre a obra de Cristo proporcionou um significativo avanço teológico no adventismo, resgatando “a importância do sacrifício expiatório na cruz” (ALVES, p. 115), vinculando-o ao ministério sacerdotal de Cristo. Heppenstall entendia, dessa maneira, que o ministério de Cristo no santuário celestial não negava a expiação completa na cruz. Para ele, “o ministério de Cristo no santuário celestial é tão vital e importante como Seu sacrifício sobre a cruz” (ALVES, 2008, p. 115). Segundo MAXWELL, F. D. Nichol em 1952, “argumentou fortemente para uma obra de expiação no santuário celestial, mas ele também admitiu sem querer admitir qualquer coisa, que nós acreditamos que a obra de Cristo de expiação do pecado foi iniciada, em vez de concluída no Calvário” (1981, p. 525, Tradução nossa).

Diante dessa perspectiva, em 1952, na Conferência da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia na Igreja Adventista de Sligo, dirigida pelo presidente da Associação Geral, William H. Branson, Taylor G. Bunch, semelhante a Andreasen, argumentou sobre três partes para a expiação. No entanto, sua abordagem era diferente da de Andreasen. Ele enfatizava “a cruz, o ministério no lugar santo, e o ministério no lugar santíssimo. Cada parte, ele comentou, foi uma obra acabada, mas todos os três foram obrigados a fazer a expiação completa” (MAXWELL, 1981, p. 525, Tradução nossa).

O atual conceito de expiação da IASD se desenvolveu praticamente na década de 1950. Já em 1957, Taylor G. Bunch ampliou de forma significativa este conceito. Estabelecendo assim a ampla compreensão desfrutada hoje pelos adventistas do sétimo dia.

Respondendo a desafios levantados por Walter Martin. Fez um novo esforço para relacionar totalmente o histórico Adventista de expiação no santuário para a expiação realizada geralmente na cruz. Como Andreasen, Nichol, Bunch, e outros, incluíam tanto a cruz e o santuário na obra de expiação, mas passou a dizer que: quando se ouve um adventista dizer ou lê na literatura Adventista, mesmo na escrita de Ellen G. White que Cristo está fazendo expiação agora, deve ser entendido que queremos dizer simplesmente que Cristo está agora fazendo aplicação dos benefícios da expiação do sacrifício que Ele fez na cruz (MAXWELL, 1981, p. 524 e 525, Tradução nossa).

Do mesmo modo, na compreensão atual da IASD, a expiação ocorreu de forma completa na cruz do Calvário. No entanto, no ministério de Cristo como sumo sacerdote no santuário celestial, Ele aplica os benefícios da expiação na vida do crente anelante (KNIGHT, 2008). A base para tal argumento está na definição do termo expiação. Ao realizar uma análise nas referências bíblicas sobre a expiação, percebe-se um amplo conceito que não se limita apenas na cruz ou sacrifício de Cristo, mas em toda a Sua obra mediadora.

Sobre esse ponto, Knight (2008) menciona quatro exemplos práticos do Antigo Testamento derivados da palavra hebraica *kaphar* (expiação). Esses exemplos apresentam outros aspectos da expiação que não estão relacionados com sacrifício. O primeiro exemplo está em Êxodo 32.30-32, em que após o incidente do povo de Israel com bezerro de ouro, Moisés, ao reconhecer o grande pecado que o povo cometeu contra Deus, sobe ao monte para fazer expiação perante o Senhor pelo pecado do povo. Nesse exemplo, Moisés não apresenta sacrifício, mas ele mesmo toma o lugar do povo, fazendo

assim expiação como uma figura de Cristo. O segundo exemplo está em 2 Samuel 21, no encontro do rei Davi com representantes dos gibeonitas, para poder reparar o dano causado por Saul ao matar muitos gibeonitas a quem o povo de Israel prometera não matar. Assim Davi fez expiação ao reparar adequadamente o erro cometido. O terceiro exemplo encontra-se em Números 16, que por causa da murmuração e rebeldia do povo contra Deus, uma praga terrível caiu sobre o acampamento de Israel. Então Moisés manda Arão pegar o incensário e fazer expiação pelo povo no meio deles. Arão se torna o mediador entre Deus e o homem como Cristo, e faz expiação por eles. O quarto e último exemplo mencionado por Knight (2008) encontra-se em Números 25, onde Finéias, neto de Arão fez expiação ao matar alguns ofensores que cometeram um terrível pecado contra Deus e por conta disso, uma praga caiu sobre a nação de Israel. Aqui, a expiação ocorreu quando foram removidos ou erradicados os ofensores, assim como ocorria com o bode emissário (Azazel) no ritual do dia da expiação. Assim, entende-se que expiação é também erradicação final do pecado e seu originador.

Para Knight (2008, p. 253), “essas quatro experiências nos ensinam vitais e importantes lições a respeito da obra da expiação”. Ele ainda menciona que Cristo, “Ao morrer na cruz e ao entregar a vida como expiação pelo pecado, Ele fez adequada reparação do erro cometido; sofreu toda a punição da lei de Deus que havia sido transgredida” (KNIGHT, 2008, p. 253). Ele entendia que a obra realizada no Calvário abrangia também a aplicação desse sacrifício expiatório à alma anelante. E que isso acontecia por meio do ministério de Cristo como sumo sacerdote no santuário celestial (KNIGHT, 2008). Por fim, Knight (2008) conclui que na expiação, “Não somente Seu povo é purificado do pecado pelo sacrifício do Filho de Deus, e salvo para o presente e a eternidade, mas todo o Universo será purificado da mancha da iniquidade quando for completamente destruído o autor do pecado” (KNIGHT, 2008, p. 253).

Sendo assim, além do livro de Levítico, o pensamento da IASD sobre a expiação é claramente visto nos livros de Daniel, Hebreus e Apocalipse. Em Hebreus 9.23, por exemplo, a expiação é relacionada com a purificação do santuário celestial; no livro de Daniel, o Dia da Expiação está relacionado com, purificação, juízo e vindicação; e em Apocalipse, O Dia da Expiação está relacionado com o juízo investigativo, seu início e resultados (RODRÍGUEZ, 2011, p. 441- 448).

O conceito final da expiação para os adventistas do sétimo dia na atualidade é definido claramente por Rodríguez (2011). Para ele, Cristo realizou a expiação através de Sua morte na cruz, e ao ascender ao Céu, Ele deu início à obra sacerdotal de aplicar aos crentes os benefícios de Sua morte expiatória na cruz. Assim, ele divide a obra expiatória de Cristo em dois aspectos: “O primeiro foi prefigurado nos rituais diários no santuário terrestre e começou em Sua ascensão. Nele, Cristo faz a mediação da graça amorosa de Deus a Seu povo e o representa perante Deus” (2011, p. 448). Já o segundo aspecto, ele define como a “consumação de Sua obra de vindicação e juízo, uma purificação do Universo do pecado, dos pecadores e de Satanás” (2011, p. 448). Rodríguez (2011, p. 448) entende, portanto, que essa segunda fase foi tipificada na obra do sumo sacerdote no lugar santíssimo, no Dia da Expiação. E que o dia antitípico da expiação compreendia um período de tempo que vai desde “1844 até o fim do milênio, a consumação da história de salvação” (RODRÍGUEZ, 2011, p. 453).

CONCLUSÃO

Ao concluir este estudo, fica esclarecido o processo que envolveu o desenvolvimento do conceito de expiação na história da IASD. Entender o conceito primariamente estabelecido pelos pioneiros adventistas do sétimo dia é fundamental, pois está diretamente relacionado com o desenvolvimento teológico e doutrinário da IASD e sua validação no mundo cristão, além de mostrar o lugar central da Bíblia dentro da fundamentação doutrinária da igreja.

Desse modo, na história do adventismo, nota-se que a Bíblia sempre foi a base para solucionar os principais conflitos teológicos da igreja. E na definição do conceito adventista da expiação não foi diferente. Quando os adventistas se viram diante de um conflito envolvendo sua compreensão do tema da expiação, logo recorreram a um cuidadoso estudo das Sagradas Escrituras, que por fim trouxe luz à questão. Então, no transcurso das décadas, o adventismo passou por um processo de ampliação e desenvolvimento deste conceito. Hoje, como resultado dos esforços de tantos homens dedicados no decorrer de sua história, os adventistas do sétimo dia possuem um conceito mais amplo sobre a expiação.

Para os Adventistas do Sétimo Dia, portanto, a Expiação ocorreu tanto na cruz com o Supremo e perfeito sacrifício de Cristo em favor da humanidade, quanto no ministério sacerdotal de Cristo no santuário celestial, e culminará com a erradicação final do pecado e seu originador (Satanás). Eles creem que Cristo está agora aplicando os benefícios de sua expiação ao crente anelante, que O, aceita como seu Salvador pessoal.

REFERÊNCIAS

ALVES, João Antônio Rodrigues. **O Juízo Investigativo Pré-advento: uma avaliação de seu desenvolvimento histórico nos escritos de Uriah Smith, Edward Heppenstall e William H. Shea.** Cachoeira, BA: CePLiB, 2008.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Tradução João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

RODÍGUEZ, Ángel Manuel. Santuário, in **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia.** Editado por Raoul Dederen. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 421-466.

FEYERABEND, Henry. **Daniel, Verso por Verso: revelações de Deus para os nossos dias.** 3. ed. Tradução de Delmar F. Freire. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

HOLBROOK, Frank B (Ed.). **À Luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no santuário celestial.** 2. ed. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009.

_____. **Doctrine of the Sanctuary: A Historical Survey (1845-1863).** Silver Spring,

MD: Biblical Research Institute, 1989.

_____. **O Sacerdócio Expiatório de Jesus Cristo.** Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

KNIGHT, George R. **A Visão Apocalíptica e a Neutralização do Adventismo:** estamos apagando nossa relevância?. Tradução de Davidson Deana e Karina Carnassale Deana. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

_____. **Em Busca de Identidade:** o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

_____. **Questões Sobre Doutrina:** o clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

MAXWELL, C. Mervyn. **História do Adventismo.** Tradução de Azenilto G. Brito. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1982.

NISTO Cremos: As 28 Crenças Fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

OLIVEIRA, Enoch de. **A Mão de Deus ao Leme.** 2. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. A Natureza de Deus: base da expiação. **Lição da Escola Sabatina Adultos:** professor*, Tatuí, SP, v. 2008, n. 4, p.3-15, out/dez. 2008.

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

SHEA, William H. **Estudos Selecionados em Interpretação Profética.** 2. ed. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2012. v. 1.

STOTT, John R. W. **A Cruz de Cristo.** Tradução de João Batista. São Paulo: Vida, 2010.

TIMM, Alberto R. **“Desenvolvimento da Doutrina do Santuário no Contexto do Conflito Cósmico”.** Material preparado para o Programa de Doutorado em Teologia. Libertador San Martín, ER, Argentina: Universidad Adventista del Plata, 1997.

_____. **O Santuário e as Três Mensagens Angélicas:** Fatores Integrativos no Desenvolvimento das Doutrinas Adventistas. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 1999.

TIMM, Alberto R; RODOR, Amin A; DORNELES, Vanderlei. **O Futuro:** a visão adventista dos últimos acontecimentos. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2004.

MAXWELL, C. Mervyn, Sanctuary and atonement in SDA theology: an historical survey, in **The Sanctuary and Atonement: Biblical, Historical, and Theological Studies**, edited by WALLENKAMPF, Arnold V.; LESHER, W. Richard. Washington, D.C.: Review and Herald, 1981, p. 516-544.

WHITE, Ellen G. **Atos dos Apóstolos**. 10. ed. Tradução de Carlos Alberto Trezza. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Evangelismo**. 2. ed. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1978.

_____. **O Desejado de Todas as Nações**. 22. ed. Tradução de Isolina A Waldvogel. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

_____. **O Grande Conflito**. 42. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

_____. **Patriarcas e Profetas: o conflito entre o bem e o mal, ilustrado na vida de homens santos da antiguidade**. 16. ed. Tradução de Flavio L Monteiro. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

_____. **Primeiros Escritos**. 10. ed. Tradução de Carlos Alberto Trezza. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

O CONCEITO DA EXPRESSÃO “VERDADE PRESENTE” ENTRE OS FUNDADORES DO MOVIMENTO ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA – JOSÉ BATES, TIAGO WHITE E ELLEN WHITE

Anderson Moisés Sabino da Conceição¹
Gerson Cardoso Rodrigues²

RESUMO

O presente estudo começa apresentando um breve histórico de como os primeiros adventistas entendiam a importância do movimento adventista e a singularidade de sua mensagem. É uma breve análise da compreensão dos fundadores do adventismo do sétimo dia (José Bates, Tiago White e Ellen White) acerca da expressão “verdade presente”. O tema é estudado à luz da concepção de ser o movimento adventista um movimento profético de pregação e restauração da verdade para o período do tempo do fim. Visto que os fundadores do adventismo fizeram uso constante da expressão “verdade presente” em seus escritos, e renomados historiadores da Igreja Adventista do Sétimo Dia mencionam com notoriedade a referida expressão, buscou-se neste estudo compreender o que os fundadores do adventismo entendiam ser a “verdade presente”.

PALAVRAS-CHAVE: VERDADE PRESENTE. ADVENTISMO. MISSÃO.

ABSTRACT

This study begins by presenting a brief history of how the early Adventists understand the importance of the Adventist movement and the uniqueness of its message. It is a brief analysis of the understanding of the founders of Seventh-day Adventism (Joseph Bates, James White and Ellen White) about the expression “present truth.” The subject is studied in the light of the conception of the Adventist movement being a prophetic movement of preaching and restoration of truth for the time of the end. Since the founders of Adventism made constant use of the expression “present truth” in their writings and renowned Seventh-day Adventist Church historians mention with prominence that expression, this study aims to understand what the founders of Adventism understood as the “present truth.”

1 * Graduando do curso de Teologia do Seminário Latino-Americano de Teologia da Faculdade Adventista da Bahia.

2 ** Orientador Específico – Doutorando em História da Igreja (Andrews University), professor de História da Igreja do Seminário Latino-Americano de Teologia da Faculdade Adventista da Bahia e diretor do Centro White de Pesquisas da Faculdade Adventista da Bahia.

KEYWORDS: PRESENT TRUTH. ADVENTISM. MISSION.

INTRODUÇÃO

Ao longo da história, Deus sempre teve um povo fiel com uma mensagem e uma missão específica (DEDEREN, 2011, p. 599). Essa mensagem é o que se conhece como “verdade presente”, a advertência de Deus com a relevância para o tempo em que as pessoas estão vivendo. A Bíblia e a história apresentam diversos casos que evidenciam e ajudam na compreensão deste conceito.

De acordo com Costa (2011), é possível perceber a evidência de que Deus tem um povo com uma mensagem específica em três períodos bastante distintos: (1) a pregação de Noé, quando Deus viu que a maldade dos seres humanos havia aumentado muito, resolveu então destruir a terra por meio de um dilúvio, mas antes de fazê-lo, o Senhor comissionou seu servo Noé, a fim de anunciar arrependimento, salvação e destruição às pessoas que viviam naquela época. Esta mensagem, que Noé proclamou aos antediluvianos, era uma verdade para aquele tempo; (2) Nos tempos do Novo Testamento, a “verdade presente” consistia em proclamar às pessoas que Jesus era o Messias, Filho de Deus e Salvador, levando-as a O aceitarem como Senhor; (3) Costa menciona ainda o movimento da Reforma Protestante, que enfatizou a Bíblia como única regra de fé, bem como a salvação por meio da fé e pelos méritos de Cristo.

Tiago White parecia ter uma compreensão semelhante quando escreveu que “no tempo de Pedro havia uma verdade presente ou verdade aplicável àquele tempo”, (KNIGHT, 2011, p. 18). No mesmo artigo escrito em 1849, White argumentou que essa verdade deveria ser repetida muitas vezes, mesmo para aqueles que já a conheciam, enfatizando ainda que se isso era importante nos dias apostólicos certamente seria também para os que estivessem vivendo no período do fim dos tempos.

Corroborando os pensamentos acima mencionados, White (2005, p. 143, 144) menciona que “havia uma verdade presente nos dias de [Martinho] Lutero”. Segundo ela, “verdade de especial importância naquele tempo”. Ainda de acordo com a autora, assim como houve uma “verdade presente”, nos primórdios da reforma protestante, havia também uma “verdade presente” nos dias em que ela estava vivendo.

Tendo se originado após o que ficou conhecido como “grande desapontamento” (VYHMEISTER, 2011, p. 3), a Igreja Adventista do Sétimo Dia³ (IASD) surgiu com a firme convicção de ser um movimento profético, levantado por Deus para restaurar a verdade que havia sido “jogada por terra” conforme diz a passagem de Daniel: “O exército lhe foi entregue, com o sacrifício diário, por causa das transgressões; e deitou por terra a verdade; e o que fez prosperou” (8.12 ARA).

Para Rodor (2006, p. 101), o ponto central do despertar adventista estava “nas profecias do fim do tempo, dos livros de Daniel e Apocalipse. Foi desta perspectiva que os adventistas desenvolveram sua identidade teológica, na história do cristianismo”. Dederen (2011, p. 639) concorda

³ Conquanto o nome “Igreja Adventista do Sétimo Dia” tenha sido escolhido somente em 1860 (DOUGLASS, 2009, p. 184), no presente trabalho utilizaremos as iniciais IASD para nos referirmos ao movimento adventista sabatista pós-1844.

com essa ideia quando menciona que a IASD mantém a tese de que as três mensagens angélicas de Apocalipse (14.6-12), bem como a pregação de Apocalipse 18.1-4 formam a essência da mensagem que antecede a volta de Cristo.

É importante notar que a IASD se desenvolveu sobre a premissa da necessidade de se continuar estudando a Bíblia, a fim de compreender o que de fato havia acontecido em 22 de outubro de 1844, data do término da profecia das 2300 tardes e manhãs de Daniel (8.14) (GOLDSTEIN, 2005, p. 59). A necessidade de uma correta compreensão das profecias dos livros de Daniel e Apocalipse dirigiu os líderes da IASD a estudarem toda a Bíblia e a, de alguma forma, perceberem que Deus estava por meio deste movimento restaurando ensinamentos importantes que haviam sido obliterados pela ação do inimigo de Deus ao longo dos séculos.

O contexto no qual surge a IASD parece apontar, desse modo, para sua obra de restauração e pregação das verdades bíblicas. Na época em que o adventismo surgiu, o mundo religioso experimentava uma fase de efervescência, pois o catolicismo perdia sua força política, novas seitas se proliferavam, o espiritismo moderno lançava suas bases e o protestantismo experimentava um renascimento na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, sob a influência dos Wesley. Assim, alguns dentre esses grupos passaram a renunciar dogmas e igrejas institucionalizadas, proclamando um retorno ao cristianismo de orientação bíblica. Algumas crenças e práticas desenvolvidas por estes foram posteriormente partilhadas pelos adventistas do sétimo dia (SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p. 13-22).

Sendo assim, a fim de destacar sua relevância em meio a tantos movimentos religiosos, os pioneiros da IASD comumente utilizavam a expressão “verdade presente” quando se referiam ao teor de sua mensagem e pregação. A expressão foi extraída da passagem de 2 Pedro (1.12 ARA, grifo nosso), que diz: “Por esta razão, sempre estarei pronto para trazer-vos lembrados acerca destas coisas, embora estejais certos da **verdade já presente** convosco e nela confirmados”.

Os líderes da IASD possuíam a convicção de que Deus os tinha chamado para pregarem uma mensagem distinta das outras denominações. Embora o termo tenha sido utilizado também pelo movimento milerita (KNIGHT, 2011, p. 18), é notório que foram os adventistas do sétimo dia quem mais o empregaram.

O presente trabalho tem o objetivo de estudar o uso da expressão “verdade presente” por parte de três principais fundadores do adventismo do sétimo dia: José Bates, Tiago White e Ellen White. O estudo se justifica por pelo menos dois motivos. O primeiro deles é a importância dentro do movimento adventista da expressão “verdade presente”. Pois renomados historiadores adventistas contemporâneos ao analisarem o desenvolvimento do adventismo mencionam com notoriedade a referida expressão. De fato, os pioneiros adventistas constantemente empregavam o termo “verdade presente” ao se referirem à sua mensagem. O segundo motivo é o de compreender com clareza o que os pioneiros entendiam ser a “verdade presente”. O trabalho contribuirá, dessa forma, para uma melhor compreensão da missão do adventismo do sétimo dia em face de um mundo onde a tendência é o pluralismo, o relativismo e a negação de verdades absolutas (SANTOS, 2011, p. 631-635).

Para tanto, foi utilizada a pesquisa bibliográfica, consultando historiadores da IASD, algumas

fontes primárias de pioneiros adventistas, bem como fontes secundárias. Também serão consultadas publicações disponíveis em sites da internet. O trabalho está dividido em cinco partes: após esta parte introdutória, será abordada a visão adventista e as evidências de ser o adventismo um movimento profético de restauração e pregação da verdade. Em seguida, convém apresentar as citações em que José Bates empregou o termo “verdade presente”. Na terceira parte, é analisado o artigo que Tiago White escreveu acerca da referida expressão, bem como sua compreensão sobre a mesma. Na quarta parte, o trabalho apresenta citações extraídas dos escritos de Ellen White nos quais ela faz uso do termo “verdade presente”, e por fim, a última parte trata das considerações finais.

UM MOVIMENTO DE RESTAURAÇÃO E PREGAÇÃO DA VERDADE

Desde seus primórdios, o adventismo tinha como característica peculiar o senso de missão urgentíssima. Maxwell (1982, p. 157) relata que Tiago White, um dos pioneiros adventistas, escreveu, em 1849 o seguinte: “que a mensagem voe, pois o tempo é curto”. Ainda segundo Maxwell, o artigo 5 do breve estatuto redigido pela recém-formada Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, em 1863, requeria que uma comissão executiva de três homens agisse como uma “junta missionária”, ou seja, o foco era o cumprimento da missão de pregar a verdade. Antes disso, o primeiro empreendimento comercial dos adventistas observadores do sábado fora a aquisição em 1852, de uma impressora manual para publicar os ensinamentos que consideravam ser relevantes.

É notório que havia por parte daqueles que lideravam o movimento em sua fase inicial e, sobretudo logo após sua estruturação institucional e doutrinária, o anseio de observar as verdades por eles descobertas, sendo levada a todo o mundo.

Embora seja verdade que no período pós-desapontamento alguns líderes não compreendessem corretamente o chamado profético de proclamação das três mensagens angélicas (TIMM, 1999, p. 53), é igualmente verdade que à medida que os anos foram passando, Deus orientou os adventistas por meio de sua Palavra e dos escritos de Ellen G. White. Assim, no fim do século 19, a igreja compreendia que a missão era algo fundamental, estando preparada para uma obra mundial e equilibrada (KNIGHT, 2000, p. 99).

Essa mudança de compreensão acerca da visão adventista sobre o dever de pregar uma mensagem distintiva é um demonstrativo de que a verdade foi sendo progressivamente apresentada ao povo do advento.

Dessa maneira, uma grande demonstração de sua consciência missionária, e especialmente da singularidade de sua mensagem, foi a forma como a igreja reagiu ao plano de evangelização desenvolvido por outras denominações. Knight descreve o ocorrido, chamando a atenção para a convicção missiológica dos adventistas, afirmando que:

Logo no início do século 20, as principais denominações protestantes, ao perceberem a imensidão do campo missionário, decidiram dividir certas áreas do mundo entre os anglicanos, metodistas, presbiterianos, e assim por diante. Mas os adventistas, no entanto,

não quiseram fazer parte dessa abordagem, por mais sensata que pudesse parecer. Rejeitaram tal lógica e reivindicaram o mundo inteiro como seu campo de ação e influência. Apesar de serem poucos, tinham ideias ousadas. Por quê? Porque eram impulsionados por uma visão apocalíptica que procedia diretamente do centro do livro de Apocalipse e acreditavam que o mundo inteiro precisava conhecê-la. Os adventistas informaram às outras denominações que não poderiam dividir o trabalho, mas que viam cada nação como seu campo missionário. (KNIGHT, 2010, p. 15).

Segundo Schwarz; Greenleaf (2009, p. 442), para muitas pessoas sinceramente religiosas, a ênfase adventista na observância dos dez mandamentos, sua renúncia em comer certos alimentos, além do ponto de vista conservador quanto ao vestuário e os entretenimentos, os distinguem como legalistas que esperam ganhar a salvação por suas boas obras. Diversos cristãos se ofendem contra o que interpretam como exclusivismo e orgulho que os adventistas expressam em sua declaração de ser a igreja remanescente.

Entretanto, quando se estuda a história do movimento adventista, percebe-se um forte interesse e compromisso em restaurar e pregar importantes verdades que haviam sido passadas por alto na reforma protestante do século 16. É importante destacar também que, apesar de a IASD compreender que Apocalipse (12.17) se refere à missão divina de proclamar verdades especiais ao mundo, os adventistas entendem que não são eles os únicos filhos de Deus. Os adventistas também reconhecem que diversas outras denominações cristãs possuem facetas da verdade, por isso quando:

[...] convidam um amigo a deixar sua denominação e tornar-se um adventista do sétimo dia, não esperam que este desista de tudo quanto sabe como metodista, ou batista, ou presbiteriano, ou católico. Longe disso! Ele deve abrigar ainda mais calidamente na Igreja Adventista do Sétimo Dia cada bela faceta da verdade que aprendeu sobre Jesus em sua igreja anterior, acrescentando às gloriosas coisas que já conhece a grande e vital verdade descoberta pelos adventistas do sétimo dia (MAXWELL, 1982, p. 116).

Ainda sobre a importância da missão, vemos outro forte exemplo de consciência missionária nas publicações que saíam dos prelos das editoras adventistas. Uma rápida pesquisa sobre suas primeiras publicações revelam que desde o início, suas mensagens impressas tinham o objetivo de alertar as pessoas para o chamado profético do movimento e os ensinamentos das Escrituras obliterados por muitos anos.

Diante disso, a despeito da escassez de recursos, foram realizados muitos esforços para que a mensagem impressa chegasse onde o instrumento humano ainda não podia ir. Então, na primavera de 1846, alguns anos antes do movimento adventista se organizar como instituição, foi publicado um impresso intitulado “Ao remanescente disperso”, que relatava a primeira visão de Ellen White. Em maio do mesmo ano, José Bates sentiu a necessidade de publicar as novas verdades que ele havia descoberto. O panfleto sob o título *The Opening Heavens* (Os céus abertos) se opunha àqueles que diziam que Cristo havia voltado espiritualmente (SCHWARZ, GREENLEAF, 2009, p. 69).

Sendo assim, de acordo com Schwarz; Greenleaf (2009, p. 150), há ainda um fato interessante envolvendo George King, considerado o primeiro colportor evangelista adventista. Ele acreditava

genuinamente que os livros publicados pela igreja deveriam ser amplamente divulgados. Então, em 1881, numa sessão da Conferência Geral, ele fez um forte apelo para que a literatura adventista fosse levada a todos os lugares, sugerindo ainda que os livros de Uriah Smith, os quais apresentavam a mensagem de Daniel e Apocalipse, deveriam ser transformados em um volume único para a obra da colportagem.

Outra publicação que também se destacou em chamar a atenção das pessoas para a singularidade da mensagem adventista foi o periódico *The Present Truth* (A Verdade Presente), sendo que o primeiro exemplar foi dedicado principalmente ao sábado como dia de guarda, conforme é analisado mais adiante (MAXWELL, 1982, p. 103). Também, em 1852, foi publicado o primeiro exemplar de *Youth's Instructor*, pioneiro na literatura destinada a jovens e juvenis adventistas, que teve como temas abordados o sábado e a lei de Deus (SCHWARZ, GREENLEAF, 2009, p. 75-76).

Nesse sentido, os primeiros anos da editora *Review and Herald* foram dedicados primariamente a artigos que promoviam as principais doutrinas distintivas desenvolvidas após o ano de 1844. Entre os pontos doutrinários que mais ocupavam espaço nos volumes iniciais, destacam-se o sábado e a perpetuidade da lei de Deus. De acordo com Timm, de todo o conjunto de doutrinas dos adventistas sabatistas em sua fase inicial, cinco se distinguem mais:

(1) da segunda vinda de Cristo, de forma pessoal, visível e pré-milenária; (2) do ministério sacerdotal de Cristo em duas fases no santuário celestial, com ênfase especial na segunda fase iniciada em 22 de outubro de 1844; (3) da imortalidade condicional da alma e da destruição final dos ímpios; (4) da perpetuidade da lei de Deus e do sábado; e (5) a manifestação moderna do dom profético na pessoa e escritos de Ellen G. White. (TIMM, 1999, p. 58).

Ainda sobre essa abordagem, Burrill (2009, p. 13) destaca que a alegação do movimento adventista de ser a igreja remanescente é audaciosa e traz certo desconforto para com as outras denominações protestantes. Significa também que os adventistas são os responsáveis não apenas por guardar e pregar as doutrinas distintivas, mas também por obedecer à grande comissão que diz: “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações” (Mt 28.19) .

A partir deste breve histórico tem-se uma noção básica de que os primeiros adventistas entediam a importância e singularidade de sua mensagem. Percebe-se também que não sentiam qualquer tipo de constrangimento em possuir e, sobretudo, pregar as verdades para seu tempo presente. Pelo contrário, tinham uma clara consciência de seu chamado distinto. Adiante há uma análise mais específica de como José Bates, Tiago White e Ellen White empregavam e compreendiam o assunto da “verdade presente”.

JOSÉ BATES - “O PIONEIRO DOS PIONEIROS”

A importância de José Bates para a fundação e desenvolvimento da IASD é notadamente percebida nos escritos de diversos historiadores adventistas a seu respeito. Por exemplo, Everett

Dick (1993, p. 74) o classifica como, “o pioneiro dos pioneiros”, ou “o personagem mais interessante entre os fundadores da denominação adventista do sétimo dia”. Já Collins (2007), o descreve como o “arauto do sábado”, uma referência à disposição e à ênfase que Bates possuía ao pregar sobre o quarto mandamento. Ainda Knight (2004), o qualifica como “o real fundador do adventismo do sétimo dia” e o “apóstolo do sábado do adventismo”. De acordo com ele, Bates foi o primeiro de todos os que mais tarde se tornaram adventistas do sétimo dia, a abraçar e a participar do movimento adventista milerita. E por fim, Maxwell (1982, p. 77) o descreve como um homem de ação e sugere que a atuação de Bates rapidamente espalhou a verdade sobre o sábado entre os adventistas mileritas.

Juntamente com os demais crentes que aguardavam a volta de Jesus, Bates experimentou o Grande Desapontamento, em outubro de 1844. No ano seguinte, buscando luz e influenciado pela leitura do artigo escrito por Thomas M. Preble intitulado “O sábado”, ele visitou um grupo de adventistas em New Hampshire, que estava guardando o sábado. Nesta visita, Bates aceitou a verdade sobre o sábado, passando a observá-lo em março de 1845 (SCHWARZ, 2009, p. 58).

O Grande Desapontamento de 1844 abalou o milerismo, dividindo-o em vários seguimentos. Muitos seguidores do movimento milerita abandonaram suas convicções e retornaram para suas antigas igrejas. Dentre o grupo de mileritas que continuaram acreditando na segunda vinda, havia ao menos dois grupos, que divergiam com relação ao tempo de graça. Um grupo acreditava que o tempo de graça não havia terminado para o mundo em 22 de outubro de 1844. Este grupo ficou conhecido como, adventistas da “porta aberta”. Já o segundo grupo, caracterizado como adventistas da “porta fechada”, compreendia que o tempo da graça divina tinha findado em outubro de 1844 (TIMM, 1999, p. 53-57).

O grupo que acreditava na teoria da “porta fechada” se ramificou em diversos seguimentos. Dentre estas ramificações surgiram os adventistas sabatistas, posteriormente em 1860, denominados de adventistas do sétimo dia (SCHWARZ, 2009, p. 91-92). José Bates fazia parte deste grupo e foi um dos primeiros dos preeminentes pioneiros dos adventistas do sétimo dia a aceitar o sábado. Por mais de um ano ele aparentemente permaneceu sozinho a ensinar essa doutrina, que se tornou depois um dos principais ensinamentos da Igreja Adventista do Sétimo Dia (TIMM, 1999, p. 58).

Diante disso, uma análise dos escritos de José Bates não deixa dúvidas sobre seu fascínio em pregar sobre o quarto mandamento da lei de Deus. Sendo assim, historiadores têm demonstrado que Bates fez muitos conversos ao verdadeiro dia de guarda. É curioso notarmos, então, que os principais fundadores da IASD, Tiago e Ellen White, aceitaram a mensagem do sábado em 1846 por meio dos escritos de José Bates. Ele escreveu alguns livros sobre o tema, talvez o mais conhecido seja o intitulado “The Seventh Day, A Perpetual Sign” [“O sábado do sétimo dia, um sinal perpétuo”]. (1846, ed., e aum., 1847), (MAXWELL, 1982, p. 89).

BATES - A “VERDADE PRESENTE”

Conforme mencionados, os pioneiros da IASD muitas vezes utilizavam em seus escritos a expressão “verdade presente”. Isto se referia ao conteúdo da mensagem e à compreensão de que o

movimento adventista do sétimo dia possuía uma mensagem especial para o tempo do fim.

José Bates em muitos de seus escritos faz uso do termo e o objetivo desse trabalho é a aproximação de uma correta compreensão sobre a que, exatamente, ele se referia quando empregava a expressão “verdade presente”, ou alguma expressão sinônima.

Por exemplo, em janeiro de 1852, Bates descreveu uma de suas muitas viagens missionárias dizendo:

Temos trabalhado abrindo nosso caminho para o Oeste, costeando a praia que fica ao sul do Lago Ontário, e sempre que sabemos que há ovelhas esparsas nas colônias distantes, ao norte de onde estamos, temos patinado através de funda neve de duas a quarenta milhas para encontrá-las, a fim de dar a mensagem presente (DICK, 1993, p. 105).

Embora se admita que o termo “verdade presente” possa ser uma forma genérica de se referir à mensagem adventista, considera-se também a possibilidade de Bates estar se referindo especificamente a ensinamentos que distinguem o adventismo dentre os demais movimentos cristãos protestantes e justificam sua existência como remanescente “neste tempo quando as verdades bíblicas estão sendo pisoteadas” (ORBEGOSO, 2011, p. 207-208).

Em diversos textos de sua autoria fica evidente que na maioria das vezes em que Bates faz uso do termo “verdade presente” o contexto envolve o sábado, os mandamentos e a terceira mensagem angélica. Knight (2011, p. 18) acrescenta ainda a esta lista “o santuário e os conceitos relacionados que os adventistas observadores do sábado haviam descoberto desde outubro de 1844”.

Bates conheceu a verdade sobre o sábado em 1845, após ler o folheto escrito por Thomas Preble intitulado: “Folheto demonstrando que o sétimo dia deveria ser observado como o dia de repouso” (MAXWELL, 1982, p. 78). No ano seguinte, em 1846, Bates escreveu um pequeno livro sobre o sábado, sob o título “O sábado do sétimo dia, um sinal perpétuo”.

Desse modo, no prefácio da primeira edição do referido livro, Bates argumenta que foi o poder imperial de Roma papal que mudou o dia de guarda do sétimo dia para o primeiro dia da semana. Mencionando a epístola de Tiago e se referindo aos Dez Mandamentos, ele diz: “Tiago chama de perfeita, real lei da liberdade [...] Retire o quarto mandamento e a lei é imperfeita”. Na sequência, Bates diz que o defensor da “verdade presente” alimenta e nutre o pequeno rebanho (BATES, 1846, p. 14). Em 1847, na segunda edição, Bates diz que o livro lhe “dá uma oportunidade de espalhar a luz adicional da Palavra de Deus neste importante tema da verdade presente” (BATES, 1847, p. 55).

Após esse período, em janeiro de 1849, Bates escreveu um livro intitulado “A Seal of the Living God; A Hundred Forty-Four Thousand of the Servants of God Beings Sealed, in 1849” (Um Selo do Deus Vivo; Cento e Quarenta e Quatro Mil dos Servos de Deus Sendo Selados – 1849, tradução nossa). Nesta publicação, “ele confiantemente predisse a proclamação do sábado na França, Grã-Bretanha, Rússia e terras a leste do Eufrates” (MAXWELL, 1982, p. 101).

Em outro de seus escritos, após mencionar o texto bíblico de Romanos (1.20), Bates argumentou

que uma das coisas que Deus faz é ensinar-nos mais claramente a “verdade presente”, e complementa com o sábado e a porta fechada (BATES, 1850, p. 127.5) Algumas páginas à frente do mesmo escrito, Bates indica uma compreensão mais ampliada acerca da “verdade presente”, ele escreve:

Por isso o alto clamor do terceiro anjo é sobre os mandamentos de Deus, porque o quarto que tinha sido pisado por muitas gerações, deve ser restaurado e mantido como o mandamento exige. A mensagem do segundo anjo é a voz do céu exigindo que o povo de Deus deve deixar as igrejas. O sábado do sétimo dia não podia, nem pode agora ser restaurado lá. [...] Esta é a verdade presente nos mandamentos, na arca de seu testemunho. A verdade presente neste é: Que o dono da casa tem levantado e fechado a porta, e agora está ao lado da arca contendo os mandamentos. A verdade presente, então é a mensagem do terceiro anjo, o sábado e a porta fechada (BATES, 1850, p. 140, tradução nossa)

No parágrafo acima, dois pontos se evidenciam: o primeiro é a relação que Bates faz entre os Dez Mandamentos e o sábado com a segunda e terceira mensagens angélicas de Apocalipse (14.8-12). Timm explica que “o relacionamento entre o sábado e a terceira mensagem angélica foi enfatizado, principalmente, pela ideia de que o sábado era um dos “mandamentos de Deus” mencionados em Apocalipse 14.12” (TIMM, 1999, p. 94-95). O segundo ponto evidente é o fato de Bates mencionar a crença na “porta fechada” como “verdade presente”. Visto ser essa uma concepção que deixou de ser defendida pelos fundadores da IASD, faz-se necessário apresentarmos a compreensão de Bates e de outros adventistas sabatistas acerca da “porta fechada”. Contudo, veremos que esse entendimento foi posteriormente abandonado antes mesmo dos adventistas se organizarem como instituição.

BATES - A “PORTA FECHADA”

Os adventistas da “porta fechada” acreditavam “que o tempo de graça havia se encerrado para o mundo em 22 de outubro de 1844” (TIMM, 1999, p. 56). Segundo Timm, esse grupo se dividiu em várias ramificações, dentre essas surgiram os adventistas sabatistas.

Os fundadores do adventismo sabatista, dentre eles José Bates, acreditavam que a porta da graça estava fechada para as pessoas que haviam rejeitado a mensagem milerita sobre a volta de Jesus para 1844. Bates acreditava, assim, que os adventistas não deveriam pregar a terceira mensagem angélica para as pessoas que haviam rejeitado (em seu entendimento) as duas primeiras mensagens de Apocalipse 14.6-8. Ele relacionava essa passagem com Mateus 25.10 (a vinda do noivo na parábola das dez virgens e subsequente fechamento da porta para a entrada nas bodas), e Daniel 7.9, 10, 13, onde o profeta descreve a visão sobre o juízo e o cumprimento da profecia da purificação do santuário (Dn 8.14) (BATES, 1850).

Para Bates e outros pioneiros, portanto, a missão dos adventistas sabatistas era pregar para os mileritas que já haviam aceitado as duas primeiras mensagens angélicas de Apocalipse 14.6-8. Essa compreensão permitia ao povo do advento duas coisas: (1) afirmar a validade da experiência adventista de 1844; e (2) enfatizar a necessidade de restaurar antes da segunda vinda de Jesus, certas doutrinas bíblicas que tinham sido negligenciadas pelo mundo cristão (DAMSTEEGT, 1977, p. 295).

Sendo assim, Timm (1999, p. 57) destaca que “essa teoria exerceu uma influência missiológica e teológica na formação do adventismo sabatista”. Ainda segundo Timm, o fato de os adventistas nesta fase estarem pregando apenas para as pessoas que participaram do movimento milerita, lhes deu tempo para revisar e ampliar o sistema de interpretação profética.

Embora a teoria da “porta fechada” cause espanto e seja motivo para muitos críticos do adventismo duvidarem da guia e direção de Deus a um movimento em que seus fundadores acreditavam num ensino contrário às escrituras, Francis Nichol (2004, p. 249-250) argumenta que a igreja apostólica primitiva possuía um entendimento ainda mais equivocado, pois, segundo o autor, os apóstolos em seu exclusivismo, acreditavam que a salvação estava ao alcance somente dos judeus. Porém, à medida que foram amadurecendo em sua teologia e missão, os cristãos primitivos abandonaram sua errônea compreensão. Foi o que aconteceu com os fundadores da IASD, que pelo início da década de 1850 corrigiram sua maneira de interpretar o tema em questão, expandindo sua mensagem a todas as pessoas sem exceção.

TIAGO WHITE - “THE PRESENT TRUTH”

Uma das principais contribuições de Tiago White para o estabelecimento do adventismo do sétimo dia foi sua disposição e talento para as publicações. E esta foi uma das formas que os fundadores da IASD mais utilizaram para facilitar o cumprimento da missão. Assim sendo, em 1848, Ellen White foi instruída em visão acerca da necessidade de seu esposo escrever e publicar um pequeno periódico. O título escolhido para o periódico, “The Present Truth” (A Verdade Presente), demonstra a convicção e senso de missão que os pioneiros do adventismo possuíam.

Diante disso, no primeiro exemplar de “A Verdade Presente”, Tiago White faz uma introdução com diversas passagens bíblicas que mencionam a palavra verdade, (2Pe 1.12; Jo 17.17; 3Jo 4; Sl 119.142; Sl 91.4). O autor procura chamar a atenção do leitor para o fato de Deus ter um povo que se opõe ao erro e procura andar em conformidade com a verdade expressa na Bíblia.

Ao que parece, Tiago White compreendia que os adventistas estavam vivendo no período final da história deste mundo e que por isso, era seu dever enfatizar a “verdade presente”. Ele expressa isso nas seguintes palavras: “A verdade presente deve ser repetida muitas vezes, mesmo para aqueles que estão estabelecidos na mesma. Isso era necessário nos dias dos apóstolos, e certamente não é menos importante para nós, que estamos vivendo pouco antes do fim do tempo” (WHITE, 1849, p. 1, tradução nossa).

Dada a ênfase que Tiago White dá à importância da verdade e ao período em que os adventistas estavam vivendo, é importante definir a concepção que este destacado fundador da IASD possuía acerca da expressão “verdade presente”. O propósito é precisamente compreender o que era a “verdade presente” para Tiago White.

O primeiro número de “A Verdade Presente” “foi dedicado principalmente à verdade do sábado”

(SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p. 72). Fundamentando sua argumentação com textos bíblicos, Tiago White defendeu alguns pontos importantes sobre o sábado: (1) o sábado foi dado a todos os homens em todas as épocas. Citando Gênesis (2.2-3), ele argumentou que o sábado tem a sua origem na criação e não apenas no Sinai. Confirmando seu pensamento, Tiago White se refere à passagem de Marcos (2.27) “O sábado foi feito para o homem”. “Não só para o judeu, mas para o homem, em seu sentido mais amplo, significando toda a humanidade” (WHITE, 1849, p. 2, tradução nossa); (2) o sábado como sinal entre Deus e o homem, com base em Êxodo (31.13-17). Ele argumentou que “o sábado, portanto, é um sinal, ou selo entre Deus e o seu povo para sempre” (WHITE, 1849, p. 3, tradução nossa).

Após tratar do sábado, White introduz o tema “as duas leis”. Ele compreendia que havia uma clara distinção entre a lei de Moisés e a lei de Deus nas Sagradas Escrituras. “A lei de Moisés era uma lei de cerimônias, escrita pela mão de Moisés em um livro, enquanto a lei de Deus é os Dez Mandamentos, escrita pelo dedo de Deus em duas tábuas de pedra” (WHITE, 1849, p. 3, tradução nossa). As leis cerimoniais foram abolidas porque representavam a primeira aliança, portanto eram sombras da aliança feita na cruz com a morte de Cristo. Por outro lado, a lei de Deus não pode ser abolida, visto ser ela “[...] o instrumento para convencer o pecador de pecado [...]” White ainda cita a passagem de Mateus (5.17) e argumenta que “este texto prova que todos os dez mandamentos da lei moral continuam em pleno vigor” (WHITE, 1849, p. 5-6, tradução nossa).

Diante desse fato, no artigo analisado, a abordagem de White em favor dos dez mandamentos sugere um argumento a mais em favor do sábado visto que ambos os temas estão intimamente relacionados. Considerando este primeiro exemplar do periódico “A Verdade Presente”, é possível concluir que a “verdade presente” para Tiago White necessariamente compreendia o assunto do sábado e da lei dos Dez Mandamentos. Maxwell afirma que para Tiago White “a ‘verdade presente’ sem dúvida era o sábado” (1982, p. 103). Ainda segundo Maxwell, a argumentação de Tiago White acerca do sábado no primeiro exemplar de “A Verdade Presente” “[...] consistia em sólido ensino batista do sétimo dia”.

No terceiro e quarto números do referido periódico, conceitos adventistas característicos vieram à tona, dentre eles destacam-se: Jesus no santuário, a terceira mensagem angélica, o sábado como selo de Deus e uma discussão de Isaías (58.12-14), onde o observador do sábado é chamado de “reparador de brechas” na lei de Deus (MAXWELL, 1982, p. 103).

Posteriormente, em um de seus escritos Tiago White protesta contra os “adventistas nominais”, que estavam rejeitando alguns ensinamentos distintivos apresentados pelos adventistas do sétimo dia:

Mas os adventistas nominais tratam o assunto como de nenhum interesse ou importância para eles. Tendo em seus próprios corações que aboliu **os dez mandamentos**, que não têm utilidade para a arca de Deus, e lançou-o de lado como uma peça antiquada e fora de moda de mobiliário. Seus sermões e suas redações impressas e exposições, não se referem à **purificação do santuário celeste**, a menos que seja para se opor a opinião dos adventistas do sétimo dia, e ridicularizá-los, e por ignorância e desprezo falar que o Céu está sujo, e precisando de limpeza. E, como no caso dos **três anjos**, você não encontra o **santuário**

representado em suas cartas proféticas (WHITE, 1868, p. 309, tradução e grifos nosso).

Na citação acima, Tiago White reprova os que se dizem adventistas, mas que rejeitam ensinamentos (em grifo) importantes para aquele período que estavam vivendo, ao contrário dos que rejeitam aos referidos ensinamentos, os adventistas do sétimo dia valorizam por serem “a verdade de Deus para este tempo, ou a verdade presente” (WHITE, 1868, p. 309.2, tradução nossa). Percebe-se assim, que a compreensão de Tiago White acerca da “verdade presente” foi aumentando com o passar dos anos, visto que ele também tinha uma concepção dinâmica da “verdade presente” (KNIGHT, 2011, p. 18).

ELLEN WHITE - CONCEITO DE “VERDADE PRESENTE”

Dentre os fundadores do adventismo Ellen White foi aquela que mais contribuiu por meio das publicações. De fato ela é considerada uma das maiores escritoras norte americanas, e acredita-se que seja a terceira escritora mais traduzida da história, tendo escrito cerca de 100.000 páginas “[...] incluindo cartas, diários, artigos para periódicos, folhetos e livros” (DOUGLASS, 2009, p. 108).

Considerando esta grande quantidade de páginas escritas por Ellen White, bem como o número também significativo de compilações existentes de suas obras, restringir-se-á esse estudo aos livros, “Primeiros Escritos” e “Testemunhos Para a Igreja” volume I. A escolha desses dois livros se dá pelo fato de refletirem eles, os conceitos iniciais de Ellen White acerca da expressão “verdade presente”.

ELLEN WHITE - O CONCEITO DE REVELAÇÃO DA VERDADE PROGRESSIVA

À semelhança de José Bates e Tiago White, Ellen White também faz uso abundante da expressão em suas mais diversas publicações. Embora Knight (2011, p. 18) mencione que ambos os fundadores possuíam “[...] um conceito dinâmico do que chamavam de verdade presente”, percebe-se que em Ellen White, esse conceito dinâmico torna-se mais evidente. É importante considerarmos que ela desempenhou seu ministério (profético) até o ano de 1915, ou seja, continuou ministrando por décadas após a morte de José Bates (1872) e Tiago White (1881), e recebendo revelações progressivas da verdade presente. Em 1890, ela escreveu:

Não devemos pensar: Bem, temos toda a verdade, compreendemos as principais colunas de nossa fé e podemos repousar neste conhecimento. A verdade é uma verdade progressiva, e devemos andar em crescente luz [...]. (White, 1890, apud - KNIGHT, 2011, p. 25).⁴

4 É importante salientar que a ideia de *verdade progressiva* usada pelos pioneiros, significava a revelação ou o entendimento progressivo de uma verdade eterna, como pode ser entendido nesta afirmação, □O grande princípio tão nobremente advogado por Robinson e Rogério Williams, de que a verdade é progressiva, **de que os cristãos devem estar prontos para aceitar toda a luz que resplandecer da santa Palavra de Deus**, foi perdido de vista por seus descendentes” (WHITE, 2005, 297; grifo nosso).

No entanto, em seu livro o Grande Conflito ela alertou que aqueles a quem Deus deu a missão de proclamar a “verdade presente” deveriam estar preparados para suportar oposição, assim como Lutero suportou nos dias da reforma protestante.

Os que apresentam a verdade para este tempo não devem esperar ser recebidos com mais favor do que o foram os primeiros reformadores. O grande conflito entre a verdade e o erro, entre Cristo e Satanás, há de aumentar em intensidade até ao final da história deste mundo (WHITE, 2010, p. 143-144).

“VERDADE PRESENTE”- PRIMEIROS ESCRITOS

Antes de analisarmos as ocorrências da expressão “verdade presente” no livro *Primeiros Escritos*, é necessário observarmos que, embora tenha sido impresso em 1882 na forma como o conhecemos atualmente, ele é na realidade uma republicação dos três primeiros livros de Ellen White, a saber: *Christian Experience and Views*, publicado no ano de 1851, *A Supplement to Experience and Views*, este editado em 1854 e *Spiritual Gifts* volume 1 de 1858. Sendo assim, as publicações deste período podem nos dar uma compreensão mais adequada do conceito que Ellen White tinha da expressão que estamos estudando.

Desse modo, encontramos a expressão “verdade presente” cerca de 29 vezes em *Primeiros Escritos*. Algumas vezes, Ellen White faz uso do termo se referindo aos adventistas, com frases semelhantes a esta: “O Senhor me mostrou alguns que professam a verdade presente [...]” (WHITE, 1991, p. 47). Expressões semelhantes podem ser encontradas em White (1991, p. 50, 52, 61, 63). Em outros momentos, ela faz menção à causa da “verdade presente” (WHITE, 1991, p. 56, 58, 75, 93, 95). Ela também declarou que viu em suas visões pessoas se perdendo por não conhecerem a “verdade presente” devido à falta de apoio financeiro por parte de alguns membros (WHITE, 1991, p. 49, 61, 98, 104).

Do mesmo modo, em outras declarações onde aparece a expressão “verdade presente”, é possível verificarmos que Ellen White possuía uma compreensão similar à de José Bates e Tiago White, ela utiliza a expressão no contexto da “porta fechada”, sábado, lei de Deus e santuário. Relatando uma de suas visões ela afirma que:

Vi que a presente prova do sábado não poderia vir até que a mediação de Jesus no lugar santo terminasse e Ele passasse para dentro do segundo véu; portanto os cristãos que dormiram antes que a porta fosse aberta no santíssimo, quando terminou o clamor da meia-noite no sétimo mês, em 1844, e que não haviam guardado o verdadeiro sábado, agora repousam em esperança, pois não tiveram a luz e o teste sobre o sábado que nós agora temos, uma vez que a porta foi aberta. Eu vi que Satanás estava tentando alguns do povo de Deus neste ponto. Sendo que grande número de bons cristãos adormeceram nos triunfos da fé e não guardaram o verdadeiro sábado, eles estavam em dúvida quanto a ser isto um teste para nós agora.

Os inimigos da verdade presente têm estado procurando abrir a porta do lugar santo, a

qual Jesus fechou, e a fechar a porta do lugar santíssimo, que Ele abriu em 1844, no qual está a arca contendo as duas tábuas de pedra onde estão os Dez Mandamentos escritos pelo dedo de Jeová (WHITE, 1991, p. 43, 44, grifo nosso).

A visão descrita acima foi dada a Ellen White em 1849 (WHITE, 1991, p. 86). Neste contexto, ela demonstra sua compreensão de que Apocalipse (3.7, 8) aplica-se à porta do lugar santo do santuário como tendo se fechado em 1844 e a porta do lugar santíssimo tendo sido aberta. Outro fato que, dessa maneira, chama a atenção é a correlação que ela faz do sábado e da lei de Deus com o santuário.

Em outro momento, ela declara que sua atenção foi direcionada para aqueles que se dizem adventistas e rejeitam a “verdade presente”; logo em seguida ela diz: “Vi que os que se opõem ao sábado do Senhor não podiam tomar a Bíblia e mostrar que sua posição é correta” (WHITE, 1991, p. 69).

Demonstrando certa preocupação com relação à compreensão dos adventistas sabatistas acerca do estado dos mortos, Ellen White faz uso do termo “verdade presente” ao descrever uma de suas visões:

Vi que os santos precisam alcançar completa compreensão da verdade presente, a qual serão obrigados a sustentar pelas Escrituras. Precisam compreender o estado dos mortos; pois os espíritos de demônios lhes aparecerão, pretendendo ser amigos e parentes amados, os quais lhes declararão que o sábado foi mudado, bem como outras doutrinas não bíblicas (WHITE, 1991, p. 87).

O contexto que envolve a referida citação é claramente de alerta contra o espiritismo moderno. Assim, Ellen White exortou os membros da igreja a buscarem sustentar suas convicções por meio da Bíblia.

Na citação acima, ela menciona ainda duas doutrinas que deveriam ser bem compreendidas pelos membros adventistas do sétimo dia: o estado dos mortos e o sábado. Segundo Ellen White, a contrafação destes dois ensinamentos (a imortalidade da alma e a santidade do domingo) seria uma das principais estratégias do inimigo para enganar as pessoas. Sobre a imortalidade da alma, ela comenta que essa crença “lança o fundamento do espiritismo”. Já a santidade do domingo “cria um laço de simpatia” com o catolicismo romano (WHITE, 2005, p. 588). Este, portanto, é o motivo dela enfatizar a necessidade de uma clara compreensão acerca do sábado e do estado dos mortos, pois estes ensinamentos fariam a diferença. Percebe-se aqui, um novo enfoque de Ellen White sobre a “verdade presente”, não abordado por José Bates e Tiago White.

Em outra publicação, ao falar sobre a luz concedida por Deus a seu povo, Ellen White cita que alguns dos marcos da mensagem adventista são o santuário, a lei de Deus, o sábado e diz também: “A não-imortalidade dos ímpios é um marco antigo. Não consigo lembrar-me de alguma outra coisa que possa ser colocada na categoria dos antigos marcos” (WHITE, 2010, p. 21). No parágrafo seguinte,

ela alerta que Satanás deseja enganar o povo que proclama crer na “verdade presente”.

Sendo assim, Tendo observado o uso que Ellen White faz do termo “verdade presente” no livro “Primeiros Escritos”, será analisado o conceito da expressão em outro livro, o primeiro volume de “Testemunhos para a Igreja”, publicado entre os anos de 1855-1868.

“VERDADE PRESENTE” - TESTEMUNHOS PARA A IGREJA

O primeiro volume do livro “Testemunhos para a Igreja” consiste em publicações de Ellen White que foram escritas durante o período de 1855 a 1868 (WHITE, 2000, p. 5). Nestes escritos, encontram-se as instruções e advertências para o desenvolvimento da IASD. Uma consulta ao referido livro no site de pesquisa das publicações de Ellen White, verifica-se que a expressão “verdade presente” ocorre cerca de 70 vezes. Logo, o objetivo não será analisar exaustivamente a cada um dos parágrafos em que aparece a expressão “verdade presente”. Antes, o estudo se concentrará nas ocorrências que mostram com melhor clareza, a quais ensinamentos a autora se referia ao falar da “verdade presente”.

Em muitos parágrafos, Ellen White enfatiza a importância de os adventistas estarem firmados, pregarem, publicarem e disseminarem a “verdade presente” (WHITE, 2000, p. 87, 88, 123, 138, 146, 250, 472). Também é comum o uso do termo como referência aos adventistas, como neste exemplo: “O tempo exige atividade enérgica e determinada por parte daqueles que creem na verdade presente” (WHITE, 2000, p. 112; ideias semelhantes podem ser encontradas em WHITE, 2000, p. 174, 271, 275, 408, 471). Nestas passagens, Ellen White transparece a ideia de que os adventistas eram um movimento singular com uma mensagem também singular. Assim, no seguinte parágrafo ela associa o termo ao remanescente:

A unidade do povo remanescente de Deus produz no mundo poderosa convicção de que eles possuem a verdade e que são o povo peculiar, escolhido por Deus. Essa unidade desconcerta o inimigo, por isso ele está determinado a fazer com que ela não exista. A verdade presente, crida no coração e exemplificada na vida, torna o povo de Deus unido e lhe concede poderosa influência (WHITE, 2000, p. 327).

A “verdade presente”, para Ellen White, era também uma “causa” com a qual ela se preocupava muito, como demonstra esta citação: “O professo cristão que age inadvertidamente provoca muitos danos à causa da verdade presente” (WHITE, 2000, p. 215; cf. p. 97, 210, 212, 225, 226, 234-239, 327, 455, 520, 551, 554, 586, 607).

Algumas vezes, o termo aparece como não sendo apenas um ensino, mas transmitindo a ideia de um conjunto de doutrinas distintivas. Dessa forma, escrevendo a um irmão que não estava plenamente unido à igreja, ela disse: “[...] houvesse se estabelecido em todos os pontos da verdade presente [...]” (WHITE, 2000, p. 312). Ela acreditava, portanto, que os ministros deveriam edificar o povo de Deus “[...] e estabelecê-lo em pontos importantes da verdade presente” (WHITE, 2000, p. 321).

ELLEN WHITE - O SÁBADO E A TERCEIRA MENSAGEM ANGÉLICA

Ellen White também empregou a expressão “verdade presente” no contexto de dois ensinamentos característicos dos adventistas do sétimo dia: o sábado e a terceira mensagem angélica (WHITE, 2000, p. 229, 322, 326, 334, 409, 444). Na declaração abaixo, ela reprovava pessoas que aceitavam apenas partes ou pontos da “verdade presente”;

Alguns recebem uma parte da mensagem e rejeitam outra. Uns aceitam o sábado e rejeitam a terceira mensagem angélica, todavia, porque aceitaram o sábado, reivindicam a companhia daqueles que crêem em toda a verdade presente (WHITE, 2000, p. 326).

Nesta outra passagem, ela se refere aos pastores provenientes de outras igrejas, que na visão dela, antes de saírem para o campo para pregar, eles deveriam primeiramente desaprender seus conceitos errôneos, afim de não prejudicarem a causa.

Os pastores vindos de outras denominações para abraçar a terceira mensagem angélica desejam frequentemente ensinar quando deveriam ser aprendizes. Alguns precisam desaprender grande parte de sua instrução anterior, antes que possam compreender amplamente os princípios da verdade presente (WHITE, 2000, p. 444).

Por outro lado, em algumas citações, Ellen White relaciona a reforma de saúde com a “verdade presente”. Escrevendo a um membro da igreja, ela o estimulou a cuidar da saúde para que pudesse servir melhor à causa da “verdade presente”. Descrevendo uma de suas visões, ela comenta “[...] notei que a reforma de saúde é um grande empreendimento, intimamente ligado à verdade presente” [...] (WHITE, 2000, p. 553). Ellen White, desse modo, vislumbrou que a mensagem de saúde facilitaria a pregação da mensagem adventista. Por isso, estimulava os líderes da IASD a construir locais que pudessem ser oferecidos tratamentos aos doentes.

No entanto, ela advertia para que o foco não fosse desviado e os padrões rebaixados. “Vi que em uma instituição nossa, o maior perigo seria o de seus dirigentes se afastarem do espírito da verdade presente e da simplicidade que sempre deve caracterizar os discípulos de Cristo” (WHITE, 2000, p. 560). Embora esteja claro, neste parágrafo, que a reforma de saúde deveria ser apenas um meio para a pregação da “verdade presente”, pois ela remove o preconceito e aumenta a influência da mesma. Posteriormente, Ellen White a relacionou intimamente à terceira mensagem angélica, que como vimos é parte da “verdade presente” (WHITE, 1997, p. 69-77).

Com relação aos escritos de Ellen White, pode-se perceber do conjunto de citações analisadas, que quando ela comenta sobre a causa da “verdade presente”, expõe o pensamento de que os adventistas tem uma mensagem especial para o tempo em que estão vivendo. E ao abordar sobre

os que creem na “verdade presente”, esse conceito de singularidade é transferido para o povo do advento. Assim, Rodriguez parece corroborar essa ideia, pois ao analisar a expressão “testemunho de Jesus” nos escritos de Ellen White, ele afirma que, em diversas ocasiões, Ellen White aplica o texto de Apocalipse (12.17) ao povo remanescente, que guarda os mandamentos e tem o testemunho de Jesus (RODRIGUEZ, 2012, p. 226).

É importante lembrar também, que Ellen White desfrutou de mais tempo de vida do que José Bates e Tiago White podendo assim, ampliar seu conceito de “verdade presente,” o que de fato é percebido em suas publicações subsequentes em que aparece o conceito da justiça de Cristo como “verdade presente”, em seus escritos posteriores às primeiras décadas do adventismo. Dessa maneira, um desenvolvimento do conceito da expressão “verdade presente” associada ao tema da justificação pela fé é apresentado de forma clara no terceiro volume de *Mensagens Escolhidas*. Ellen White se dirigindo aos pastores, observou que falar da lei é correto, porém, é a morte de Cristo que enaltece e a engrandece.

Dirijo-me aos pastores. Conduzi o povo passo a passo para a frente, demorando-vos na eficiência de Cristo, até que, por viva fé, eles vejam a Jesus como Ele é - vejam-nO em Sua plenitude, como Salvador que perdoa os pecados, como Aquele que pode perdoar todas as nossas transgressões. É contemplando que somos transformados à Sua semelhança. Esta é a verdade presente. Temos falado sobre a lei. Isto é correto. Só temos, porém, enaltecido casualmente a Cristo como o Salvador que perdoa os pecados (WHITE, 1987, p. 183).

Já em outro parágrafo, ela condena as formalidades e exalta a mensagem da cruz dizendo que ela deve ser “recolocada na estrutura da verdade presente” e ter “posição assegurada na terceira mensagem angélica” (WHITE, 1987, p. 189).

Portanto, pode-se afirmar que para Ellen White a “verdade presente” consistia de um conjunto de ensinamentos distintos que deveriam ser proclamados pelos adventistas do sétimo dia. Nos escritos analisados, o termo aparece se referindo ao sábado, a lei de Deus, às três mensagens angélicas, santuário, estado dos mortos e em relação com a reforma de saúde.

CONCLUSÃO

Por todo o exposto neste artigo, deseja-se uma compreensão, mesmo que de forma sintetizada, do conceito que os fundadores da IASD (José Bates, Tiago White e Ellen White) possuíam com relação à expressão “verdade presente”. Tendo em vista o volume de literatura produzida por eles, optou-se por dar mais relevância em seus escritos publicados nos anos iniciais da IASD.

Desse modo, o termo “verdade presente” expressava bem a compreensão que os pioneiros adventistas tinham acerca de seu movimento. Normalmente utilizavam a referida expressão em contraste com o erro e a omissão a determinados ensinamentos bíblicos, presentes no seio das igrejas

protestantes de sua época.

Assim sendo, os pioneiros analisados neste artigo entendiam que a “verdade presente” era progressiva. Knight (2011, p. 24) argumenta que: “Aos olhos dos fundadores da denominação, as possibilidades de mudanças dinâmicas nas crenças adventistas não eram ilimitadas”. Contudo, é importante lembrar que eles estavam firmados nos pilares já estabelecidos, ou seja, eles admitiam a possibilidade de novos conceitos bíblicos surgirem, desde que estes não entrassem em conflito com os ensinamentos já estabelecidos por meio da revelação divina.

Dessa maneira, tanto Bates, quanto Tiago White e Ellen White entendiam que havia uma correlação entre o sábado, a lei de Deus, a terceira mensagem angélica e o ministério de Cristo no santuário celestial; estes ensinamentos, entendiam eles, eram a “verdade presente”.

Conforme já mencionado, Ellen White desenvolveu um conceito mais amplo, acerca da referida expressão. Ela aplicou o termo ao falar sobre o estado dos mortos, bem como sobre a justiça de Cristo. Relacionou também o termo ao escrever sobre a importância da reforma de saúde para a obra final de pregação do evangelho.

Assim, é manifesto que o adventismo tem ao longo de sua história apresentado muitas evidências de ser um movimento profético, com a missão de apresentar uma mensagem específica (verdade presente) para este momento específico da história. Percebe-se também que a compreensão desta mensagem foi sendo gradativamente compreendida por seus fundadores.

REFERÊNCIAS

BATES, JOSEPH. **Sabbath Controversy - The Seventh Day Sabbath, A Perpetual Sign. 1846.** Disponível em <https://egwwritings.org/singleframe.php>. Acesso em: 01 out. 2013.

BATES, JOSEPH. **Sabbath Controversy - The Seventh Day Sabbath, A Perpetual Sign. 2. ed. 1847;** disponível em <https://egwwritings.org/singleframe.php>. Acesso em: 01 out. 2013.

BATES, Joseph. **Bates' Pamphlet 3- An Explanation Of The Typical And Anti-Typical Sanctuary By The Scriptures**, 1850; disponível em <https://egwwritings.org/singleframe.php>. Acesso em: 01 out. 2013.

BÍBLIA. Português. **BÍBLIA SAGRADA.** Tradução João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BURRILL, Russell. **Discípulos modernos:** o desafio de Cristo para cada membro da igreja. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

COLLINS, Norma. J. **Retratos dos pioneiros 1:** detalhes inspiradores da vida dos primeiros adventistas. Tradução de Eunice Scheffel Prado. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

COSTA, José Carlos. **A Verdade Presente: Mensagens para o tempo do fim**, 2011. Disponível em: <http://noscaminhosantigos.blogspot.com.br/2011/04/mensagem-para-o-tempo-do-fim.html>>. Acesso em: 01 out. 2013.

DAMSTEEGT, Gerard. **Foundations of the seventh-day adventist message and mission**. Berrien Springs, Michigan: Andrews University, 1977.

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

DICK, Everett. **Fundadores da mensagem**. Tradução de Renato A. Bivar. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1993.

DOUGLASS, Herbert E. **Mensageira do Senhor: o ministério profético de Ellen G. White**. Tradução de Jose Barbosa da Silva. 3. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

GOLDSTEIN, Clifford. **1844: uma explicação simples das principais profecias de Daniel**. Tradução de Regina Mota. 6. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

KNIGHT, George R. **Uma igreja mundial: breve historia dos adventistas do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

KNIGHT, George. **Joseph Bates: the real founder of seventh-day adventism**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, c2004.

KNIGHT, George R. **A Visão apocalíptica e a neutralização do adventismo: estamos apagando nossa relevância?** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

KNIGHT, George R. Tradução de Jose Barbosa da Silva. **Em busca de identidade: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

MAXWELL, C. Mervyn. **História do Adventismo**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1982.

NICHOL, Francis D. **Respostas a objeções: uma defesa bíblica da doutrina adventista**. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

ORBEGOSO, Oscar Mendoza. El mensaje del remanente en el tiempo del fin: el mensaje de los tres ángeles de Apocalipsis 14:6–12. In SOUZA, Elias Brasil de. (Ed.). **Teologia e metodologia da missão: palestras apresentadas no VIII simpósio bíblico-teológico sul-americano**. 2. ed. Cachoeira: CEPLIB, 2011.

RODOR, Amin A. **O Espírito Santo na escatologia de Ellen G. White. Parousia: Revista do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia - Sede Brasil-Sul, Engenheiro Coelho**, v. 5, n. 1, p.101-118, Jan/Jun. 2006.

RODRIGUEZ, Angel Manuel. O “testemunho de Jesus” nos escritos de Ellen G. White. In RODRIGUEZ, Angel Manuel (Org.). **Teologia do remanescente**: uma perspectiva eclesiológica adventista. Tradução de Cecília Eller Nascimento. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

SANTOS, Zinaldo A. Missão e ministério no mundo pós-moderno. In SOUZA, Elias Brasil de. (Ed.). **Teologia e metodologia da missão**: palestras apresentadas no VIII simpósio bíblico-teológico sul-americano. 2. ed. Cachoeira: CEPLIB, 2011.

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

TIMM, Alberto R; **O santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. 5. ed. Engenheiro Coelho: Unaspress, 1999.

VYHMEISTER, Nancy J. Quem são os adventistas do sétimo dia. In DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

WHITE, Ellen G. **Mensagens escolhidas**. 3 v. Tradução de Isolina A. Waldvogel, Luiz Waldvogel. 2. ed. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1987.

WHITE, Ellen G. **Primeiros Escritos**. Tradução de Carlos Alberto Trezza. 4. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1991.

WHITE, Ellen G. **Conselhos Sobre Regime Alimentar**. Tradução de Isolina A. Waldvogel. 10. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos Para a Igreja**. 1 v. Tradução de Cesar Luis Pagani. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

WHITE, Ellen G. **O Grande Conflito**: entre Cristo e satanás. 43. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

WHITE, Ellen G. **O outro poder**: conselhos aos escritores e editores. Tradução de Davidson Deana. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

WHITE, James. **The Present Truth**, 1849; disponível em <https://egwwritings.org/singleframe.php>>. Acesso em: 01 Out. 2013.

WHITE, James. **Life incidents**. Seventh-Day Adventist Publishing Association, Battle Creek, Mich. 1868; disponível em <https://egwwritings.org/singleframe.php>>. Acesso em: 28 Out. 2013.

O “OUTRO” DIVINO E A PERSONALIDADE DO ESPÍRITO SANTO: UMA ANÁLISE DE “ALLOS” NO EVANGELHO E NO APOCALIPSE DE JOÃO.

Israel Alves Ribeiro¹
Adenilton Tavares de Aguiar²

RESUMO

Este trabalho analisa o texto de João 14.16 – em que Jesus afirma a vinda de um “outro Consolador” que seria Seu Substituto – como uma ferramenta válida na defesa da divindade do Espírito Santo. Muitas correntes trinitárias, inclusive a adventista, aportam este dogma se embasando neste texto, não obstante a controvérsia em redor dele. Inicialmente, é relacionada uma lista de autores da erudição cristã que utilizam a abordagem tradicional, em seguida, porém, os especialistas no idioma grego e os críticos exegéticos são consultados para se verificar a fidedignidade da usual interpretação, e, finalmente, é apresentada a exegese dos textos bíblicos que podem solucionar a questão. A posição apresentada no texto busca clarificar a ideia de que a perícopé estudada tem importante função na defesa da divindade do Consolador unicamente como aporte a outros textos mais, já que muitas outras passagens sugerem a deidade do terceiro membro da Trindade, entretanto, a utilização isolada deste texto joanino, torna a discussão pobre e tendenciosa.

PALAVRAS-CHAVE: DIVINDADE DO ESPÍRITO SANTO. CONSOLADOR. *PARACLETOS*. *ALLOS*. *HETEROS*. TEOLOGIA JOANINA. INTERPRETAÇÃO. TRADIÇÃO.

ABSTRACT

This work analyses the text of John 14.16 – where Jesus affirms the arrival of an “another Consoler” that should be His successor – as a valid tool on the Consoler divinity defense. Many of the Trinitarian streams, include the Adventist, defend this principle with bases on this text in spite of the controversy around it. In first place, it has exposed a list of authors of the Christian erudition users of the traditional approach, then, the experts on the Greek idiom and exegetical critics are consulted to certificate the faithfulness of the usual interpretation, and, finally, its spread an exegesis of the biblical texts that could resolve the question. The position shown on the text intents clarify the idea of the biblical portion analyzed has important function on the Holy Spirit divinity defense only as a help to

1 Bacharelado em Teologia pelo SALT-IAENE/2013

2 Mestre em Ciência da Religião, Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Orientador Específico.

others texts, because a lot of others verses suggest the deity of the Third member of the Trinity, but the separate use of this johannine makes the discussion poor and tendentious.

KEYWORDS: DIVINITY OF THE HOLY SPIRIT. CONSOLER. *PARACLETOS*. *ALLOS*. *HETEROS*. JOHANNINE THEOLOGY. INTERPRETATION. TRADITION.

INTRODUÇÃO

Compreender a Deus – esta é uma tarefa desafiadora, para não dizer pretenciosa. Como sondar os mistérios do Ser divino? A débil mente humana não se ofuscaria ante tamanha incógnita? E o que dizer, então, da complexa relação coexistente entre as Pessoas da Trindade? Seria muito mais aceitável anuir à famosa premissa ortodoxa oriental que reza a incapacidade do homem em dizer o que Deus é, e, por esta razão, o ser humano deve se limitar a especular o que o Altíssimo *não* é. Afinal de contas “palavras e pensamentos errados sobre ele podem [até mesmo] nos impedir de encontrá-lo” (SMAIL, 1994, p. 9).

Em toda a Escritura é possível notar fortes evidências da constante presença e atuação do Espírito Santo na vida do homem. Apesar de sua completa revelação dar-se somente após a ascensão de Cristo, sua influência no cumprimento dos desígnios divinos sempre foi uma realidade no mundo. Alguns autores, porém, destrincham este tema com mais clareza que outros, fazendo uso de termos importantes que acabam provendo uma melhor compreensão da natureza e função da terceira Pessoa da Trindade (CRISTIANINI, 1975).

Tendo isto em vista, o objeto de estudo desse trabalho será a teologia joanina, sobretudo, a declaração de Cristo com relação à chegada de *outro Consolador* (*Paracletos* – João 14.16) e a análise do termo grego “*allos*” neste e em outros relatos de João.

Desse modo, a exegese sempre foi uma significativa arma da hermenêutica em favor da correta interpretação das Escrituras. Muitas heresias e falsas doutrinas poderiam ser evitadas por meio da correta análise textual, histórica, cultural e contextual da perícopes em questão. O texto bíblico se apresenta ao leitor em diferentes línguas estrangeiras (grego, hebraico e aramaico) dentro de um quadro sociocultural completamente distinto do século XXI, e por esta razão, é necessário elucidar o verso segundo a mente do autor. Algumas palavras-chave, quando bem analisadas, exercem uma poderosa influência no texto, sendo decisivas até para a fundamentação de doutrinas.

A partir desta ideia, este estudo trata de uma das mais importantes doutrinas defendidas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia – A divindade do Espírito Santo. E muitas são as evidências bíblicas que abonam este essencial dogma do cristianismo. No entanto, um texto-chave em especial merece redobrada atenção devido à controvérsia exegética no meio erudito.

Nesse contexto, João, o apóstolo amado, escreve seu relato do ministério de Cristo usando de elevado teor teológico. Essa abordagem é perceptível logo no início de seu evangelho, ao fazer uma explanação acerca de nada menos que a complexa relação coexistente entre Deus e Jesus Cristo,

assim como Sua divindade e eternidade. Seu discurso não muda, ainda que implicitamente, quando se trata da personalidade e divindade do Espírito Santo.

No evangelho segundo João, Cristo faz uma declaração importante. Segundo Ele, Sua partida era necessária, mas o Pai enviaria como substituto, um *outro* Consolador. A natureza desta última Figura é definida pela correta interpretação desse termo (*outro*) nesta e em outras ocorrências dentro da literatura de João. Faz-se necessária, então, um estudo profundo das aparições do verbete, visto que importantes questões permeiam esse trecho das Escrituras, exercendo influência nesta e em outras doutrinas cristãs. Levando em conta a análise de todas as ocorrências literárias, a opinião de versados linguistas e comentários crítico-exegéticos, qual a correta interpretação do termo grego “*allos*” dentro da teologia joanina, principalmente no que diz respeito à defesa satisfatória da divindade do Espírito Santo?

METODOLOGIA

O presente ensaio será efetuado com base numa pesquisa bibliográfica, que se resume a um processo de acumulação sistemática de conteúdos cujo objetivo é gerar novos conhecimentos, corroborar ou rebater um conhecimento já existente. “Professores universitários, profissionais liberais e estudantes de nível superior dedicam parte considerável de seu tempo para a realização de pesquisas” (PEREIRA, 2012, p. 2). Nisto se vê a importância de uma pesquisa de qualidade.

As regras gramaticais do grego Koinê, os elementos contextuais das porções bíblicas em questão e o método histórico-gramatical de interpretação bíblica adotado pela IASD, orientado por uma visão historicista de estudo, possibilitaram uma aceitável exegese e, conseqüentemente, uma conclusão razoável do estudo.

Dentro desse trabalho as principais fontes foram acessadas via banco de dados do acervo bibliotecário, assim como materiais virtuais e online. As publicações dos eruditos adventistas e não adventistas também fizeram parte deste grupo de fontes. Sendo assim, o estudo partiu dos escritos dos pais da igreja, passando pela teologia moderna e alcançando as opiniões contemporâneas, no que se diz respeito à divindade do Espírito Santo.

INTERPRETAÇÃO TRADICIONAL

Muitas são as fontes bíblicas que induzem o leitor à existência da Santíssima Trindade. O evangelista Mateus, por exemplo, apresenta claramente as três Pessoas no afamado texto da “Grande Comissão”. Esta objetividade, porém, não se encontra em João. No entanto, o apóstolo amado, por meio de seus escritos de alto teor teológico, é aquele que, sem dúvida, mais nitidamente apresenta a divindade de Jesus Cristo, bem como a personalidade e natureza divina do Espírito Santo (RODOR, 2005).

Por esse motivo, boa parte das correntes trinitárias defende a divindade do Consolador

baseando-se na premissa aceita pela maioria em relação ao significado de “allos” como *outro de mesma espécie*, não obstante a escassez de recursos literários que abonem este pressuposto. Apesar de muitos utilizarem esta abordagem, faltam especialistas confirmando a ideia. Linguistas e comentaristas críticos precisam ser consultados para possibilitar uma conclusão positiva do assunto. Suas obras são imparciais, livres de apologia e tendências, por isso, a análise de suas opiniões é tão importante.

Desse modo, é feita nas seguintes linhas uma relação das principais ocorrências da tradicional interpretação de “allos”. Começando pela teologia adventista, com seus mais proeminentes autores, passando pelas demais correntes trinitárias, tradicionais e contemporâneas. Mediante este processo será exposto, de maneira objetiva, um resumo acerca desta concepção e suas implicações para a Pneumatologia e outras doutrinas que recebem direta influência a partir do significado deste termo.

Dentro dessa perspectiva, a Igreja Adventista do Sétimo Dia crê na divindade do Espírito Santo. Apoiar-se no fato de as Escrituras Lhe atribuírem características divinas e apresentarem os grandes atos de Deus contando com Sua participação. Deus executa Sua obra no coração dos indivíduos através do Espírito Criador. Assim, na encarnação, na criação e na recriação, o Espírito vem para tornar realidade as intenções de Deus. A análise e definição do significado de “allos”, que é determinante em João 14:16, é indispensável para a Pneumatologia. A teologia adventista, assim como os demais seguimentos trinitários definem o sentido deste vocábulo fazendo uma distinção entre os dois termos gregos usados para a palavra *outro* – “allos”, traduzido como *outro de mesma espécie* e “heteros” como sendo o equivalente a *outro de espécie diferente* (CRESS, 2008).

O Tratado de Teologia Adventista, que é o documento descritivo dos ensinamentos bíblicos fundamentais do corpo dogmático da igreja, na seção que trata da doutrina de Deus, ao defender a divindade do Espírito Santo, faz uso deste mesmo argumento na análise de “allos” dentro da declaração de Jesus sobre o “Paraklétos” – Consolador. Segundo o autor, o verbete grego, por si só, indicaria que o Espírito Santo é da mesma *espécie* que Cristo, sendo assim, tão Deus quanto o próprio Jesus (CANALE, 2011).

A mesma ideia é reiterada por outros teólogos adventistas da atualidade que também fazem uso do termo “allos” para abonarem a divindade do Espírito Santo dentro da teologia joanina. O Dr. Amin A. Rodor, por exemplo, num artigo publicado pela revista *Parousia*, utiliza do pressuposto geralmente aceito de que esta palavra tem significativa diferença em relação ao termo “heteros”, sendo sua equivalência, mais uma vez remetida a *outro de mesma espécie*, ou, *substância*. Mais uma vez a divindade do Consolador que seria enviado pelo Pai é assegurada com base nesta habitual exegese (RODOR, 2005).

A costumeira opinião ganha um forte endosso na argumentação do Dr. José Carlos Ramos contra uma heresia que tomava corpo dentro da igreja há alguns anos:

E quanto a Jesus? Reconheceu Ele a divindade do Espírito Santo? Bem, deixemos mais uma vez que Ele fale. Ele prometeu “outro Consolador” (Jo14:16). “Outro” pressupõe um Consolador prévio, o próprio Jesus, também identificado como *Parakletos* (1Jo 2:1).

Dois termos gregos são vertidos “outro” em nossas Bíblias: *allos* e *héteros*, o primeiro, empregado aqui, significando “outro da mesma espécie”, enquanto o segundo “outro de natureza diferente”. O prometido Consolador é Alguém tão divino quanto Jesus. Fosse Ele Gabriel, como querem os dissidentes, teria que ser classificado *héteros*, e não *allos*. (RAMOS, 2005, p.48).

Esta interpretação é ainda aceita por eminentes autores como o escritor carismático Thomas Smail, que descreve o termo em questão como “*allos Paraklétos* (...) do **mesmo tipo** que Jesus”. Smail afirma que o Espírito Santo é uma pessoa distinta de Jesus, possuindo pensamentos próprios e atitudes independentes, sendo, entretanto, da mesma natureza e essência, ou seja, Deus. Ainda afirma que os três possuem o mesmo propósito – a salvação do homem (SMAIL, 1994). Algo digno de nota é o fato de todos estes importantes teóricos da área defenderem este argumento com tanto afincamento apesar de existirem pouquíssimos linguistas, especialistas no grego Koiné, que é o idioma do Novo Testamento, dando bases a esta ideia.

O teólogo batista dispensacionalista Charles C. Ryrie segue pelo mesmo caminho declarando que o termo em análise, no contexto da afirmativa de Cristo ao dizer “outro Consolador” deve ser entendido como *outro de mesmo tipo*, ou seja, se Cristo é Deus, o Espírito Santo partilha da mesma natureza. Ele ainda destaca que este argumento é *decisivo* na pneumatologia (RYRIE, 2000).

O ponto otimista dentro deste dilema é a abundância de porções escriturísticas determinando claramente que o Espírito Santo é Deus. Se o texto de João 14:16 fosse a única alternativa em defesa da deidade da terceira Pessoa da Trindade, os pensadores trinitarianos enfrentariam sérios desafios na contra argumentação dos críticos desta doutrina.

Outro expoente da erudição eclesiástica, o teólogo presbiteriano Millard J. Erickson, em seu livro intitulado *Introdução à Teologia Sistemática*, afirma em acuradas palavras que o sentido do termo traduzido por “outro” é *outro de mesma espécie*. Uma vez que a afirmação de Jesus sobre a vinda do Consolador está associada à sua partida rumo aos céus, o enviado do Pai seria claramente Seu substituto. A obra desempenhada pelo *Paraklétos* deveria ser uma continuação do ministério de Jesus. Portanto, Sua natureza – do Espírito – seria também a mesma do Filho. Seriam um em essência e propósito. Segundo o autor, esta passagem deixa clara a personalidade do Espírito Santo, sendo também uma forte arma em defesa de Sua natureza divina, já que este é um tema bem explanado em sua obra (ERICKSON, 1992).

A lista de autores que utilizam desta abordagem segue num crescente. O teólogo Adventista Norman Gulley em seu afamado livro *Systematic Theology, God as Trinity* escreve:

A palavra grega para “outro” que precede “*parakleton*” é *allon* (mesmo tipo) ao passo que *heteros* (diferente de). Então, o Espírito Santo que foi prometido por Cristo é da mesma espécie que ele – Cristo – que os estava confortando (João 14:16, kjv). Logo, o Espírito é outro do mesmo tipo de Cristo; portanto, o Espírito pode ser Deus. (GULLEY, 2011, p. 399 – Tradução nossa).

Estes foram alguns dos exemplos numa infinidade de teóricos que fazem uso deste recurso em suas obras. Infelizmente, não é possível relacionar todos neste breve artigo. Mas alguns dos principais foram citados.

É possível notar a convicção com que todos estes célebres autores discorrem sobre o assunto. Mas algumas perguntas não se calam. Até que ponto é seguro confiar no tradicionalismo? Estariam estes e tantos outros escritores equivocados em suas aplicações simplesmente pelo fato de, em dado momento, alguém surgir com esta ideia e os demais, um a um, anuírem? A interpretação em análise constitui uma âncora no anteparo deste tão importante dogma. O leitor desavisado ou leigo tende a acatar esta concepção sem buscar as bases literárias, exegéticas e bibliográficas que poderiam facilmente resolver a questão. Como já foi dito anteriormente, a escassez de material lexical que aprove a tradicional significação de “*allos*” como *outro de mesma espécie*, em detrimento de “*heteros*” como *outro de espécie diferente*, apesar de muitos dicionários não fazerem esta diferenciação, exige uma análise de todas as ocorrências do termo e, pelo contexto de cada perícopo, descobrir o real intuito do autor em sua utilização. É igualmente importante recorrer a comentários críticos exegéticos, pois eles priorizam a análise neutra das palavras em lugar de fazerem uma apologia cega e tendenciosa para comprovar um fato que *pode* ser meramente fruto do tradicionalismo teológico. Este, portanto, será o conteúdo da seção seguinte.

OPINIÃO DOS ESPECIALISTAS

A tentativa de se advogar uma causa pode não raras vezes dispor de uma discussão tendenciosa. A imparcialidade é uma qualidade cada vez mais escassa dentro da apologia. No que respeita ao tema proposto neste trabalho, a argumentação neutra torna-se essencial. Por isso, o uso do material escrito por especialistas associado à análise das ocorrências do termo dentro do conteúdo produzido por João são conclusivos na resolução da questão.

Nessa perspectiva, os autores se dividem no que se refere ao usual significado atribuído a *allos*. Primeiramente são relacionadas as definições de alguns importantes dicionários teológicos.

Dando início à análise, o *Léxico do Novo Testamento: Grego – Português* do Dr. F. Wilbur Gingrich, define o verbete como “outro, diferente” e ainda afirma, “[...] é usado intercambiavelmente com *heteros*”, justamente o termo que os comentaristas acima tentam fazer distinção (2007, p. 17. Grifo nosso). Neste volume, o autor não faz uso de nenhuma diferenciação entre os termos *allos* e *heteros*, pelo contrário, afirma que ambos podem ser usados indiscriminadamente, haja vista que possuem o mesmo sentido (GINGRICH, 2007).

Em contrapartida, o Dr. Joaquim Azevedo, especialista em Línguas Bíblicas, teólogo adventista, em sua obra intitulada *Léxico Analítico do Grego do Novo Testamento*, o vocábulo é traduzido da seguinte forma: “*outro, um outro; uma outra* pessoa ou coisa **da mesma espécie** [...]” (2010, p. 17. Grifo nosso). Ainda na mesma obra, o termo *heteros* é vertido como: “*outro, diferente; outro de outra espécie, outro não idêntico ao que já foi falado antes [...]*” (2010, p.168). Neste caso, é percebido a

aplicação da interpretação habitual. Deve-se perguntar se a tendência de se empregar este raciocínio reside numa simples tradição originada em fontes incertas ou se, de fato, existem sólidas bases para esta prática (AZEVEDO, 2010).

Outro grande linguista, o Dr. William D. Mounce, em seu *Léxico Analítico do Novo Testamento: Grego*, define *allos* como: “*outro, um outro [...] os outros, o resto*”. (2013, p.72). Na explanação de *heteros*, não faz nenhuma diferenciação relacionada ao primeiro termo. Para Mounce, os vocábulos se equivalem, não devem, portanto, ser utilizados de forma determinante na fundamentação de uma doutrina (MOUNCE, 2013).

Dentro desta mesma perspectiva, o “*The New Interpreter’s Dictionary of The Bible*” não apresenta divergência entre os termos. Ainda deixa transparecer que a única função de “*allos*” no texto é indicar que Jesus foi o primeiro Paracletos e o Espírito, sendo enviado do Pai, seria o segundo. Este “*outro*” Consolador os acompanharia no cumprimento da missão designada pelo próprio Cristo (LEVISON, 2007).

Estes foram apenas alguns dos muitos dicionários do grego neo-testamentário reconhecidos atualmente como fidedignos. Não é possível citar outros mais já que tornaria este trabalho enfadonho. No entanto, existe uma controvérsia nesse tema. A opinião de comentaristas críticos, cujo método equitativo de escrita revela transparência e imparcialidade, também oferece importante contribuição para a conclusão desta pesquisa.

O comentarista luterano R. C. H. Lenski, quase que implicitamente, apoia a tradução de *allos* como *outro de mesma espécie* ao fazer um destaque na palavra “*outro*” dentro do texto de João 14.16 e afirmar que o *Paracletos* vindouro seria como Jesus, em sua obra intitulada *Interpretation of St. John’s Gospel* (LENSKI, 1959).

Esta ideia é ainda reiterada por outros escritores. O volume *Word Picture in the New Testament* ampara a divindade do Espírito Santo com base na diferenciação dos termos gregos para *outro* com as seguintes palavras:

Outro Consolador (allon Parakleton). Outro de mesma espécie (allon, não heteron), ao lado de Jesus que se torna o nosso Consolador, Ajudador, Advogado junto ao Pai. [...] Então, o cristão tem a Cristo como seu Paracletos junto ao Pai [...]. (ROBERTSON, 1960, v.5 p. 252. Tradução nossa).

Outros autores renomados fazem sua dissertação sobre o tema levando em conta a vinda, a obra e a personalidade do Espírito Santo como distinta da de Jesus, sem sequer analisar o significado dos termos *allos* e *heteros*. Muitos se mostram despreocupados com o assunto. Seja por desconhecimento da controvérsia, ou por mera indiferença em relação ao tema; simplesmente não dão crédito à discussão.

Comentários como o famoso *The Anchor Bible: the gospel according to John* apesar de dedicar

uma seção ao tema que o autor intitulou “*another Paraclete*”, ou “outro Paracletos”, não existe nenhuma consideração a favor ou contra a explanação usual dos termos (BROWN, 1986).

Outra fonte de grande importância é o livro “*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*”. Por ser um trabalho de caráter crítico exegético, espera-se que o autor preserve seu conteúdo livre de qualquer conclusão tendenciosa. No decorrer de suas análises, os Drs. Bernard, McNeile e Hugh fazem uma exposição sobre o Paracletos. Eles afirmam que não obstante Jesus nunca chamar-se a Si mesmo de Paracletos, ao afirmar a vinda de “outro” Consolador, Se coloca na mesma posição de Advogado, Ajudador, Conselheiro, etc. Jesus Cristo foi o primeiro Paracletos, o Espírito Santo, o segundo. Uma pessoa completamente distinta do Redentor, com funções diferentes, mas com o mesmo objetivo de guiar os santos e promover o desenvolvimento da igreja de Deus (BERNARD, 1929). É muito interessante notar que nenhuma referência é feita ao já conhecido dilema envolvendo “allos” e “heteros”.

Numa perspectiva diferente, o *The Seventh-day Adventist Commentary* assegura que Jesus Cristo foi o primeiro Consolador que esteve com os discípulos. Ao partir, pediria ao Pai que enviasse um substituto. A natureza deste substituto é afirmada como a mesma de Cristo pela ênfase no termo *allos*, aplicando, mais uma vez a corriqueira análise textual (NICHOL, 1978).

Em seu famoso comentário *O Novo Testamento Traduzido*, Champlin diz: “O termo grego aqui traduzido por ‘outro’ é ‘allon’, e não ‘heteron’, e significa que o Espírito Santo é outro Ajudador, separado e distinto de Cristo, embora da mesma ‘espécie’” (1985, p. 529).

Ainda em apoio a este pensamento, surgem eminentes teólogos conservadores, como o autor do importante comentário denominado *Jewish New Testament Commentary*. Primeiramente, o teólogo faz uma análise exegética do termo *Paraklétos* relacionando seus possíveis significados: Confortador, Advogado, Conselheiro, Exortador, etc. Em seguida, estabelece que existem duas palavras no grego para ‘outro’ – ‘*allos*’ (‘outro para a mesma espécie’), e ‘*eteros*’ (‘outro para espécie diferente’). Aqui a palavra *allos* [significa]: um Consolador igual a Yeshua (STERN, 1996).

A lista continua a crescer. Este fato indica que a conclusão efetiva do problema ficará a critério da análise contextual de todas as ocorrências do termo dentro do material produzido pelo apóstolo. Cerca de cinquenta versículos envolvendo o evangelho segundo João e o livro de Apocalipse contêm a palavra “allos” inserida. Deve-se levar em conta que alguns destes versos não se enquadraram na pesquisa por causa de sua estrutura. Estes são descartados visto que não dão uma visão clara da intenção do discípulo em sua utilização. As opiniões dos autores se divergem continuamente, o que dificulta a resolução do impasse. Mas ainda é necessário citar mais alguns comentaristas para que haja relevância nesta pesquisa. A ideia inicial é o problema da escassez de material linguístico específico que valide a tradicional associação de *allos* a *outro de mesma espécie*. Haverá, porventura, um número significativo de peritos no idioma grego que use deste mesmo conceito? Ou alguém que, sendo o caso de um desuso da abordagem, pelo menos a cite, ainda que refutando. Já que até o momento, os teólogos que não fazem uso deste argumento sequer o mencionam, como já foi dito.

Um afamado tomo da literatura cristã é o “*The Gospel According John*”. Nesta produção, o

escritor se esforça para ser neutro na discussão. Ele não afirma categoricamente sua posição em relação ao problema, mas declara que *alguns deduzem* o significado de “allon” nesta passagem como “outro do mesmo tipo”. Em seguida, porém, o autor salienta que o simples uso desse termo por João não permite ao leitor atribuir igualdade entre a natureza de Jesus e do Espírito Santo. Ou seja, não é possível fazer uma defesa da divindade do Espírito apoiando-se unicamente neste texto. Segundo ele não existem provas exegéticas que confirmem a usual figuração do termo. Diferentemente dos outros autores até agora consultados, este não se mantém em silêncio. Ao contrário disso, ele põe em cheque a tradicional interpretação hermenêutica colocando em dúvida a eficiência deste texto na defesa dogmática (CARSON, 1991).

O debate continua com o parecer do *Clarke's Commentary: John*. O autor faz algumas declarações concernentes às funções do Espírito Santo. Afirma que Ele é chamado de Paracletos porque realiza a causa de Deus e de Cristo conosco, nos explica a natureza e importância da grande expiação, nos mostra a necessidade dela, justifica nosso direito de tê-la, nos aconselha a recebê-la, nos instrui a como lançar mão dela, entre outras coisas. Observa-se, porém, uma ausência de qualquer análise ou referência à divindade do Paracletos mediante declarações sobre “allos”. Mais um autor que se cala frente esse enigma teológico (CLARKE, 1999).

Nessa mesma direção segue o *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: John*. Em sua exposição sobre João 14:16, o autor assegura que o termo “allos” indica simplesmente a presença do Espírito Santo com os discípulos substituindo o encorajamento e o fortalecimento da presença de Jesus. Esta abordagem, contudo, não abre espaço para um anteparo doutrinário. O estudo leva o leitor a entender a necessidade da partida de Cristo e a eminência da vinda do Consolador como uma pessoa distinta de Jesus, e nada mais (BAKER, 1953).

Uma infinidade de comentaristas e exegetas poderiam ainda ser citados dentro desta pesquisa. Seria, porém, redundante, sendo que não foi possível encontrar uma conclusão baseado nas obras atuais. É possível que a questão continuasse sem solução ainda que todos os eruditos da área dessem seu parecer.

A pergunta permanece sem resposta. A utilização desse termo na fundamentação de tão indispensável doutrina é válida? Se não, por qual razão os autores que dela não fazem uso – com exceção de apenas um – sequer a mencionam? Para que haja, de fato, uma discussão, duas exigências mínimas devem ser satisfeitas: alguém deve defender e outro refutar. Se isso não foi possível, é necessário partir para o último estágio desta pesquisa – a análise textual das ocorrências. Este é, portanto, o conteúdo da próxima seção.

ESTUDO DAS OCORRÊNCIAS BÍBLICAS

No início deste trabalho foi referida a importância da exegese. Como poderoso meio de aprofundamento nos textos sagrados, este método de investigação pode dissolver inúmeras dificuldades na compreensão das Sagradas Escrituras.

Nesse aspecto, os passos que conduzem o estudante da Bíblia a uma boa exegese são diversos e sistemáticos. Apesar de o trabalho ser, muitas vezes, árduo e repetitivo, após diligentes esforços, os resultados aparecem. Dentre as várias etapas da exegese está a análise contextual do versículo Bíblico. Quando o simples significado lexical de um termo no idioma canônico não é suficiente para elucidar o versículo segundo a mente do autor, o estudo do contexto possibilitará o entendimento do assunto (REID, 2007).

Por esta razão, foram destacadas e analisadas todas as porções bíblicas onde o apóstolo João emprega o termo *allos* dentro de seu conteúdo escriturístico. João faz uso do vocábulo em cinquenta versos, dentro, logicamente, de seu evangelho e no livro de Apocalipse. Nas três epístolas universais (I, II e III João), por razões não conhecidas, o autor não faz uso da palavra.

Para que o resultado da investigação textual seja legítimo, são necessários pelos menos dois passos: primeiramente deve-se fazer uma separação entre os dois termos com os quais, a palavra traduzida por “outro” se relaciona. Em seguida, sugere-se uma inquirição se os dois elementos são de mesma espécie ou não.

Por exemplo, no evangelho de João (4.37) lê-se: “[...] Um é o semeador, e outro é o ceifeiro.” Aqui é notável a associação que Jesus faz entre os dois elementos: o semeador e o ceifeiro. Apesar de Sua parábola se remeter a uma lição completamente missional, no que diz respeito à iminência de se colher os frutos da seara do Senhor, o Mestre faz alusão a um ditado popular que emprega dois indivíduos muito bem conhecidos entre os ouvintes (BARCLAY, 1984). Analisando esta primeira ocorrência de *allos* para “outro”, deve-se comparar o “semeador” com o “ceifeiro” e verificar se são da mesma espécie, ou tipo. Não obstante a proposital diferenciação entre funções dos indivíduos – algo que, nesse caso, dá sentido à frase – Jesus se refere indubitavelmente a dois seres humanos. É lógico e evidente que partilham da mesma natureza, ou espécie.

Nesse mesmo pensamento, ainda dentro do evangelho, encontra-se a seguinte afirmação: “Ainda tenho *outras* ovelhas, não deste aprisco; a mim me convém conduzi-las; [...]”. (Jo 10.16. Grifo nosso). Claramente, o Senhor faz uma alusão à costumeira profissão de pastor de ovelhas para afirmar que Ele é o “Bom Pastor” (Jo 10.11). Em sua aplicação, seus servos são as ovelhas por Ele guiadas. Outras ovelhas, porém, estão longe do rebanho. Finalizando a declaração, o Mestre se propõe a resgatar estas ovelhas para que elas também sejam conduzidas por Seus ensinamentos. Não há dúvidas de que o termo “outro” está relacionado a dois elementos: ovelhas (da casa de Israel) e ovelhas (dos povos gentios). Ambos os grupos representados pela mesma espécie de animal – ovelha.

É possível encontrar um considerável número de textos que possuem esta mesma estrutura (João 4.38; 5.7; 6.22; 6.23; 7.12; 7.41; 9.9; 9.16). Observam-se igualmente, dentro da literatura apocalíptica, passagens construídas da mesma maneira. Por exemplo, numa das suas visões, o apóstolo revela: “E saiu outro cavalo [...]” (Ap 6.4). Nesta passagem, João faz menção de um “outro cavalo” num contexto em que já havia sido citado um animal do mesmo tipo. Mais uma vez, o autor fala de elementos que possuem características diferentes, representações distintas, mas que não deixam de possuir semelhante espécie. Este raciocínio se repete em muitas outras passagens da Revelação,

principalmente quando trata dos constantes anjos e mensageiros que aparecem nas visões e o apóstolo repete várias vezes: “Viu-se outro anjo”, ou algo semelhante. É possível relacionar trechos como: Apocalipse 7.2; 8.3; 10.1; 14.6; 14.8; 14.9; 14.15; 14.17; 14.18; 18.1; entre outras. Nestes e em outros muitos versos, percebe-se nitidamente o uso do termo versado como “outro” para pessoas, objetos, lugares, animais, atividades, enfim, elementos, todos de mesma espécie ou natureza.

A dificuldade de se contextualizar este conceito reside no fato de existirem na Língua Portuguesa, palavras e expressões semelhantes em significado para exprimir a ideia de “outro”, tais como: *distinto, diverso, seguinte, posterior, imediato, diferente, algo que não é o mesmo, mais um, ulterior*, etc. Todos estes vocábulos e expressões significam, indistintamente, “outro”, sem necessariamente figurar se é outro de mesma espécie ou não. Se João escreveu utilizando *allos* de maneira consciente, intencional, é difícil afirmar. No entanto, outro grupo de passagens pode ainda aguçar um pouco a curiosidade diante desse assunto.

O evangelista relata uma ocasião em que os líderes judaicos, dada a sua incredulidade, começaram a rejeitar abertamente as declarações de Jesus. Segundo eles, o rabi deveria ter alguém que testemunhasse a favor de suas afirmações para que elas fossem creditadas. Diante desta exigência, o Mestre respondeu: “*Outro* é o que testifica a meu respeito, e sei que é verdadeiro o testemunho que ele dá de mim” (Jo 5.32. Grifo nosso). Uma interessante observação a se fazer relativamente a este trecho é a sua semelhança com o verso analisado neste trabalho. Jesus se refere a “outro” como alguém que testifica de suas prerrogativas. Quem é, então, este outro? Grandes comentaristas, como Wycliffe, Boor, Matthew Henry, asseguram que esta Testemunha a quem Jesus invoca é Deus Pai. Da mesma maneira como Cristo se refere ao Consolador por meio de *allos*, o que sugere, segundo a tradicional interpretação, a semelhança entre Suas naturezas, aqui Jesus faz alusão ao Pai usando *allos*. Será este mais um argumento em favor da usual formulação deste conceito? Tem sentido servir-se deste texto como uma evidência determinante para se advogar a deidade do *Paracletos*? Alguns problemas impedem esta abordagem (WYCLIFFE, 1962; BOOR, 2002; HENRY, 1706).

Primeiramente, a quantidade de textos contendo esta estrutura é, estatisticamente, insuficiente. No meio de cinquenta versículos em que o termo *allos* é versado por João, apenas um – com exceção do trecho analisado nesta pesquisa – possui a ideia de Cristo se referindo a um Componente da Trindade como, possivelmente, partilhando de Sua natureza. Isso torna inviável a conclusão da divindade do Consolador – baseado unicamente neste argumento – visto que faltam dados para serem coletados, destrinchados e interpretados quanto à frequência para, assim, se estabelecer uma lei que os rege.

Em segundo lugar, a falta de clareza por parte do autor na utilização do termo. Muitos dos versículos analisados não possuem uma indicação precisa da intenção do apóstolo no emprego da expressão. Parece que João não aplica muita diligência na escolha do vocábulo. Pelo contrário, ele utiliza *allos* de maneira tão corriqueira que, aparentemente, não há nada de especial na palavra. Geralmente, nas Escrituras, um termo muito especial, ou decisivo, para uma ideia é utilizado quase que estritamente para apontar esta ideia. Um exemplo é a palavra *Paracletos* que aparece poucas vezes na Bíblia, e quase sempre para evocar o mesmo raciocínio. Esse não é o caso de *allos*.

Por último, como já foi mencionado, a dificuldade de associação na tradução para idiomas que não possuem essa suposta diferenciação entre palavras que expressem o sentido de “outro”. Na mente do leitor falante de uma língua com estas características, torna-se quase que impossível fazer uma associação direta à hipotética significação de *allos* em seu idioma nativo. O que dificulta o entendimento desta construção linguística.

CONCLUSÃO

Após toda esta pesquisa, algumas perguntas foram respondidas, outras não. Os autores não chegam a um consenso em relação ao tema. Uns apoiam, outros a contestam, e a maioria sequer cita a problemática. Isso limitou a conclusão do trabalho unicamente ao contexto das citações de João dentro de sua produção literária. Ainda assim, é preciso ponderar alguns fatos.

Embora o estudo até aqui realizado tenha sido feito a partir de todas as aparições do termo grego *allos*, alguns fatores, conforme já visto, dificultam a conclusão. Os textos bíblicos em que João emprega o vocábulo são cinquenta. Todos eles foram analisados em seu contexto, o que resulta num fechamento parcial da questão. Na grande maioria das passagens o discípulo amado parece apoiar a argumentação tradicional, em outras, porém, ele parece não se importar com a ideia.

O fato de João, aparentemente, não utilizar *allos* como “outro de espécie diferente” – o que contradiria a opinião adventista e de outras correntes trinitárias – significa uma comprovação da teoria tradicional? Se não, isso nega a divindade do Espírito Santo?

Bem, a interpretação usual não pode ser abonada simplesmente pela não utilização do termo num sentido contrário. Algumas exigências, já citadas no fim da terceira seção, deveriam ser satisfeitas, o que não acontece. Então, se isso ocorre, a doutrina da igualdade natural entre Jesus e o Consolador é negada? Absolutamente não! Como já foi abordado neste artigo, existe um número significativo de textos que apontam claramente a divindade e a personalidade do Espírito Santo. Se a única indicação fosse a de João 14.16, haveria um insolúvel problema para se amparar este preceito.

Como método de dissolução desse impasse se poderia sugerir um estudo exaustivo da etimologia da palavra. Esta possível solução desfaria todas as dúvidas? Dificilmente.

Não se deve atribuir significado a uma palavra meramente por seu sentido etimológico e lexical. Afinal de contas, o que, determina este significado, em primeiro plano, é o contexto em que ela está inserida. Isso sem levar em conta o fato de as palavras se transformarem e mudarem de sentido com o passar dos anos (PIRES, 2009).

Sendo que a teoria, até o momento, não está comprovada, qual deveria ser a utilização deste versículo na defesa da divindade do *Paracletos* e a posição da igreja em relação ao assunto? As verdades bíblicas devem ser apresentadas com clareza e competência. As pessoas se impressionavam com a maneira de Jesus pregar, pois seus ensinamentos não eram como o dos fariseus e escribas, mas Ele pregava “como tendo autoridade” (Mt 7.29).

Logo, se não existe uma base sólida para a utilização desta abordagem, não existe autoridade,

portanto, ela não deveria ser empregada como fator determinante. Sua aplicação **junto a outros textos** poderia ser de bom proveito, mas usar esta interpretação como ponto conclusivo torna a argumentação pobre e insuficiente.

REFERÊNCIAS

BARCLAY, W. **El Nuevo Testamento**. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora, 1984

BERNARD, J. H.: McNeile, Alan Hugh (Hrsg.): **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John**. New York: C. Scribner' Sons, 1929

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BOOR, Werner. **Comentário Esperança: Evangelho de João**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

BROWN, E. Raymond. **The Anchor Bible: The Gospel According to John**. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1986.

CANALE, Fernando. **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

CARSON, D. A.: **The Gospel According to John**. Leicester, England; Grand Rapids, Mich.: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans, 1991.

CHAMPLIN, N. Russel. **O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo**. São Paulo: Milenium, 1985.

CLARKE, Adam: **Clarke's Commentary: John**. Electronic ed. Albany, OR: Ages Software, 1999

CRESS, James. et al. **Nisto Cremos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

CRISTIANINI, Arnaldo. **Radiografia do Jeovismo**. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1975.

GINGRICH, F. Wilbur. **Léxico do Novo Testamento: Grego – Português**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GULLEY, Norman. **Systematic Theology, God as Trinity**. Barrien Spring, Michigan: Andrews University Press, 2011.

HENRY, Matthew. **Matthew Henry's commentary: on the whole bible**. London and Edinburgh: Fleming H, 1706.

LENSKI, R. C. H. **Interpretation of St. John Gospel**. Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1959.

LEVISON, R. John. **The New Interpreter's Dictionary of The Bible**. Nashville: Abingdon Press, 2007.

MILLARD, Erickson. **Introdução à Teologia Sistemática**. São Paulo: Editora Vida Nova, 1992.

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

NETO, Azevedo Joaquim; COSTA, S. S. Isael. **Léxico Analítico do Grego do Novo Testamento**. Cachoeira: CePLIB, 2010.

NICHOL, Francis D.: **The Seventh-day Adventist Bible Commentary: The Holy Bible With Exegetical and Expository Comment**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1978.

PEREIRA, G. Maurício. **Artigos Científicos: Como redigir, publicar e avaliar**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2012.

PIRES, F. M. Luis. **Controle Judicial da Discricionariedade Administrativa**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

RAMOS, José Carlos. **Revista Parousia**. São Paulo: UNASPRESS, 2005.

REID, W. George. **Compreendendo as Escrituras**. São Paulo: UNASPRESS, 2007.

ROBERTSON, Archibald Thomas. **Word Picture in the New Testament**. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1960.

RODOR, Amin. O Espírito-Parakléto no quarto Evangelho. **Revista Parousia**. São Paulo: UNASPRESS, 2005.

RYRIE, C. Charles. **Teologia Básica, ao alcance de todos**. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2000.

SMAIL, Tom. **A Pessoa do Espírito Santo**. São Paulo: Loyola, 1994.

Stern, David H.: **Jewish New Testament Commentary: A Companion Volume to the Jewish New Testament**. Electronic ed. Clarksville: Jewish New Testament Publications, 1996.

WICLIFFE, J. **Wycliffe Bible Commentary**. Chicago: Moody Press, 1962.

DUAS, TRÊS OU QUATRO: QUANTAS CARTAS PAULO ESCREVEU AOS CORÍNTIOS?

José Luiz Florêncio Souza¹
Adenilton Tavares Aguiar²

RESUMO

O presente trabalho visa a realizar uma revisão de literatura que discute os pensamentos e argumentos defendidos por vários autores acerca da quantidade de cartas aos Coríntios escritas pelo apóstolo Paulo, haja vista existirem várias opiniões acerca da quantas cartas ele teria escrito a essa igreja, se duas, três ou quatro, ou mesmo, se alguma delas se perdeu. A estrutura segue com um breve comentário sobre os pseudepígrafos que foram atribuídos ao autor, como também uma análise das opiniões de vários teólogos, os quais creem em duas, três e até quatro epístolas aos Coríntios. Finalmente, depois das declarações acerca da quantidade dessas cartas pelos pesquisadores e teólogos, faz-se necessário destacar que fica evidente a existência de mais de uma epístola atribuída a essa igreja, das quais se perderam.

PALAVRAS-CHAVE: EPÍSTOLAS. IGREJA DE CORINTO. PAULO

ABSTRACT

The present study aims to conduct a literature review that discusses the thoughts and arguments used by various authors regarding the amount of the Corinthian letters written by the Apostle Paul, considering there are several opinions about how many letters to this church are two, three or four or if any of them is lost. The structure follows with a brief comment on the Pseudepigrapha which were attributed to the author, as well as an analysis of the opinions of various theologians, of whom believe in two, three and even four epistles to the Corinthians. Finally, after the statements about the amount of these letters by researchers and theologians, it is necessary to emphasize that it is evident the existence of more than one epistle attributed to this church, which was lost.

KEYWORDS: EPISTLES. CORINTHIANCHURCH. PAUL

1 *Aluno do 8º período do curso de Bacharel em Teologia do SALT-IAENE. Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/ Instituto Adventista de Ensino do Nordeste, Pós-graduando em Gestão Social na Faculdade Adventista da Bahia.

2 **Mestre em Teologia; Professor de Novo Testamento; Coordenador do Núcleo de Extensão; Editor da Revista Hermenêutica SALT/IAENE.

INTRODUÇÃO

A escrita de cartas era usada como um meio de comunicação no mundo antigo, tendo sua maior relevância durante a Pax Roman, conjecturado como um longo período de relativa paz do Império Romano entre os anos 27 A.C. a 180 A.D. Dada a sua importância, eram usadas para dar informações oficiais, comerciais, particulares e até propagandas, também conhecidas como cartas abertas e anúncios públicos, com o intuito de informar ao público em geral, a cerca de itens dignos de nota. O apóstolo Paulo usa a palavra grega *προεγράφη*³(proeγράφh) em Gálatas (3.1), termo usado para proclamar a todos da morte de Jesus Cristo. É como se ele dissesse: “eu os apresentei a Jesus como em um *outdoor*, muito claramente”; é peculiar de Paulo usar o exagero em suas epístolas.

O apóstolo chegou à cidade de Corinto aproximadamente no outono de 50 d.C.⁴, onde se dá início a relação dele com os moradores e a cidade, e sua inserção com as cartas e a igreja; o apóstolo permaneceu naquela cidade, durante 18 meses de acordo com Atos (18.11). Corinto era uma cidade portuária rica e famosa, orgulho do mundo Grego, situada na península do Peloponeso, com dois importantes portos *Lequeue* e *Cencrêia*. Assim, por usufruir de uma localização privilegiada, tinha um comércio muito deslumbrante, atraindo pessoas de todas as raças e religiões, que vinham à procura de trabalho, conforto e prazer (KISTEMAKER, 2004).

Desse modo, Corinto tinha uma população de aproximadamente 400 a 500 mil habitantes, tinha uma religião politeísta, tendo como uma das divindades, a deusa *Afrodite*⁵. Também era uma cidade com sérios problemas morais, principalmente, em relação à sexualidade, e é nesse contexto que Paulo começa sua jornada missionária e literária, através das correspondências aos Coríntios. Ao chegar à cidade, Paulo teve medo, registrado em Atos (18.5-9), provavelmente pelas coisas que viu, pois parecia ser difícil pregar o evangelho para um povo tão insensível. Por isso, pensou em desistir de sua lida, mas Deus interveio, aparecendo a ele numa visão à noite, dizendo: “não temas” (v. 9), Paulo se encorajou e foi bem sucedido em sua pregação.

É nesse contexto que Paulo escreve as cartas aos coríntios em nosso Cânon do Novo Testamento.

3 Verbo indicativo aoristo passivo 3ª pessoa do singular, *προγράφω* (Proclamar, advertir).

4 Na antiga Delfos, apareceu uma missiva do imperador Cláudio na qual se deduz que Lúcio Junio Gálio esteve em Corinto do ano 51 a 52 d.C. (veja Inscrição de Gálio). Gálio, como procônsul da Acaia, teria chegado a Corinto em julho de 51 d.C. Sabemos que o apóstolo Paulo compareceu perante Gálio. Tudo isto parece confirmar a primavera de 52 d.C. como a conclusão dos 18 meses de permanência de Paulo na cidade. O apóstolo teria chegado a Corinto no começo de 50 d.C. Outra referência adicional é encontrada na declaração de chegada de Paulo a Corinto. Paulo encontrou-se com “um certo judeu por nome Áquila, um nativo de Ponto (província romana), que pouco antes tinha chegado da Itália, e Priscila, a esposa dele, por causa do facto que Cláudio tinha ordenado que todos os judeus partissem de Roma. De acordo com o historiador Paulo Orósio, do século V, esta ordem de expulsão ocorreu no 9.º ano do imperador Cláudio, isto é, no ano de 49 d.C. No fim da terceira viagem missionária de Paulo, ao chegar a Jerusalém, o apóstolo foi detido. Compareceu perante o Sumo Sacerdote Ananias, filho de Nadebeu (47 a 59 d.C.), e do Sinédrio. Ele foi levado para Cesareia e lá permaneceu em custódia durante dois anos, até que António Félix (52 a 59 d.C.) foi substituído por Pórcio Festo (59 a 62 d.C.) como governador da Judeia.¹² A data da chegada de Festo e da partida subsequente de Paulo para Roma teria sido no outono de 59 d.C.

5 Sobre o isto, havia uma colina chamada Acrópolis, e sobre ela estava o grande templo de Afrodite, a deusa do amor. A ele pertenciam mil sacerdotisas que eram prostitutas sagradas, e que ao entardecer desciam do Acrópolis e se ofereciam nas ruas de Corinto, até que surgiu um provérbio grego: “Nem todos os homens podem custear uma viagem a Corinto.”

Sendo assim, existem duas epístolas à referida igreja, entretanto, não há consenso sobre a quantidade de cartas que o apóstolo escreveu: se duas, três ou quatro, principalmente em relação à última e penúltima, como por exemplo: 1 Coríntios (5.9) diz: “já por carta vos escrevi”; 2 Coríntios (2.4) “escrevi aquela carta com aflição e angustia”; 2 Coríntios (7.8), “não estou arrependido por ter-lhes enviado aquela carta”. Por ocasião desses textos bíblicos e também muitos autores conceituados indicarem a existência de mais de duas cartas aos coríntios, faz-se necessário uma análise criteriosa, para esclarecimentos de tal assunto, por haver muitas opiniões diferentes no meio acadêmico. Através desse estudo, apontam-se alguns aspectos positivos, dentre eles, a contribuição para outros estudos sobre o tema, o conhecimento histórico, contextual e crítico de outros pesquisadores, a fim de estabelecer uma visão esclarecedora da quantidade e veracidade das cartas escritas pelo Apóstolo Paulo aos coríntios, bem como, o motivo pelo qual alguns acreditam em mais de duas epístolas escritas à supracitada igreja.

Durante os séculos II e III começaram a surgir os chamados *pseudepígrafos*⁶ atribuídos a vários autores bíblicos, dentre eles o apóstolo Paulo, são eles: *Atos de Paulo*, que o apresentam como tendo uma pequena estatura e nariz achatado; *Apocalipse de Paulo*; as seis cartas de Paulo a *Sêneca*⁷; uma carta aos *Coríntios*, encontrada numa bíblia Armênia do século IV; e a Carta aos laodicenses, com várias frases paulinas sem coerência e objetivos claros (GEISLER, 2006). Em 2 Tessalonicenses (2.2), observa-se que o apóstolo alerta a essa igreja, sobre “algumas dessas cartas que já circulavam e que eram atribuídas a ele”, e conforme comenta Maurice (1987, p. 60), para os cristãos, esses livros somente têm um valor histórico, haja vista, os seus conteúdos são de natureza herética, gnósticos, docéticos e ascéticos.

Existiam naquela época, alguns movimentos que culminavam com heresias, eram eles: os *gnósticos*, com a sua filosófica arrogavam para si conhecimento especial dos mistérios divinos, ensinando que a matéria era má e negavam a encarnação de Cristo; os *docetas*, diziam que Cristo era Divino, todavia, negavam sua humanidade; já os *monofisistas* ascéticos traziam uma doutrina de que Cristo tinha uma única natureza, onde se fundiram o divino com o humano. Sobre isso, Geisler; Nix (2006, p. 119) escreveram em relação aos livros falsos:

[...] tais livros revelavam desmedida fantasia religiosa. Evidenciavam uma curiosidade incurável para descobrir mistérios não revelados nos livros canônicos (e.g., acerca da infância de Jesus), e exibem uma tendência doentia, mórbida de dar apoio a idiosincrasias doutrinárias, mediante fraudes aparentemente piedosas. Haveria, talvez, um resquício de verdade por dentro das fantasias apresentadas, todavia, os *pseudepígrafos* precisam ser totalmente ‘demitizados’, a fim de que se descubra essa verdade.

Dessa forma, foi dentre essas seitas que Paulo e outros apóstolos escreveram à igreja primitiva. Agora falando da epístola aos laodicenses, mencionada em Colossenses (4.15-16), o apóstolo orienta a igreja de colossos em ler a carta endereçada a eles mesmos, e depois ler a de Laodiceia, nos dando a entender que Paulo escrevera a essa igreja uma epístola. Era um costume entre as igrejas ter esse

6 **Pseudepigrafia** (do grego ψευδεπιγραφία) é o estudo dos *pseudepígrafos* ou *pseudo-epígrafos*, que são textos antigos, aos quais se atribue falsa autoria.

7 Lucius Annaeus Sêneca foi um importante escritor e filósofo da época do Império Romano. Nasceu na cidade de Córdoba (província romana da Hispânia) em 4 a.C. Sêneca faleceu na cidade de Roma no ano de 65 d.C.

intercâmbio de cartas, pois isso fazia com que as orientações de ambas ajudassem no crescimento mútuo. Segundo 1 Tessalonicenses (5.27) e Filemom (2), essas cartas deveriam ser lidas em público durante o culto em cada igreja. Alguns creem que essa carta aos laodicenses é Efésios, mas, de acordo com Martin (2006, p. 149), “nenhuma composição paulina parece ajustar-se à referida conclusão, pois é inevitável que haja se perdido, talvez no terremoto do *vale do Lico*⁸.” Uma coisa é certa, não se trata da carta apócrifa do século IV, “por não apresentar peculiaridades doutrinárias, sendo tão inócua como uma obra falsificada” (GEISLER; NIX, 2006, p. 120).

Mencionando agora sobre a questão da quantidade de cartas aos coríntios em relação àqueles que creem em apenas duas correspondências, não foram encontradas referências que apoiassem essa ideia de duas cartas apenas, haja vista, todos os autores conceituados acreditarem em pelo menos, uma carta perdida. Dessa forma, não foi explorado o conceito de duas cartas, e sim os que creem que existem ou existiram pelo menos três ou quatro correspondências.

A CARTA AOS CORÍNTIOS EM TRÊS CORRESPONDÊNCIAS

Paulo viajou de Atenas para Corinto, e quando lá chegou ele diz que foi “em fraqueza, temor e grande tremor” (1 Coríntios 2.3), pois sabia que essa cidade lhe traria muitos problemas, assim como foi em Atenas. No entanto, o apóstolo ali conheceu um casal chamado Áquila e Priscila, cristãos judeus vindos de Roma, que tinham uma fábrica de tendas ou barracas. Consequentemente, Paulo residiu e trabalhou com eles nesse ofício, e nesse período, deixou ali uma igreja forte com muitos conversos. Ao deixar a cidade de Corinto, onde residiu durante dezoito meses (Atos 18.11), viajou para a cidade de Éfeso. Acredita-se que na primavera de 52 d.C., juntamente com o casal de amigos, de lá parte para Jerusalém onde deveria estar para Festa do Pentecoste de acordo com Atos (18.21), e depois para Cenecria, Antioquia da Síria e posteriormente à Éfeso, novamente. De Éfeso, Paulo recebe notícias orais de como andava a igreja de Corinto, provenientes da casa de Cloe⁹, acerca das: desavenças entre os membros da igreja (1 Coríntios 1.11); do surgimento da “escola de Apolo¹⁰” e da escola rival que invocava seu próprio nome como patrono; e ainda dos que apoiavam Pedro, surgindo assim, uma rivalidade entre esses três grupos por parte dos membros de Corinto. Nesse episódio, Pedro é chamado por Paulo de Cefas (1 Coríntios 1.12), por isso, alguns creem que Pedro fez alguma visita à igreja de Corinto depois do ano 50 d.C. Existe ainda outra referência ao nome Pedro em 1 Coríntios (9.5), mostrando que os cristãos daquela cidade tinham certo interesse nele (BRUCE, 2008).

As notícias da igreja chegaram ao conhecimento de Paulo pelos da família de Cloe e logo

8 Na época do apóstolo Paulo, era a cidade menos importante da área. Registram os historiadores que ela havia sido devastada por um terremoto em 61 d.C. e, diferentemente das cidades vizinhas de Laodiceia (cerca de dezesseis quilômetros a oeste), e Hierápolis (cerca de vinte e cinco quilômetros), Colossos jamais foi reconstruída.

9 Ela provavelmente era cristã e enviou um de seus escravos ou empregados para falar com Paulo. Certamente havia muitas mulheres ricas no Império Romano que tinham seus negócios e seus próprios empregados. Nada é conhecido sobre a própria Cloe (GARDNER, 2012, p. 114).

10 Apolo era um Judeu de Alexandria no Egito, mas que conhecia apenas o batismo de João, entretanto, Áquila e Priscila os ensinaram acerca de coisas que ainda não aprendera, (Atos 18.26). Era um homem estudado ou culto no Grego clássico e poderoso nas Escrituras. Paulo faz boas referências a ele em 1 Coríntios 3.5 e 16.12.

depois por três membros da igreja: Estéfanos, Fortunato e Acaico”¹¹. Esses últimos, através de uma correspondência, que encontra-se a partir de 1 Coríntios (7.1), onde Paulo começa a responder uma série de questionamentos concernentes a assuntos que eles levantaram. O primeiro diz respeito ao casamento e temas correlatos, (1 Coríntios 7.1-40); o segundo, sobre a comida sacrificada a ídolos que vai dos capítulos 8 a 11.1; já os três problemas seguintes tratam-se do relacionamento entre os homens e as mulheres cobrirem a cabeça (11.2-16); depois os abusos na ceia do Senhor (11.17-34); o terceiro enfoca a questão da distribuição e o exercício dos dons espirituais que vai dos capítulos 12 a 14.40, a importância e continuidade do amor no 13, o dever de ser inteligível na igreja (14.1-25), a devida ordem das reuniões de culto no que diz respeito aos dons (14.26-40). E nos demais capítulos, ele trata de alguns assuntos tais como: teologia acerca de Jesus Cristo e da ressurreição dos mortos, da coleta, ida de Apolo, e termina a epístola com algumas exortações e saudações finais (MOO; MORRIS, 2008). É nesse contexto que Paulo escreve a chamada carta de 1 Coríntios.

Nesse panorama, um dos problemas que a igreja enfrentava era a imoralidade sexual, logo em 1 Coríntios (5.9). Paulo faz uma observação que por carta já havia orientado acerca de não envolverem-se com os imorais, nos dando ainda a entender que já escrevera uma carta a essa igreja que é conhecida como “carta anterior”, objeto de muitas discussões e teorias especulativas. Nessa carta, Paulo escreveu que os cristãos não deveriam se associar às pessoas imorais, porém, a igreja interpretou mal as palavras do apóstolo, pois foi entendida por eles como um sentido de indiferença com as considerações morais ou desgosto pela disciplina moral e espiritual.

É desse fato que começa um grande debate, e onde surge a pergunta: onde está essa carta? Para alguns, ela encontra-se em 2 Coríntios (6.14 a 7.1), por se relacionar com essa ideia de não se envolver com os imorais, assunto da carta anterior, e por serem desligados dos capítulos (6.1-13; 7.2-19), como uma quebra da linha de argumento na passagem, introduza abruptamente um assunto novo e 2 Coríntios (6.13) e continua normalmente em (7.2); concluíram assim, ser parte dessa carta perdida (HALE, 2001).

Em resposta a essas questões, outros autores são contrários a tais hipóteses, como por exemplo, o pesquisador e escritor Lopes (2011, p.15-16), respondendo a questão levantada anteriormente, diz:

Todavia, não há qualquer evidência textual para a hipótese mencionada. Em todos os manuscritos existentes de 2 Coríntios no texto de 6.14–7.1, o suposto fragmento da carta perdida está presente. Não há nenhuma versão conhecida de 2 Coríntios que tenha circulado sem essa parte, o que torna a hipótese da interpolação improvável. Além disso, essa parte se encaixa perfeitamente no contexto, pois Paulo está exortando os coríntios a não ter comunhão alguma com os falsos mestres que estavam se infiltrando na comunidade. E por último, a carta perdida tratava dos imorais, enquanto aqui em 2 Coríntios Paulo trata dos incrédulos (cf. 2Co 6.14).

11 Estéfanos era um cristão bem conhecido na igreja de Corinto; ele e sua casa foram os primeiros convertidos na província de Acaia, (1 Coríntios 16.15). Devoto servidor do próximo, ele foi batizado por Paulo; Fortunato - no latim seu nome significa abençoado, não se sabe nada sobre ele; provavelmente era um escravo da família de um certo L. Mummius, da Acaia romana (v.15).

Uma coisa é certa, o conteúdo total dessa carta nunca será conhecido, apesar de muitos estudiosos tentarem integrar essa carta perdida nos textos acima citados. De acordo com Tenney (2008, p. 305), “essa hipótese apoia-se unicamente em uma impressão subjetiva, e, por muito plausível que pareça, não há provas externas suficientes em que se alicerce”. É possível chamar a carta anterior de “Coríntios A (carta perdida)” de acordo com Bruce, (2008, p. 258), e nossa 1 Coríntios, para certos propósitos ser chamada de “Coríntios B” (1 Coríntios de nossa Bíblia).

Desse modo, a nossa 1 Coríntios foi composta perto do fim de sua estadia em Éfeso, onde permaneceu até a Festa do Pentecoste¹² em Jerusalém, e isso pelo fato de seu trabalho estar sendo bem sucedido (1 Coríntios 16.8), onde trabalhou na coleta de donativos para os pobres daquela cidade. Entretanto, ainda pensava em retornar à Palestina em breve. Haja vista desses fortes indícios, observamos que Paulo escreveu 1 Coríntios no Inverno de 55, isso no auge de seu ministério em Éfeso (TENNEY, 2008). Em sua epístola de 1 Coríntios, Paulo está muito preocupado com a falta de unidade da igreja, esperava que eles ficassem “firmes e irrepreensíveis no dia do Senhor” (1 Coríntios 1.8), todavia seu orgulho e desunião estavam afetando a todos, inclusive os mais fracos dos quais o apóstolo indaga que poderiam ser levados à idolatria e assim, serem destruídos (1 Coríntios 8.10-12). Sendo assim, Paulo envia Timóteo como portador da 1 Coríntios, com o propósito de tentar resolver aqueles conflitos através dessa carta. Falando da ida de seu colaborador, ele diz: “tomem providências para que ele não tenha nada que temer enquanto estiver com vocês, pois ele trabalha na obra do Senhor, assim como eu” (1 Coríntios 16.10). Entretanto, essa preocupação já havia se tornado uma realidade, pois ele encontrou uma igreja fortemente contrária a Paulo, e retorna a Éfeso com as notícias que perturbaram o apóstolo. Assim, Timóteo parece que não teve êxito em sua missão, então, por se tratar de uma situação muito grave, o apóstolo resolve visitá-los imediatamente, (2 Coríntios 2.1). (THIELMAM, 2007, p.385-386).

A CARTA AOS CORÍNTIOS EM QUATRO CORRESPONDÊNCIAS

Essa outra epístola transmite de forma exemplar os sentimentos mais íntimos de Paulo, seu ministério e sobre seu relacionamento com as igrejas da época, as quais fundara e nutrira. Assim, como citado anteriormente, ele faz uma urgente visita aos Coríntios, que parece ser mui dolorosa por conta das divergências entre Paulo e os crentes ali. Percebe-se que essa visita não é registrada no Livro de Atos, entretanto, pode-se claramente observar em 2 Coríntios (12.14 e 13.1-2), onde ele se refere a essa visita, haja vista, afirmar que iria ter com eles pela terceira vez. Retoma-se essa hipótese de que essa visita dolorosa de Paulo é a segunda à referida igreja, com a afirmação dele em 2 Coríntios (2.1), “Isto deliberei por mim mesmo: não voltar a encontrar-me convosco em tristeza”(GUNDRY, 2008, p. 467). Chegando a Corinto ele encontra uma forte resistência de um cristão cujo nome não é revelado, (2 Coríntios (2.5-11; 7.1). Ali, foi humilhado e rejeitado, passou por uma aflição terrível,

12 Pentecostes ou Festa das Semanas (Lv 23.15 a 22): Parece haver uma ligação desta festa com as anteriores, como sendo uma continuação (v. 15 e 16). Essa festa comemorava o fim da colheita, uma espécie de segunda festa das primícias. O Pentecostes cumpriu-se cronologicamente em tempo exato (Atos 2.1) e com a descida do Espírito Santo, os seguidores de Deus entregaram “quase três mil pessoas” (Atos 2.41) como frutos da grande colheita desde a morte e ressurreição de Jesus.

sem ser bem sucedido em sua missão, pensou em retornar outra vez com a esperança de vê-los dispostos a correção, no entanto, muda seus planos e volta para Éfeso achando ser mais sábio poupar aos Coríntios, e ele mesmo com outra visita tão dolorosa (THIELMEN, 2007).

De volta a Éfeso com o coração sofrido, cheio de angústia, o apóstolo escreve outra carta muito emotiva “em meio a muitas lágrimas” (2 Coríntios 2.4). Assim, sabedor de que a carta levada por Timóteo (I Coríntios) não fez efeito, nem tão pouco a sua visita dolorosa, então escreve mais uma epístola chamada de: carta severa, carta triste, e ainda, carta das lágrimas de um teor muito forte. Nesse contexto, também existe uma controvérsia sobre a existência dessa carta no Cânon do Novo Testamento, se ela se perdeu ou talvez tenha sido preservada na própria 2 Coríntios.

Sendo assim, alguns creem que parte dessa carta está preservada em 2 Coríntios (6.14—7.1), por haver alguma semelhança com o capítulo (5.9-13), e por haver uma quebra de pensamento nos capítulos de 2 Coríntios (6.13), que é retomado no capítulo (7.2). Todavia, essa é uma carta ocasional, ou seja, escrita em tempos diferentes, e apesar de 2 Coríntios (5.9-13) ser semelhante, não é igual; pois nessa digressão, Paulo tinham dois grupos de pessoas em mente, um para cada situação, pois um fala acerca da imoralidade dos membros da igreja e o outro dos descrentes. Portanto, os capítulos acima citados fazem parte do original (HALE, 2001). De acordo com GUNDRY (2008, p. 470) “no fim do ano 56 d.C. o apóstolo escreveu a chamada “carta severa” relatada em 2 Coríntios (2.4 e 7.8, 12). O assunto dela é um pedido aos coríntios que disciplinem o principal oponente dele na igreja”.

Agora entraremos em um ponto de maior divergência entre vários autores e comentaristas referente à “carta severa” estar contida em 2 Coríntios (10-13), ou parte dela. Segundo VANNI (2006, p. 52-53), essa carta pode estar contida em 2 Coríntios 10-13, conforme o texto abaixo:

A Segunda Carta aos Coríntios tem sido composta na sua unidade atual por um redator apenas sucessivo ao apóstolo. Ele reflete sobre a hipótese de que em 2 Coríntios 10-13 é onde talvez contenha a carta das lágrimas (2 Co 2.4; 7.8), ou uma parte dela. Talvez o escritor tivesse reunido errado, diferentes partes da carta, porque ele não era capaz de distinguir corretamente os rolos ou partes deles (pelo menos provável) quatro cartas no arquivo da comunidade de Corinto. Ou, intencionalmente e deliberadamente, fez isso para criar uma unidade permanente e visível.

Ainda existem outros pesquisadores e teólogos que participam dessa ideia, dentre esses, Adolf Hausrath¹³ numa publicação em 1870, e foi propagada por J. H. Kennedy em 1900 (BRUCE, 2008, p. 271). Essa afirmação é feita por se tratar de quatro capítulos com palavras fortes do apóstolo, mudando o tom em relação aos nove primeiros capítulos.

Desse modo, é possível observar pelo menos três argumentos para essa hipótese: 1) por haver uma mudança radical no tom de 2 Coríntios 9.15 e 10.1, pois os nove primeiros capítulos têm uma nota alegre, enquanto que os outros quatro, um fardo pesado; 2) que (10-13) é completado em (1-9), e

¹³ Foi um teólogo alemão, nascido em 1837 em Karlsruhe, educado nas universidades de Jena, Göttingen, Berlim e Heidelberg, onde tornou-se Privatdozent em 1861, professor extraordinário em 1867 e professor ordinário, em 1872. Foi discípulo da escola de Tübingen e um protestante influente, morreu em 2 de agosto de 1909 aos 72 anos em Heidelberg.

para mostrar isso, é sugerido os versos (10.6) antes de (2.9), (13.2) antes de (1.23) e (13.10) antes de (2.3), concluindo que os capítulos (10-13) foram escritos antes de (1-9), e se referem à mesma visita; 3) o uso da palavra “outra vez” em 2 Coríntios (3.1 e 5.12) indica que Paulo está pensando no que havia escrito anteriormente (HALE, 2001).

Nos argumentos acima citados, é possível analisar três respostas às hipóteses levantadas, estão elas: 1) Paulo defende sua autoridade apostólica em II Coríntios (1.17-18; 2.7) e ainda havia alguns contra a punição do ofensor (2.6), a falta de fidelidade de alguns (2.17; 4.2-5) e a necessidade de recomendar-se a alguns, sobretudo, nem todos haviam se reconciliado com Paulo; 2) ele escreve posteriormente na mesma carta em (10.6), que esperava uma obediência da parte de todos, em (1.23) ele fala o motivo da mudança em seus planos depois da visita dolorosa, (13.2) mostrando assim que Paulo poderia usar sua autoridade como apóstolo, mas esperava não fazê-la, isso, em relação a alguns desobedientes que eram uma minoria, em relação ao verso (2.3). Ao se referir a uma visita para o futuro, é possível supor ser um fragmento de uma carta perdida; 3) é observado que em ambas as seções (3.1 e 10.16), Paulo não vê necessidade de aceitar uma autorecomendação, como fizeram seus oponentes em Corinto, pois eles são a sua recomendação (3.2-3). Relativo ao envio da carta severa, o texto diz que Tito e outro irmão foram os emissários (2 Coríntios 12.18). Assim, Tito havia entregado aos coríntios a carta severa em 2 Coríntios (8.6, 16-19), e a presente carta, remonta-nos a uma mensagem anterior. Isso só poderia ter acontecido após o envio de (10-13), todavia, nos mostra claramente que os capítulos (10-13), não compreendem a carta anterior ou severa, pois Tito havia sido o seu portador, citado no verso acima (HALE, 2001).

Observa-se que nos capítulos de (1 a 9) há também uma autodefesa de ênfase expressada pelo apóstolo em 2 Coríntios (1.17-2.4; 2.17; 4.2-5 e 5.12-13), e os capítulos (10-13) em seu tom firme não exprime tristeza. Também não fala de um comportamento insultuoso do cabeça da oposição a Paulo, assunto da carta severa (GUNDRY, 2008).

Ainda existia na igreja de Corinto a presença de falsos missionários que eram coniventes com os pecados da congregação, o que deixou Paulo bastante aborrecido. Pois eles afirmavam também serem apóstolos, entretanto ele os chama de emissários de satanás em 2 Coríntios (11.14-15), e os ironiza como se fossem superiores a ele. Em 2 Coríntios (11.5; 12.11) parecem ter algumas práticas judaizantes (MARCHALL, 2007). É preciso deixar claro que o ofensor fazia ataques pessoais ao apóstolo, citado antes dos capítulos (10-13) e o grupo de falsos apóstolos depois desses capítulos. Assim, percebe-se que a carta severa foi eficaz, pois a igreja disciplinou o ofensor, no entanto, Paulo preocupou-se com a disciplina dada pela igreja a esse homem, e temeu que o mesmo ficasse abatido, triste e que satanás tirasse vantagem da situação, e por esse motivo, Paulo pede que a igreja o ame e o conforte (2 Coríntios 2.6-11).

Diante disso, Paulo e Tito concordaram em se encontrar em Trôade, entretanto, Tito não pôde estar lá no tempo marcado, então Paulo foi à rota por terra e retornou a Trôade, para encontrar Tito no trajeto, e ao encontrarem-se, o apóstolo recebeu de seu fiel companheiro, notícias animadoras da igreja de Corinto, e que a carta severa lhe havia surtido efeito. A divisão da igreja tinha causado

uma barreira na questão da coleta, por isso, Paulo escreve dois capítulos (8 e 9) para esclarecer esse assunto e motivá-los a doar. É possível que entre os capítulos (1-9 e 10-13) tenham sido escritos sem intervalo de tempo, isso pelo aparecimento dos falsos apóstolos, toda a epístola deve ter sido composta no ano 56 a.C., na segunda metade desse ano. Paulo, da Macedônia vai a Corinto onde passa o inverno com eles em 56/57, onde supervisionou a questão da coleta e escreveu aos Romanos (KISTEMAKER, 2004, p. 33).

Após escrever a “carta triste ou severa”, Paulo escreve a carta que temos hoje (2 Coríntios), conhecida como a carta da reconciliação, pelo fato de a igreja em sua maioria ter mudado de atitude. A seguir, está exposto o esboço da segunda epístola aos Coríntios, que tem como objetivo fazer a relação entre os textos apresentados e relacionar os assuntos de toda carta de 2 Coríntios, inclusive os capítulos (10-13) fonte de maior debate.

Esboço da epístola¹⁴

I. Tribulações e viagens recentes do apóstolo - 1.1-2.13

- a) Saudação (1.1-2)
- b) Deus conforta o Seu povo (1.3-11)
- c) Paulo nega que tenha sido volúvel (1.12-22)
- d) Razões pessoais de não ter visitado Corinto (1.23-2.4)
- e) O Apóstolo exorta ao perdão (2.5-13)

II. A natureza do ministério cristão - 2.14-6.10

- a) O Evangelho triunfa (2.14-3.6)
- b) A glória do Evangelho é maior e patente (3.7-4.6)
- c) Tesouro celestial em vasos de barro (4.7-18)
- d) A casa terrena e a celestial (5.1-10)
- e) O ministério da reconciliação (5.11-6.10)

III. Um apelo pessoal - 6.11-7.16

- a) O afeto seja mútuo (6.11-13)
- b) Exortação à separação (6.14-7.1)

¹⁴ Esse esboço foi elaborado pelo Prof. F. Davidson, MA, DD, (2000, p. 11-12).

c) Paulo regozija-se com o arrependimento deles (7.2-16)

IV. A coleta para os pobres da Judeia - 8.1-9.15

Tito tomará providências sobre ela (8.1-15)

Arranjos feitos para levantá-la (8.16-9.5)

Princípios da contribuição cristã (9.6-15)

V. Autoridade apostólica de Paulo - 10.1-13.10

a) Paulo defende-se de falsas acusações (10.1-18)

b) O caráter do ministério de Paulo (11.1-15)

c) A defesa de Paulo baseia-se em sua vida e obra (11.16-12.11)

d) O amor e o interesse do Apóstolo (12.12-21)

e) Última exortação (13.1-10)

VI. Conclusão - 13.11-13.

CONCLUSÃO

Depois de uma análise das cartas escritas por Paulo, dos conceitos e deduções de vários autores sobre a quantidade dessas cartas escritas pelo apóstolo, sugere-se que quatro cartas foram escritas à referida igreja. Foram feitas várias tentativas de reproduzir a carta perdida de 1 Coríntios (5.9), como já citada anteriormente, 2 Coríntios (6.14-7.1). Essa atitude traz muito mais problemas do que soluções, pois as interpolações ou reconstituições apresentadas são comuns a Paulo e é visto em outras partes na mesma carta, como por exemplo, os capítulos 4.19 e 16.3-9 de 1 Coríntios. Lembrando ainda que pode ter havido várias interrupções na escrita aos coríntios, muitas viagens, novos problemas, ainda um longo espaço de tempo entre uma escrita e outra. Por isso, há uma mudança de pensamento em certos trechos das epístolas. Com isso, conforma-se a integridade da primeira carta aos coríntios como sendo uma só correspondência (HALE, 2001, p. 228).

Já no caso da problemática dos capítulos de 2 Coríntios (10-13), acredita-se que foram escritos posteriormente aos capítulos (1-9), como se fosse uma carta distinta, por causa de alguns falsos apóstolos que tentaram colocar a igreja de Corinto contra Paulo. Essa ideia é apoiada por BRUCE

(2008, p. 267) “deduzimos unicamente de 2 Coríntios (10-13) que pode ter sido enviada a Corinto um pouco depois dos capítulos (1-9), e pode ser chamada de ‘Coríntios E’”. Sabe-se que é muito complicado definir algumas datas e eventos concernentes à escrita dessas cartas, porém, o livro de Atos é uma fonte de pesquisa para ajudar-nos nessas lacunas cronológicas existentes nas epístolas aos Coríntios. Apesar disso, fica evidente mais de duas composições feitas pelo apóstolo Paulo, e assim, como analisado e sugerido, quatro, sendo a 2 Coríntios escritas separadamente.

O mais importante não é saber quantas cartas Paulo escreveu aos Coríntios e sim tomar como exemplo seus conselhos e práticas no ministério, sabendo que a união com o mundo e seus prazeres acarretará em sofrimento para a igreja, família e principalmente, em nós mesmos.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BORNKAMM, Gunther. **Paulo: vida e obra**. Santo André, São Paulo, Academia Cristã, 2009.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto**. São Paulo: Editora Vida, 2000.

BRUCE, F. F. **Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia**. São Paulo, Shedd Publicações, 3ª impressão, 2008.

CARREZ, Maurice, **As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. São Paulo: Editora Paulus, 1987.

DAVID, Prior. **A mensagem de I Coríntios: a vida na igreja local**. São Paulo: ABU Editora, 2001.

DAVIDSON, F. **Novo Comentário da Bíblia**. São Paulo, 2ª impressão, editora Vida Nova, 2000.

Encyclopædia Britannica. Wikipédia. 1911. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Adolf_Hausrath> Acesso em 11 out. 2013, 15:16:10

RAVEM, Yuri. Sermões [S.l.]: Advir. 2004. Disponível em: <http://www.advir.com.br/sermoes/Sermao.asp>> Acesso em 11 out. 2013, 13:25:13

Patzia G. lição 05. 2006. Disponível em: <http://www.ebdareiabranca.com/EICristo/EICristoLicao01.htm>> Acesso em 10 out. 2013, 19:20:54

SUA PESQUISA. Biografias e Obras. [S.l.]: 2005. Disponível em: <http://www.suapesquisa.com/biografias/seneca.htm> > Acesso em 22 out. 2013, 19:55:50

GARDNER, Paul. Quem é quem na Bíblia Sagrada. São Paulo, Editora Vida, 16ª reimpressão, 2012.

GEISLER, Norman; NIX, William. **Introdução Bíblica: como a bíblia chegou até nós**. São Paulo: Editora Vida, 2006.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do Novo Testamento Grego: grego, português**. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo-SP, Vida Nova, 2007.

GUNDRY, H. Robert. **Panorama do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2008.

HALE, Broadus David. **Introdução ao Estudo do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Hagnus, 2001.

Wikipédia, Cronologia do Novo Testamento. [S.l.]: Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Anexo:Cronologia do_Novo_Testamento.htm](http://pt.wikipedia.org/wiki/Anexo:Cronologia_do_Novo_Testamento.htm) > Acesso em 22 out. 2013, 21:19:11

KISTEMAKER, Simon. Comentário do Novo Testamento: I Coríntios. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

KRUSE, Colin. **II Coríntios: introdução e comentário**. São Paulo, SP, Vida Nova, 1994.

LOPES, Augusto Nicodemus. **Uma igreja complicada**. Editora Cultura Cristã, São Paulo, 2011

MARTIN, P. Ralfh. **Colossenses e Filemom: introdução e comentário**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2006.

MORRIS, Leon. **I Coríntios: introdução e comentário**. São Paulo: Editora Vida Nova, 1986.

TENNEY, Merrill C. **O Novo Testamento: sua origem e análise**. São Paulo, Shedd Publicações, 2008.

VANNI, Ugo. **Las Cartas de Pablo**. 2ª reimpressão, Buenos Aires: editorial Claretiana, 2006.

