

REVISTA BATISTA PIONEIRA

Bíblia ▪ Teologia ▪ Prática

Volume 15
Número 1
Junho 2026

ISSN 2316-686X

REVISTA BATISTA PIONEIRA

Bíblia · Teologia · Prática

Vol. 15 · n. 1 · Junho | 2026

Missão

Promover o debate e a socialização do conhecimento bíblico e teológico na sua interlocução com a práxis.

**Faculdade Batista
Pioneira**

R454 Revista Batista Pioneira : Bíblia, teologia, prática /
Faculdade Batista Pioneira ; editor responsável Claiton André Kunz. –
v. 15, n. 01, jun. 2026. – Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2026. –
171 p.

Semestral
ISSN 2316-686X

1. Bíblia. 2. Teologia. 3. Prática. 4. Ministério. 5. Igreja. I. Faculdade
Batista Pioneira. II. Kunz, Claiton André. III. Título. IV. Título: Bíblia,
teologia, prática.

CDU : 2(05)

Aline Morales do Santos Theobald
CRB 10/1879

Site: revista.batistapioneira.edu.br

Os pontos de vista expostos nos artigos são de inteira responsabilidade de seus
autores, e não necessariamente refletem a opinião do editor ou da instituição.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional*

A revista está catalogada nos seguintes indexadores:



REVISTA BATISTA PIONEIRA

Bíblia • Teologia • Prática

DIRETOR GERAL E EDITOR RESPONSÁVEL

Dr. Claiton André Kunz

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Alan Doyle Myatt (Gordon-Conwell Theological Seminary/USA)

Dr. Antônio Renato Gusso (Faculdades Batista do Paraná)

Dr. Dimitrios Christidis (Aristotelian University of Thessaloniki/Grécia)

Dr. Helge Stadelmann (Freie Theologischen Hochschule/Alemanha)

Dr. Jaziel Guerreiro Martins (Faculdades Batista do Paraná)

Me. Luiz Alberto Teixeira Sayão (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Nicolau Reinhard (USP – Universidade de São Paulo)

Dr. Sam Williams (Southeastern Baptist Theological Seminary/USA)

Dr. Vilson Scholz (ULBRA – Consultor SBB)

COMISSÃO CONSULTIVA

Dr. Gerson Joni Fischer (Faculdades Batista do Paraná)

Dr. Josemar Valdir Modes (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Luciano Robson Peterlevitz (Fac. Teológica Batista de Campinas)

Dr^a Marivete Zanoni Kunz (Faculdade Batista Pioneira)

Dr^a Mônica Pinz Alves (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Rogel Esteves de Oliveira (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Vanderlei Alberto Schach (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Werner Wiese (Faculdade Luterana de Teologia)

REVISÃO

Juliana Scheibner Dellafavera e Claiton André Kunz

DIAGRAMAÇÃO E CAPA

Delize Gabriela Grando Balaniuk



LEMA

Vocação levada a sério.

VISÃO

Ser referência no Brasil pela qualidade no ensino teológico, tendo a Bíblia como Palavra de Deus.

MISSÃO

Formar teólogos capazes de aplicar o conhecimento para melhorar a qualidade de vida espiritual, política, econômica e social.

VALORES

*Bíblia como Palavra de Deus
Amor a Deus e ao próximo na prática
Cristo como único Senhor e Salvador
Teoria aliada à prática ministerial
Excelência no ensino acadêmico
Estímulo ao senso crítico
Atitude de cooperação
Integridade de vida
Visão missionária*

*Rua Dr. Pestana, 1021 - Centro | Ijuí/RS | 98700-000
|55| 3332.2205 | faculdade@batistapioneira.edu.br
www.batistapioneira.edu.br*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
---------------------------	---

ESCOLA GLOBAL DE EVANGELISMO, BRASIL, NOVA INGLATERRA E ÁSIA: UMA PARCERIA ESTRATÉGICA PARA A MISSÃO REVERSA

<i>Global Evangelism School, Brazil, New England, and Asia: A Strategic Partnership for Reverse Mission</i>

<i>Me. Lierete Soares Júnior</i>	8
--	---

A UNIÃO DOS IRMÃOS SOB A UNÇÃO DE ARÃO: INTERPRETAÇÃO DA FIGURA IMAGÉTICA NO SALMO 133

<i>The unity of brothers under Aaron's anointing: an interpretation of the allegory in Psalm 133</i>
--

<i>Me. Carlos Eduardo Carriel e Drª Marivete Zanoni Kunz</i>	25
--	----

IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS E LEGAIS NA IMPLANTAÇÃO DA LEI GERAL DE PROTEÇÃO DE DADOS (LGPD) EM ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

<i>Theological and Legal Implications of Implementing the General Data Protection Law (LGPD) in Religious Organizations</i>

<i>Me. Samuel Esperandio e Dr. Edilson Soares de Souza</i>	34
--	----

ADVENTISMO DO SÉTIMO DIA: O MOVIMENTO DE UM PSEUDO-EVANGELHO

<i>Seventh-day Adventism: The Movement of a Pseudo-Gospel</i>

<i>Me. Francis Natan Gonçalves Martins e Dr. Josemar Valdir Modes</i>	45
---	----

THE SLAVE WOMAN IN THE COVENANT CODE AND THE LAW CODE OF HAMMURABI: A COMPARATIVE ANALYSIS

<i>A escrava no Código da Aliança e no Código de Leis de Hamurábi: uma análise comparativa</i>
--

<i>Me. Tiago Abdalla Teixeira Neto</i>	69
--	----

A PRESENÇA DO FUTURO: A ESPERANÇA DA RESSURREIÇÃO COMO PARADIGMA DE EXISTÊNCIA NA TEOLOGIA PAULINA

The Presence of the Future: the hope of resurrection as a paradigm of existence in Pauline theology

Dr. Leonardo dos Santos Silveira, Marcone Luiz Baima Pessoa Júnior e Me. Ulicélio Valente de Oliveira..... 81

VAI TER COM O TICO-TICO, Ó CRISTÃO!

"You're going to face the tico-tico, ó Christian!"

Me. Edmar dos Santos Pedrosa..... 91

DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO: O ENSINO DA FÉ ÀS CRIANÇAS SEGUNDO DEUTERONÔMIO 6.4-9

From Generation to Generation: Teaching the Faith to Children According to Deuteronomy 6.4-9

Dr^a Gleyds da Silva Domingues e Vanessa Hoffmann Machado..... 102

A GLOSSOLALIA NO LIVRO DOS ATOS E A RELAÇÃO COM O BATISMO NO ESPÍRITO BREVES DIÁLOGOS COM A INTERPRETAÇÃO REFORMADO-PENTECOSTAL

Glossolalia in Acts and the relationship with Spirit Baptism Brief dialogues with the Reformed-Pentecostal interpretation

Me. Luciano Azambuja Betim..... 115

O PAPEL DOS PROFETAS ESCRITORES E SUA ATUAÇÃO COMO ESCRITORES DE TEOLOGIA

The role of the prophet writers and their performance as theology writers

Me. Silas Rodrigues Carvalho..... 124

O REINO DE DEUS E A EDUCAÇÃO SEGUNDO COMENIUS

The Kingdom of God and Education According to Comenius

Me. Evandro Roque Rojahn..... 142

O "SOBRENATURALISTA RADICAL": A ETERNIDADE COMO ELEMENTO DA COSMOVISÃO DE C. S. LEWIS

The "Radical Supernaturalist": Eternity as an Element of C. S. Lewis's Worldview

Me. Flaviano Nogueira Siedeliske..... 155

APRESENTAÇÃO

Este é o primeiro número do volume 15 de nossa revista acadêmica. É uma grande satisfação poder oferecer aos nossos leitores mais um pouco de reflexão bíblica, teológica e prática sobre os afazeres eclesiais. Nesta edição, 12 artigos compõem o conteúdo da mesma, com os quais os respectivos autores procuram contribuir com as suas pesquisas.

São compartilhadas as seguintes temáticas: *“Escola global de evangelismo, Brasil, Nova Inglaterra e Ásia: uma parceria estratégica para a missão reversa”* (Me. Lierete Soares Júnior); *“A união dos irmãos sob a unção de Arão: interpretação da figura imagética no Salmo 133”* (Me. Carlos Eduardo Carriel e Dr^a Marivete Zanoni Kunz); *“Implicações teológicas e legais na implantação da lei geral de proteção de dados (LGPD) em organizações religiosas”* (Me. Samuel Esperandio e Dr. Edilson Soares de Souza); *“Adventismo do Sétimo Dia: o movimento de um pseudo-evangelho”* (Me. Francis Natan Gonçalves Martins e Dr. Josemar Valdir Modes); *“The Slave Woman in the Covenant Code and the Law Code of Hammurabi: a Comparative Analysis”* (Me. Tiago Abdalla Teixeira Neto); *“A presença do futuro: a esperança da ressurreição como paradigma de existência na teologia paulina”* (Dr. Leonardo dos Santos Silveira, Marcone Luiz Baima Pessoa Júnior e Me. Ulicélio Valente de Oliveira); *“Vai ter com o tico-tico, ó cristão!”* (Me. Edmar dos Santos Pedrosa); *“De geração em geração: o ensino da fé às crianças segundo Deuteronômio 6.4-9”* (Dr^a Gleyds da Silva Domingues e Vanessa Hoffmann Machado); *“A glossolalia no livro dos Atos e a relação com o Batismo no Espírito Breves diálogos com a interpretação reformado-pentecostal”* (Me. Luciano Azambuja Betim); *“O papel dos profetas escritores e sua atuação como escritores de teologia”* (Me. Silas Rodrigues Carvalho); *“O Reino de Deus e a educação segundo Comenius”* (Me. Evandro Roque Rojahn); e *“O ‘sobrenaturalista radical’: a eternidade como elemento da cosmovisão de C. S. Lewis”* (Me. Flaviano Nogueira Siedeliske).

Desejamos a todos uma ótima leitura, esperando que a revista possa contribuir para o debate teológico e prático.

DR. CLAITON ANDRÉ KUNZ
EDITOR RESPONSÁVEL

ESCOLA GLOBAL DE EVANGELISMO, BRASIL, NOVA INGLATERRA E ÁSIA: UMA PARCERIA ESTRATÉGICA PARA A MISSÃO REVERSA

Global Evangelism School, Brazil, New England, and Asia: A Strategic Partnership for Reverse Mission

Me. Liete Soares Júnior¹

RESUMO

Este artigo analisa o surgimento e desenvolvimento da Escola Global de Evangelismo como uma plataforma internacional de formação missionária transcultural, criada para equipar pastores, líderes e obreiros cristãos para os desafios contemporâneos da evangelização global. Nos últimos dois anos, a iniciativa tem desenvolvido um modelo híbrido de capacitação, combinando educação teológica online, acompanhamento pastoral, discipulado contínuo e encontros presenciais em diferentes contextos culturais, alcançando líderes na Índia e no Nepal. O estudo argumenta que a parceria entre a Faculdade Batista Pioneira de Ijuí (RS, Brasil), as Baptist Churches of New England (BCNE), a New Life Community Church e líderes cristãos asiáticos representa um novo paradigma de cooperação missionária internacional. Esse movimento conecta o Sul Global, representado pelo Brasil, com a América do Norte e a Ásia, formando uma rede missionária baseada em mutualidade, capacitação e intercâmbio cultural. A Escola Global de Evangelismo surge dentro do contexto mais amplo da Missão Reversa, entendida como o movimento no qual igrejas e líderes provenientes da América Latina, África e Ásia participam ativamente da evangelização, revitalização e plantação de igrejas em regiões historicamente consideradas centros de envio missionário, como Europa e América do Norte. A experiência desenvolvida na região do Rajastão, norte da Índia, e no Nepal demonstra que, em ambientes marcados por complexidades religiosas, culturais e sociopolíticas, a formação de líderes locais, o discipulado profundo e a educação teológica contextualizada tornam-se ferramentas

¹ Pastor, missionário e educador. Mestre em Divindade e em Estudos Teológicos com concentração em Missões Transculturais. E-mail: liertesoes@icloud.com

essenciais para o fortalecimento da igreja e a expansão do Evangelho. O artigo propõe que modelos colaborativos como este apontam para uma nova era da missão mundial, na qual o Reino de Deus é construído por meio de parcerias globais e não apenas por fluxos tradicionais de envio missionário.

Palavras-chave: Missão reversa. Escola Global de Evangelismo. Educação teológica. Índia. Nepal. Liderança missionária. Cooperação global. Missiologia.

ABSTRACT

This article examines the emergence and development of the Global Evangelism School as an international platform for cross-cultural missionary formation designed to equip pastors, leaders, and Christian workers for contemporary challenges in global evangelization. Over the past two years, the initiative has developed a hybrid training model combining online theological education, pastoral mentoring, continuous discipleship, and face-to-face gatherings in different cultural contexts, reaching leaders in India and Nepal. The study argues that the partnership between Pioneira Baptist College (Ijuí, Brazil), the Baptist Churches of New England (BCNE), New Life Community Church, and Asian Christian leaders represents a new paradigm of international missionary cooperation. This movement connects the Global South, represented by Brazil, with North America and Asia, creating a missionary network based on mutuality, empowerment, and cultural exchange. The Global Evangelism School emerges within the broader context of Reverse Mission, understood as the movement in which churches and Christian leaders from Latin America, Africa, and Asia increasingly participate in evangelizing, revitalizing, and planting churches in regions historically viewed as missionary-sending centers, such as Europe and North America. The experience developed in Rajasthan, Northern India, and Nepal demonstrates that, in environments marked by religious, cultural, and sociopolitical complexities, the development of local leaders, deep discipleship, and contextualized theological education become essential tools for strengthening the church and advancing the Gospel. This article suggests that collaborative models such as this represent a new era in global mission, where the Kingdom of God is advanced through global partnerships rather than traditional patterns of missionary sending alone.

Keywords: Reverse mission. Global Evangelism School. Theological education. India. Nepal. Missionary leadership. Global cooperation.

INTRODUÇÃO

O cenário missionário do século XXI apresenta profundas transformações na dinâmica da expansão do cristianismo global, revelando uma mudança significativa nos centros de influência, nos fluxos missionários e nas formas de cooperação entre igrejas de diferentes continentes. Durante grande parte da história moderna, especialmente a partir do período colonial e do grande movimento missionário dos séculos XVIII e XIX, a missão cristã foi marcada por um modelo predominantemente ocidental, no qual igrejas localizadas na Europa e posteriormente na América do Norte enviaram missionários para regiões da África, Ásia, América Latina e Oceania. Esse movimento foi responsável pela tradução das Escrituras, implantação de igrejas, criação de instituições educacionais e desenvolvimento de importantes estruturas eclesiais em diversas partes do mundo. Entretanto, como observa David J. Bosch (2002), a compreensão de missão passou por profundas mudanças paradigmáticas, deixando de ser vista apenas como uma atividade realizada por determinados centros geográficos e passando a ser entendida como participação da Igreja na missão de Deus (*Missio Dei*). A missão, portanto, não pertence exclusivamente a uma cultura, nação ou

tradição denominacional, mas é uma expressão global do propósito redentor de Deus para todos os povos.

Nas últimas décadas, o crescimento do cristianismo no chamado Sul Global tem alterado significativamente esse cenário histórico. Regiões anteriormente reconhecidas principalmente como campos receptores da atividade missionária passaram a desenvolver comunidades cristãs fortes, movimentos evangelísticos, centros de formação teológica e novas expressões de liderança missionária. O crescimento da fé cristã na América Latina, África e Ásia demonstra que a vitalidade do cristianismo não está mais concentrada exclusivamente no Ocidente. Philip Jenkins (2011) destaca que o centro demográfico do cristianismo mudou profundamente durante o século XX, deslocando-se progressivamente para o hemisfério sul e para sociedades não ocidentais. Essa mudança representa não apenas uma transformação estatística, mas uma nova realidade missiológica: igrejas provenientes de contextos anteriormente considerados periféricos passaram a contribuir ativamente para a evangelização mundial, enviando missionários, plantando igrejas e formando líderes transculturais.

Esse movimento tem sido identificado por diversos estudiosos da missão como parte de uma nova dinâmica denominada “Missão Reversa”. O conceito descreve o fenômeno no qual comunidades cristãs do Sul Global passam a participar da evangelização e revitalização espiritual de regiões historicamente associadas ao envio missionário, especialmente Europa e América do Norte. Contudo, a Missão Reversa não deve ser compreendida simplesmente como uma inversão geográfica do antigo modelo missionário, substituindo missionários ocidentais por missionários não ocidentais. Ela representa uma transformação mais profunda na compreensão da missão, baseada na mutualidade, na parceria e no reconhecimento de que todas as culturas podem contribuir para o cumprimento da Grande Comissão. Segundo Andrew F. Walls (2002), a expansão do cristianismo demonstra uma constante capacidade de atravessar fronteiras culturais, sendo apropriado por diferentes povos e adquirindo novas expressões dentro de cada contexto histórico e social.

Dessa forma, a Missão Reversa desafia modelos tradicionais que frequentemente associavam capacidade missionária, produção teológica e liderança cristã ao eixo Europa-América do Norte. Ela reconhece que Deus tem levantado líderes, igrejas e movimentos missionários em diferentes partes do mundo, incluindo Brasil, Índia, Nigéria, Coreia do Sul e outras nações do Sul Global. Essas comunidades carregam experiências únicas de fé em ambientes marcados por diversidade cultural, desafios sociais e contextos religiosos complexos. Para Lamin Sanneh (2008), a expansão do cristianismo mundial está profundamente ligada ao processo de tradução cultural do Evangelho, no qual diferentes povos não apenas recebem a mensagem cristã, mas também participam da sua comunicação e contextualização. Assim, a missão global contemporânea deve ser compreendida como um movimento policêntrico, onde múltiplos centros de influência cooperam para o avanço do Reino de Deus.

Nesse novo contexto missionário surge a necessidade de modelos educacionais que preparem líderes para atuar em ambientes multiculturais e transculturais. A formação missionária do século XXI exige mais do que conhecimento bíblico tradicional; requer competências relacionadas à compreensão cultural, comunicação intercultural, liderança servidora, contextualização teológica e capacidade de desenvolver comunidades cristãs sustentáveis. Conforme Paul G. Hiebert (1994), a missão eficaz depende da habilidade de compreender profundamente os sistemas culturais nos quais o Evangelho é comunicado, evitando tanto a imposição cultural quanto a perda dos elementos essenciais da fé cristã. Dessa maneira, a educação teológica precisa acompanhar a realidade de uma Igreja global em movimento, formando líderes capazes de servir em diferentes contextos e estabelecer pontes entre culturas.

É dentro dessa realidade que nasce a Escola Global de Evangelismo, uma iniciativa voltada para a capacitação de pastores, líderes e obreiros cristãos em uma perspectiva internacional e transcultural. A proposta da Escola Global de Evangelismo está fundamentada na compreensão de que o futuro da missão dependerá cada vez mais de redes colaborativas entre igrejas, instituições acadêmicas e movimentos missionários de diferentes regiões do mundo. Ao conectar o Brasil, a Nova Inglaterra e comunidades cristãs

na Ásia, especialmente na Índia e no Nepal, essa iniciativa representa uma expressão prática da Missão Reversa, criando espaços de formação, discipulado e cooperação global.

A Escola Global de Evangelismo, portanto, não é apenas um programa educacional, mas um modelo emergente de parceria missionária que busca fortalecer líderes locais, promover intercâmbio cultural e contribuir para o avanço do Evangelho em diferentes contextos. Sua atuação demonstra que a missão contemporânea não deve ser estruturada apenas pelo paradigma de “quem envia” e “quem recebe”, mas por uma visão de colaboração no corpo global de Cristo. Como afirma Christopher J. H. Wright (2010), a missão nasce do próprio caráter missionário de Deus e envolve toda a Igreja participando da obra de Deus no mundo. Assim, a formação de líderes transculturais torna-se uma das estratégias fundamentais para uma nova era da missão cristã, marcada pela cooperação entre povos, culturas e continentes.

1. MISSÃO REVERSA E EXPANSÃO PARA A ÁSIA

O conceito de Missão Reversa, inicialmente associado ao movimento missionário do cristianismo do Sul Global em direção ao Norte Global, precisa ser ampliado para uma compreensão mais dinâmica e abrangente da missão no século XXI. Durante séculos, o paradigma predominante da missiologia moderna foi estruturado a partir de um fluxo majoritariamente unilateral: o Ocidente enviava missionários para o restante do mundo. Europa e América do Norte foram consideradas os grandes centros de produção teológica, formação missionária e envio de obreiros, enquanto África, Ásia e América Latina eram frequentemente compreendidas como campos receptores do Evangelho. Esse modelo trouxe contribuições significativas para a expansão cristã mundial, incluindo tradução das Escrituras, educação teológica e plantação de igrejas; entretanto, as transformações do cristianismo global exigem uma revisão desse paradigma. Como afirma David J. Bosch (2002), a missão deve ser compreendida a partir da perspectiva da *Missio Dei*, isto é, a missão pertence a Deus e a Igreja participa dela em diferentes contextos históricos e culturais. Portanto, a missão não pode permanecer limitada a uma direção geográfica específica, pois o Espírito Santo atua em todos os povos, levantando comunidades e líderes missionários em diferentes partes do mundo.

Nesse sentido, a Missão Reversa representa mais do que uma simples inversão do antigo fluxo missionário. Ela aponta para uma nova realidade em que a missão acontece em múltiplas direções: do Sul Global para o Norte Global, do Sul Global para o Sul Global, do Oriente para o Ocidente e também de todos os lugares para todos os lugares. A missão contemporânea não pode mais ser interpretada apenas pela lógica de “países enviados” e “países receptores”, pois essa divisão tornou-se insuficiente diante da complexidade do cristianismo mundial. Em sua obra *Introdução à Missão Reversa – O Círculo Completo do Evangelho*, Liete Soares (2026) argumenta que a Missão Reversa representa o fechamento de um ciclo histórico do Evangelho, no qual povos que receberam a mensagem cristã em gerações anteriores tornam-se participantes ativos da proclamação em novos contextos. Essa perspectiva reconhece que Deus não apenas envia missionários de determinados centros históricos, mas chama sua Igreja globalmente para participar da missão em diferentes culturas e realidades.

A missiologia tradicional, construída principalmente a partir das experiências missionárias ocidentais dos últimos séculos, continua oferecendo contribuições fundamentais; porém, ela não é mais suficiente para explicar completamente os movimentos missionários atuais. O século XXI exige uma missiologia capaz de pensar “fora da caixa”, superando modelos lineares e reconhecendo que o cristianismo se tornou uma fé verdadeiramente policêntrica. Andrew Walls (2002) demonstra que a história do cristianismo é marcada por constantes processos de transmissão, adaptação e apropriação cultural. O Evangelho atravessa fronteiras, mas também é transformado em sua expressão cultural sem perder sua essência. Assim, novas comunidades cristãs em diferentes partes do mundo não são apenas destinatárias da missão, mas também agentes missionários capazes de interpretar, comunicar e expandir a fé em seus próprios contextos e além deles.

A expansão da Missão Reversa para a Ásia revela uma das dimensões mais importantes dessa nova realidade missionária. A Ásia, especialmente a Índia, representa um dos contextos mais complexos e estratégicos da missão cristã contemporânea. Com uma população superior a 1,4 bilhão de habitantes, enorme diversidade linguística, cultural e religiosa, a Índia não pode ser vista apenas como um campo missionário, mas também como um centro emergente de liderança cristã contextualizada. O crescimento de comunidades cristãs locais, movimentos de discipulado e iniciativas de formação teológica demonstra que Deus está levantando líderes dentro do próprio contexto asiático. Conforme Philip Jenkins (2011), o futuro do cristianismo mundial está profundamente conectado ao crescimento das igrejas no Sul Global e em regiões fora do eixo tradicional europeu-americano.

Essa realidade desafia a Igreja global a repensar suas estratégias missionárias. Em vez de imaginar a missão como uma atividade de transferência de conhecimento de um centro dominante para uma periferia receptora, torna-se necessário desenvolver modelos baseados em parceria, mutualidade e aprendizado mútuo. Lamin Sanneh (2003) destaca que o cristianismo possui uma característica profundamente intercultural, pois sua expansão ocorre quando diferentes povos encontram maneiras próprias de expressar a fé cristã dentro de seus idiomas, símbolos e estruturas culturais. A missão, portanto, não consiste em exportar uma cultura religiosa, mas em testemunhar o Evangelho de forma encarnada e contextualizada.

A experiência da Escola Global de Evangelismo confirma essa mudança paradigmática ao integrar formação teológica, discipulado e prática missionária em contextos asiáticos como Índia e Nepal. Por meio de um modelo híbrido de educação e acompanhamento, líderes locais são capacitados dentro de sua própria realidade cultural, fortalecendo uma visão de missão que não cria dependência, mas promove multiplicação. Esse modelo demonstra que a formação missionária precisa acompanhar a realidade global: líderes locais preparados para alcançar seus próprios povos, mas também capazes de participar da missão internacional.

Portanto, a Missão Reversa no século XXI deve ser entendida como uma expressão da maturidade do cristianismo global. O futuro da missão não pertence exclusivamente ao Ocidente, ao Sul Global ou a qualquer região específica; pertence à Igreja mundial reunida na missão de Deus. A grande mudança paradigmática é compreender que não estamos mais diante de uma missão “do Ocidente para o mundo”, mas diante de uma missão “de todos os lugares para todos os lugares”. Essa nova visão amplia a cooperação entre povos, fortalece a diversidade do corpo de Cristo e aponta para uma abordagem missionária mais fiel à realidade do Evangelho global.

2. ESCOLA GLOBAL DE EVANGELISMO: EDUCAÇÃO HÍBRIDA, CONTEXTUALIZAÇÃO E FORMAÇÃO DE LÍDERES LOCAIS

A Escola Global de Evangelismo surge como uma resposta aos desafios da missão cristã contemporânea, reconhecendo que os modelos tradicionais de treinamento missionário precisam ser adaptados às novas realidades culturais, tecnológicas e sociais do século XXI. Em um mundo cada vez mais conectado, mas simultaneamente marcado por barreiras geográficas, políticas e religiosas, a formação de líderes precisa alcançar pessoas em seus próprios contextos. O modelo desenvolvido pela Escola Global de Evangelismo combina educação teológica, discipulado e prática ministerial por meio de uma abordagem híbrida, integrando ferramentas digitais com experiências presenciais de treinamento. Essa metodologia permite que pastores, líderes comunitários e obreiros cristãos em regiões remotas tenham acesso a formação contínua sem a necessidade de abandonar seus campos de atuação.

A educação híbrida utilizada pela Escola Global de Evangelismo está fundamentada na compreensão de que a formação missionária eficaz não acontece apenas pela transmissão de conteúdo acadêmico, mas pelo desenvolvimento integral de líderes. O modelo combina aulas teológicas online acessíveis a diferentes regiões, encontros presenciais intensivos em locais estratégicos, mentoria pastoral contínua e acompanhamento ministerial. Essa abordagem busca unir conhecimento bíblico, habilidades práticas

e maturidade espiritual, formando líderes capazes de interpretar suas próprias realidades culturais e responder aos desafios específicos de suas comunidades. Como destaca Paul G. Hiebert (1994), a missão transcultural exige uma profunda compreensão dos sistemas culturais, pois a comunicação do Evangelho precisa acontecer de maneira contextualizada, evitando tanto a imposição cultural quanto a perda da essência da mensagem cristã.

A contextualização torna-se especialmente importante em regiões como o Rajastão, no norte da Índia, onde fatores religiosos, culturais e legais criam desafios específicos para a presença cristã. Em determinados contextos asiáticos, comunidades cristãs minoritárias precisam desenvolver estratégias sábias para testemunhar sua fé em ambientes onde existem restrições legais, tensões sociais e limitações para manifestações públicas de identidade religiosa. Nesse cenário, a igreja frequentemente se organiza por meio de pequenas comunidades, redes familiares, grupos domésticos (*house churches*) e iniciativas comunitárias que permitem a continuidade da vida cristã e do discipulado. Esse modelo demonstra uma realidade importante da missão: a igreja não depende exclusivamente de grandes estruturas institucionais para existir e crescer, mas encontra caminhos criativos para cumprir sua vocação em diferentes ambientes.

A formação de líderes para igrejas domésticas e pequenas comunidades ocupa um papel central na estratégia da Escola Global de Evangelismo. Em contextos onde grandes estruturas podem ser difíceis de estabelecer, líderes locais preparados tornam-se fundamentais para o cuidado pastoral, discipulado, ensino bíblico e multiplicação da fé cristã. A liderança local não apenas fortalece a comunidade existente, mas cria sustentabilidade missionária, pois reduz a dependência de agentes externos e permite que a igreja cresça a partir de dentro da própria cultura. Segundo David J. Bosch (2002), a missão deve ser compreendida como participação na missão de Deus, na qual a igreja é chamada a testemunhar de maneira relevante dentro das realidades históricas onde está inserida.

Outro elemento estratégico desenvolvido pela Escola Global de Evangelismo é o uso da educação e da pedagogia como pontes de relacionamento comunitário. Em muitos contextos, a educação representa uma das formas mais eficazes de aproximação social, pois responde a necessidades concretas das famílias e cria espaços de confiança, diálogo e desenvolvimento humano. Através da educação infantil, ensino fundamental e orientação profissional, iniciativas educacionais podem funcionar como ferramentas de transformação social e construção de relacionamentos duradouros com comunidades locais. Nesse sentido, a educação não é vista apenas como uma atividade complementar, mas como uma expressão prática do amor cristão e uma oportunidade de serviço integral.

No contexto indiano, especialmente em comunidades hindus onde a presença cristã é minoritária, a educação e a pedagogia tornam-se instrumentos de conexão cultural e relacionamento comunitário. A proposta não é simplesmente oferecer conhecimento acadêmico, mas desenvolver uma presença cristã marcada pelo serviço, pela ética, pelo cuidado e pela demonstração prática dos valores do Evangelho. Ao mesmo tempo, essa atuação é realizada com sabedoria, respeito cultural e compreensão do contexto, reconhecendo as sensibilidades religiosas existentes. A missão cristã precisa equilibrar fidelidade ao Evangelho com sensibilidade cultural, compreendendo que o testemunho cristão envolve tanto proclamação quanto encarnação dos valores do Reino de Deus.

Nesse sentido, a Escola Global de Evangelismo trabalha com uma visão integrada de missão: servir pessoas de maneira integral sem perder a centralidade da proclamação do Evangelho. A educação, a assistência comunitária e os projetos sociais não substituem a missão evangelizadora, mas tornam-se expressões concretas do amor cristão. Como afirma Christopher J. H. Wright (2010), a missão da Igreja está relacionada ao grande propósito de Deus revelado nas Escrituras, envolvendo anúncio, testemunho e participação ativa na restauração do mundo criado por Deus.

A utilização desses métodos exige sabedoria, equilíbrio e discernimento. Em ambientes complexos, estratégias missionárias precisam considerar questões culturais, legais e sociais sem comprometer a identidade e a finalidade espiritual da missão. A contextualização não significa esconder a mensagem cristã,

mas comunicá-la de maneira compreensível e respeitosa dentro de cada cultura. Como observa Lamin Sanneh (2003), o cristianismo possui uma capacidade única de atravessar fronteiras culturais porque a mensagem do Evangelho pode ser expressa em diferentes línguas, povos e contextos.

Portanto, a Escola Global de Evangelismo representa um modelo emergente de missão para o século XXI, no qual educação, liderança, discipulado e evangelização trabalham juntos. Sua experiência na Ásia demonstra que a missão contemporânea exige criatividade, flexibilidade e uma visão global. O objetivo não é apenas formar líderes para um determinado contexto, mas preparar discípulos capazes de participar da missão de Deus em qualquer lugar do mundo. Essa abordagem confirma o princípio da Missão Reversa: o Evangelho não se move mais em uma única direção, mas através de uma Igreja global chamada para levar Cristo de todos os lugares para todos os lugares.

3. PARCERIA BRASIL-NOVA INGLATERRA-ÁSIA: UM MODELO DE COOPERAÇÃO MISSIONÁRIA GLOBAL

A parceria entre a Faculdade Batista Pioneira, as Baptist Churches of New England (BCNE), a New Life Community Church e líderes cristãos na Ásia representa um modelo emergente de cooperação missionária internacional baseado em reciprocidade, complementaridade e visão compartilhada do Reino de Deus. Diferentemente dos modelos missionários tradicionais estruturados principalmente a partir de uma relação vertical entre “quem envia” e “quem recebe”, essa iniciativa propõe uma abordagem horizontal, na qual diferentes comunidades cristãs contribuem com dons, experiências e recursos específicos. O século XXI exige uma nova compreensão da missão global, na qual instituições teológicas, igrejas locais e movimentos missionários trabalham em sinergia para responder aos desafios contemporâneos da evangelização.

Nesse modelo trilateral, cada região participa com uma contribuição estratégica dentro da missão de Deus. O Brasil, representado pela Faculdade Batista Pioneira, contribui com sua experiência histórica na formação teológica, desenvolvimento de líderes e reflexão missiológica contextual. Como uma instituição comprometida com a preparação pastoral e missionária, a Faculdade Batista Pioneira atua como um espaço de treinamento e produção de conhecimento, ajudando líderes a compreenderem os desafios da missão em diferentes culturas. Essa participação reflete uma mudança importante no cristianismo global: instituições do Sul Global não são apenas receptoras de conhecimento teológico produzido em outros centros, mas também produtoras de reflexão, formação e liderança missionária.

A Nova Inglaterra, por meio das Baptist Churches of New England e da New Life Community Church, contribui com uma experiência particular de ministério em um contexto historicamente cristão que passou por profundas transformações culturais. A região apresenta desafios relacionados à secularização, pluralismo religioso, declínio de estruturas tradicionais de igreja e necessidade de revitalização espiritual. Ao mesmo tempo, tornou-se um ambiente estratégico para compreender como igrejas podem servir em sociedades pós-cristãs. A experiência de igrejas locais trabalhando com comunidades multiculturais e imigrantes demonstra que a diversidade cultural pode ser uma ferramenta missionária poderosa. Nesse contexto, comunidades formadas por imigrantes deixam de ser vistas apenas como grupos que precisam ser alcançados e passam a ser reconhecidas como participantes ativos na missão de Deus.

A Ásia, especialmente regiões da Índia e do Nepal, representa não apenas um campo de atuação missionária, mas também um espaço de formação de novos líderes cristãos. Em contextos marcados por desafios sociais, religiosos e legais, igrejas locais desenvolvem formas criativas de testemunho, discipulado e multiplicação. A experiência asiática acrescenta à parceria uma perspectiva essencial: a capacidade da igreja de crescer em ambientes complexos, desenvolver liderança local e permanecer fiel ao Evangelho mesmo em situações adversas. Como observa Andrew Walls (2002), a história do cristianismo demonstra que a fé cristã se fortalece quando diferentes culturas participam do processo de transmissão e encarnação do Evangelho.

A base dessa parceria não está apenas em programas ou estruturas institucionais, mas em uma filosofia ministerial fundamentada na hospitalidade bíblica. A hospitalidade cristã, presente tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, sempre foi uma expressão concreta do caráter de Deus e uma ferramenta missionária. Desde a prática de receber o estrangeiro e o necessitado até os exemplos do ministério de Jesus acolhendo diferentes pessoas, a hospitalidade representa uma abertura para construir relacionamentos, criar pontes culturais e manifestar o amor de Deus de maneira prática. A igreja local, quando compreende a hospitalidade como parte de sua identidade missionária, deixa de ser apenas um espaço de reunião e torna-se uma comunidade aberta para conexões globais.

A partir dessa visão, uma igreja local pode se tornar um centro estratégico de mobilização missionária quando utiliza sabiamente os recursos que Deus já colocou ao seu redor. Igrejas possuem relacionamentos, espaços físicos, líderes, membros com diferentes competências profissionais e conexões internacionais. Quando esses recursos são organizados dentro de uma cultura de colaboração, uma igreja local pode alcançar uma influência muito maior do que suas próprias estruturas permitiriam isoladamente. A visão missionária se amplia quando igrejas trabalham juntamente com seminários, faculdades, organizações missionárias e redes internacionais.

Por isso, as instituições possuem um papel fundamental nessa nova realidade missionária. Uma igreja local possui proximidade relacional e a capacidade prática de servir pessoas; uma instituição teológica possui capacidade de pesquisa, formação e desenvolvimento de líderes; uma rede denominacional possui estrutura, conexões e mobilização. Quando esses elementos trabalham juntos, cria-se uma sinergia que fortalece a missão. A missão deixa de depender apenas de indivíduos visionários e passa a ser sustentada por uma cultura coletiva de cooperação.

Como destaca David Bosch (2002), a missão da Igreja deve ser compreendida como participação na missão de Deus, e não apenas como uma atividade organizada por instituições humanas. Isso significa que as estruturas são importantes, mas devem servir ao propósito maior do Reino de Deus. A colaboração entre Brasil, Nova Inglaterra e Ásia demonstra que diferentes partes do corpo de Cristo possuem contribuições únicas e necessárias. O objetivo não é estabelecer uma liderança dominante, mas construir uma rede onde todos aprendem, servem e participam.

Essa perspectiva está alinhada com a compreensão da Missão Reversa apresentada por Liete Soares (2026), na qual o Evangelho percorre um “círculo completo”, permitindo que povos que receberam a mensagem cristã em determinados momentos históricos tornem-se agentes ativos de sua expansão em novos contextos. A missão global do século XXI não acontece apenas por movimentos de envio tradicionais, mas por redes colaborativas nas quais igrejas e instituições de diferentes continentes participam conjuntamente.

Portanto, a parceria Brasil–Nova Inglaterra–Ásia revela um novo paradigma missionário: uma missão baseada em relacionamento, hospitalidade, educação, liderança e cooperação global. Esse modelo demonstra que uma igreja local, quando guiada por uma visão bíblica de acolhimento e colaboração, pode tornar-se uma plataforma para conectar culturas, capacitar líderes e participar da missão de Deus “de todos os lugares para todos os lugares”.

4. CONTEXTO DE PERSEGUIÇÃO E MISSÃO SUSTENTÁVEL

O norte da Índia e o Nepal representam alguns dos contextos mais complexos e desafiadores para o desenvolvimento da missão cristã contemporânea. Nessas regiões, comunidades cristãs minoritárias convivem com diferentes níveis de pressão social, desafios culturais, limitações legais e, em alguns casos, perseguição religiosa. Embora a realidade varie significativamente de estado para estado e de comunidade para comunidade, o crescimento de movimentos nacionalistas religiosos e a implementação de legislações restritivas relacionadas à conversão religiosa têm criado novos desafios para igrejas que procuram testemunhar publicamente sua fé. Em alguns estados da Índia, leis conhecidas como “leis anti-conversão” (*anti-conversion laws*) foram estabelecidas com o argumento de proteger contra conversões forçadas, mas

organizações cristãs e defensores da liberdade religiosa apontam que, em determinados contextos, essas leis podem ser utilizadas para limitar atividades evangelísticas legítimas e aumentar a vulnerabilidade das comunidades cristãs minoritárias.

Nos últimos anos, especialmente entre 2020 e 2025, diferentes estados indianos ampliaram e fortaleceram legislações relacionadas à conversão religiosa, estabelecendo procedimentos mais rígidos, penalidades e maior fiscalização sobre atividades consideradas evangelísticas. Essas normas variam conforme o estado, pois a Índia possui um sistema federal no qual determinados temas religiosos são regulados em nível estadual. Dessa forma, o contexto missionário exige uma compreensão cuidadosa das leis locais, da cultura e das sensibilidades religiosas. A missão cristã nesse ambiente precisa ser marcada por sabedoria, respeito, discernimento e fidelidade bíblica, compreendendo que o testemunho do Evangelho acontece tanto pela proclamação quanto pela demonstração prática do amor de Cristo.

Nesse cenário, a missão sustentável não pode depender exclusivamente de grandes estruturas institucionais visíveis ou modelos importados de outros contextos culturais. A realidade demonstra que, em ambientes onde existem restrições e desafios públicos, a igreja frequentemente cresce por meio de redes relacionais, pequenos grupos, discipulado pessoal, comunidades domésticas (*house churches*) e iniciativas sociais que criam vínculos profundos com a população local. Esses modelos não representam uma diminuição da missão, mas uma adaptação estratégica às circunstâncias. A história do cristianismo demonstra repetidamente que comunidades cristãs conseguem florescer mesmo em ambientes adversos quando existe liderança local forte, discipulado consistente e formação espiritual profunda.

Como observa David J. Bosch (2002), a missão deve ser entendida como participação na missão de Deus, e não simplesmente como expansão de uma instituição religiosa. Essa compreensão é essencial em contextos de restrição, pois desloca o foco de estruturas externas para a formação de discípulos e comunidades transformadas. A Igreja, nesse sentido, não depende apenas de edifícios, programas ou grandes eventos, mas da presença fiel de seguidores de Cristo capazes de viver e comunicar o Evangelho dentro de suas próprias realidades culturais.

A Escola Global de Evangelismo responde a esse contexto por meio de uma abordagem baseada em formação de líderes locais, discipulado multiplicador e educação contextualizada. Em vez de criar dependência externa, o objetivo é capacitar homens e mulheres que conhecem profundamente sua própria cultura e podem liderar comunidades cristãs de forma sustentável. A formação acontece por meio de educação híbrida, mentoria pastoral e desenvolvimento de habilidades ministeriais, permitindo que líderes continuem servindo dentro de seus próprios ambientes.

Esse modelo reconhece que, em contextos sensíveis, a sustentabilidade missionária está diretamente relacionada à capacidade de desenvolver liderança autóctone. Segundo Paul Hiebert (1994), uma das grandes necessidades da missão transcultural é evitar modelos nos quais a igreja local permanece dependente de recursos externos. A verdadeira contextualização acontece quando a comunidade local consegue compreender, expressar e multiplicar a fé cristã dentro de sua própria cultura.

Além disso, a Escola Global de Evangelismo utiliza a educação, a pedagogia e projetos comunitários como ferramentas estratégicas de relacionamento e presença cristã. Em regiões onde comunidades religiosas diferentes convivem lado a lado, iniciativas educacionais podem abrir portas para o diálogo, confiança e serviço. A educação infantil, o ensino básico e a orientação profissional funcionam como expressões práticas da hospitalidade cristã, criando ambientes onde famílias podem experimentar valores como amor, cuidado, excelência e dignidade humana.

Entretanto, a utilização dessas ferramentas não significa substituir a proclamação do Evangelho por ações sociais. A missão integral mantém unidos o serviço cristão e o anúncio de Cristo. A educação, a assistência comunitária e o desenvolvimento humano tornam-se pontes de relacionamento, mas o objetivo final permanece o testemunho do Evangelho. Como afirma Christopher J. H. Wright (2010), a missão

bíblica envolve toda a vida da Igreja: anunciar as boas novas, formar discípulos e participar da restauração promovida por Deus.

Portanto, em contextos marcados por restrições religiosas e desafios sociopolíticos, a missão sustentável exige criatividade, maturidade e equilíbrio. Não se trata de abandonar a identidade cristã, mas de comunicar o Evangelho com inteligência cultural e responsabilidade. A experiência da Escola Global de Evangelismo demonstra que a missão do século XXI precisa combinar fidelidade bíblica, sensibilidade cultural e desenvolvimento de líderes locais. Dessa forma, mesmo em ambientes complexos, a Igreja continua participando da missão de Deus, levando esperança, formando discípulos e testemunhando Cristo.

5. ESTUDO DE CASO: PASTOR ROY PETER, EDUCAÇÃO, PERSEGUIÇÃO E O NASCIMENTO DE UMA INICIATIVA MISSIONÁRIA GLOBAL

Um exemplo concreto da relação entre Missão Reversa, educação cristã, mobilidade migratória e formação de liderança em contextos de perseguição religiosa é a trajetória do Pastor Roy Peter, líder cristão indiano cuja história pessoal se tornou o ponto de partida para uma iniciativa missionária conectando a Índia, a Nova Inglaterra e redes globais de cooperação cristã. Sua caminhada demonstra uma das características centrais da missão no século XXI: Deus frequentemente utiliza histórias individuais, experiências de sofrimento, deslocamentos humanos e encontros providenciais para criar novas oportunidades de testemunho e expansão do Evangelho.

O Pastor Roy Peter nasceu em Kerala, região localizada no sul da Índia, conhecida historicamente por uma presença cristã mais estabelecida e por uma longa tradição de comunidades cristãs. Após sua formação teológica, porém, ele entendeu que seu chamado missionário não estava direcionado para permanecer em uma região onde já existia uma infraestrutura cristã mais desenvolvida, mas para responder a uma necessidade em uma das áreas mais desafiadoras do país: o Rajastão, no norte da Índia. Esse movimento representou uma decisão de obediência missionária, deixando uma região de maior familiaridade cultural para servir em um contexto onde a presença cristã era mais limitada e onde os desafios culturais e religiosos eram significativamente maiores.

No início dos anos 2000, o Pastor Roy Peter mudou-se com sua família para Marwar Junction, no Rajastão, e iniciou uma escola de ensino fundamental como uma plataforma de serviço comunitário e testemunho cristão. Ao longo de quase três décadas, essa iniciativa educacional tornou-se uma referência local, alcançando hoje mais de 600 crianças e adolescentes. A escola nasceu da convicção de que a educação poderia ser uma ponte de relacionamento com a comunidade, promovendo desenvolvimento humano, formação ética e oportunidades para famílias locais.

Essa experiência demonstra como a missão cristã pode utilizar ferramentas contextualizadas para construir uma presença sustentável. Em vez de depender apenas de estruturas religiosas formais, a iniciativa combinou educação, relacionamento comunitário e formação espiritual. A escola tornou-se um espaço onde professores, estudantes e famílias puderam experimentar valores cristãos através do cuidado, serviço e compromisso com a comunidade. Como afirma Christopher J. H. Wright (2010), a missão bíblica envolve tanto o anúncio das boas novas quanto a demonstração concreta do caráter do Reino de Deus através da vida da Igreja.

Entretanto, o ministério desenvolvido no Rajastão ocorreu em um ambiente marcado por desafios crescentes. O Pastor Roy Peter enfrentou oposição, perseguição, ameaças, agressões e prisão por causa de seu testemunho cristão e atuação comunitária. A pressão de grupos extremistas e as dificuldades enfrentadas por comunidades cristãs minoritárias tornaram sua permanência na região cada vez mais difícil. Essa realidade revela os desafios enfrentados por líderes locais que procuram servir suas comunidades em contextos onde

existem restrições religiosas e tensões sociais.

Diante da perseguição contínua e das ameaças à sua segurança, o Pastor Roy Peter foi forçado a deixar a Índia e buscar refúgio nos Estados Unidos. Atualmente, ele encontra-se em processo de busca de asilo, enquanto continua exercendo seu chamado ministerial por meio do ministério de missões e servindo ativamente na New Life Community Church. Sua história demonstra que a perseguição não encerrou sua vocação; pelo contrário, Deus utilizou sua jornada migratória para conectar diferentes partes do corpo de Cristo.

Foi através da história de vida do Pastor Roy Peter que uma nova iniciativa missionária na Índia começou a tomar forma. A missão não nasceu inicialmente de um planejamento estratégico externo, mas de um relacionamento, uma história real e uma necessidade percebida através da experiência de um líder que viveu o contexto. A perseguição sofrida por ele abriu uma porta para uma parceria entre a igreja local na Nova Inglaterra e o campo missionário na Índia.

Ao chegar aos Estados Unidos, o Pastor Roy Peter encontrou acolhimento na New Life Community Church, uma comunidade que compreende a hospitalidade bíblica como parte essencial de sua identidade ministerial. A igreja reconheceu que receber um líder imigrante e perseguido não era apenas uma ação de compaixão, mas também uma oportunidade missionária. A partir dessa relação, a New Life decidiu caminhar ao lado do Pastor Roy Peter, apoiando a continuidade do ministério iniciado no Rajastão e integrando essa visão às suas próprias iniciativas de missão e revitalização.

Essa parceria também passou a contribuir com o processo de revitalização da própria New Life Community Church. O encontro entre uma igreja histórica da Nova Inglaterra e um líder vindo de um contexto missionário asiático criou uma troca de experiências: enquanto a igreja americana oferece acolhimento, estrutura e recursos, o Pastor Roy Peter traz uma perspectiva de fé perseverante, liderança em contexto de perseguição e experiência missionária em ambientes complexos.

Esse processo representa uma expressão prática da Missão Reversa. O movimento não acontece apenas quando um missionário atravessa fronteiras, mas também quando Deus usa a diáspora, os relacionamentos e as comunidades locais para criar novos caminhos missionários. O Pastor Roy Peter tornou-se uma ponte entre o Rajastão, a comunidade indiana nos Estados Unidos e redes internacionais de cooperação cristã.

Por meio dessa conexão nasceu a expansão da Escola Global de Evangelismo, integrando educação, treinamento de líderes e discipulado. A iniciativa passou a unir três áreas estratégicas: a escola de educação infantil e fundamental em Marwar Junction; programas de capacitação profissional e orientação vocacional para jovens; e formação teológica básica de líderes cristãos locais. Mais de cem pastores e líderes receberam treinamento introdutório em teologia contextual aplicada, fortalecendo a capacidade da igreja local de desenvolver sua própria liderança.

Esse modelo confirma que a missão sustentável depende do desenvolvimento de líderes locais e não apenas da presença de agentes externos. Como argumenta Paul Hiebert (1994), comunidades cristãs saudáveis precisam desenvolver estruturas próprias de liderança e expressão da fé dentro de sua cultura. A formação contextualizada permite que a igreja permaneça forte mesmo diante de mudanças políticas, sociais ou desafios externos.

A trajetória do Pastor Roy Peter ilustra a tese central da Missão Reversa apresentada por Lierthe Soares (2026): o Evangelho realiza um “círculo completo”, no qual pessoas e comunidades que receberam a mensagem cristã tornam-se agentes ativos na missão de Deus em novos contextos. Sua história conecta Kerala, Rajastão, a diáspora indiana nos Estados Unidos, a New Life Community Church e uma rede global de cooperação missionária.

Assim, a missão na Índia não começou apenas com um projeto ou uma estratégia institucional; ela começou com uma história de vida, uma perseguição, uma migração e uma oportunidade de Deus transformar sofrimento em missão. Esse caso demonstra que a missão do século XXI acontece através de

pessoas, relacionamentos e parcerias — uma missão “de todos os lugares para todos os lugares”.

6. MISSÃO REVERSA COMO MOVIMENTO MULTIDIRECIONAL

A Missão Reversa, neste novo estágio da história da Igreja global, precisa ser compreendida para além da ideia inicial de um movimento do Sul Global para o Norte Global. Embora esse fenômeno tenha revelado uma importante mudança no fluxo missionário tradicional, o desenvolvimento da missão no século XXI aponta para uma realidade ainda mais ampla: a missão tornou-se um movimento multidirecional, dinâmico e colaborativo, no qual Deus levanta sua Igreja em diferentes lugares do mundo para participar simultaneamente da proclamação do Evangelho. O antigo paradigma, no qual o Ocidente era visto principalmente como centro de envio missionário e outras regiões como campos receptores, já não descreve adequadamente a realidade atual do cristianismo global. Hoje, vemos uma Igreja mundial onde diferentes povos, culturas e comunidades participam da missão de Deus a partir de seus próprios contextos.

Esse novo cenário aponta para uma compreensão mais profunda da *Missio Dei*: a missão pertence primeiramente a Deus, e a Igreja é chamada a participar daquilo que Ele já está realizando no mundo. Como afirma David Bosch (2002), a missão não é simplesmente uma atividade da Igreja, mas uma participação da comunidade cristã no movimento redentor de Deus. Essa perspectiva muda a pergunta fundamental da missão. Em vez de perguntar apenas “quem envia e quem recebe?”, a Igreja global é chamada a perguntar “como podemos cooperar juntos na missão de Deus?”. Essa mudança permite enxergar a missão não como uma linha geográfica única, mas como uma rede viva de relacionamentos, dons, experiências e chamados.

Dentro dessa visão, a parceria envolvendo a Faculdade Batista Pioneira no Brasil, as Baptist Churches of New England (BCNE) nos Estados Unidos, a New Life Community Church em Georgetown, Massachusetts, e líderes cristãos na Ásia representa uma expressão concreta desse novo paradigma missionário. Cada parte dessa rede possui uma contribuição específica e, ao mesmo tempo, todos aprendem uns com os outros. O Brasil contribui com formação teológica, reflexão missiológica e treinamento de líderes; a Nova Inglaterra contribui com sua experiência em revitalização de igrejas, contexto pós-cristão e ministério multicultural; a Ásia contribui com sua experiência de fé perseverante, liderança local e missão em ambientes complexos.

A Faculdade Batista Pioneira desempenha um papel estratégico nesse movimento ao funcionar como um centro de formação e reflexão missiológica no Sul Global. Sua participação demonstra que instituições teológicas fora dos antigos centros ocidentais também possuem um papel fundamental na produção de conhecimento, capacitação de líderes e desenvolvimento de novas abordagens missionárias. A missão global do século XXI exige que seminários e faculdades teológicas não apenas preparem líderes para suas próprias regiões, mas também desenvolvam uma visão internacional, formando homens e mulheres capazes de servir transculturalmente.

Da mesma forma, a atuação das Baptist Churches of New England demonstra como uma rede denominacional pode contribuir para conectar igrejas locais, líderes e iniciativas missionárias globais. Em uma região marcada pela secularização e pela necessidade de revitalização espiritual, a BCNE tem buscado fortalecer igrejas, incentivar plantação e revitalização, e criar espaços onde diferentes culturas possam participar da missão. A presença de comunidades imigrantes dentro da Nova Inglaterra revela que Deus trouxe as nações até lugares historicamente considerados centros missionários, criando novas oportunidades de cooperação.

A New Life Community Church, localizada em Georgetown, Massachusetts, representa a dimensão local dessa visão global. A partir de uma filosofia ministerial fundamentada na hospitalidade bíblica, a igreja demonstra que uma comunidade local pode se tornar uma plataforma missionária internacional quando acolhe pessoas, desenvolve relacionamentos e reconhece os dons que Deus traz através de diferentes culturas. O encontro com líderes como o Pastor Roy Peter mostra que uma igreja local pode participar de

algo muito maior quando permite que histórias, experiências e chamados diferentes sejam conectados ao propósito de Deus.

Essa parceria evidencia que somente Deus poderia alinhar tantos elementos diferentes dentro de um mesmo propósito. Uma instituição acadêmica no Brasil, uma rede denominacional na Nova Inglaterra, uma igreja local em Massachusetts e líderes cristãos na Ásia encontrando caminhos comuns de cooperação revelam que a missão não é construída apenas por estratégias humanas, mas pela providência de Deus conduzindo sua Igreja. O que inicialmente poderia parecer conexões isoladas torna-se uma expressão de uma visão maior do Reino.

Andrew Walls (2002) destaca que a história do cristianismo demonstra um processo contínuo de transmissão da fé através de diferentes culturas. Cada nova geração e cada novo contexto acrescentam novas expressões ao corpo global de Cristo. Nesse sentido, a Missão Reversa não significa substituir um centro missionário por outro, mas reconhecer que Deus trabalha através de múltiplos centros de influência. O cristianismo global tornou-se policêntrico, e essa realidade exige uma nova maneira de pensar, organizar e praticar missão.

A frase “de todos os lugares para todos os lugares” resume essa nova compreensão. O Evangelho não pertence a uma nação específica, a uma cultura específica ou a uma região específica. A mensagem de Cristo atravessa fronteiras e continua sendo comunicada por diferentes povos, línguas e comunidades. A missão do futuro será cada vez mais caracterizada por parcerias, intercâmbios e cooperação entre igrejas que anteriormente talvez nunca imaginassem trabalhar juntas.

Portanto, a Missão Reversa como movimento multidirecional representa uma das grandes expressões da missão cristã contemporânea. Ela reafirma que Deus continua levantando sua Igreja globalmente e que cada comunidade possui um papel único no cumprimento da Grande Comissão. Brasil, Estados Unidos e Ásia, unidos através da Faculdade Batista Pioneira, Baptist Churches of New England, New Life Community Church e líderes locais, demonstram que a missão do século XXI não será definida por fronteiras, mas pela colaboração do povo de Deus em todos os lugares.

Como afirma Liete Soares (2026), a Missão Reversa representa “o círculo completo do Evangelho”: um movimento no qual aquilo que Deus iniciou em uma cultura pode florescer em outra, retornando e avançando por novos caminhos. A missão continua sendo de Deus, e somente Ele é capaz de alinhar pessoas, instituições e nações para cumprir Seus propósitos.

7. ÍNDIA, SÃO TOMÉ E A CONTINUIDADE MISSIONÁRIA: UMA HERANÇA HISTÓRICA E UM NOVO MOVIMENTO GLOBAL

A Índia possui um significado histórico e teológico profundo dentro da narrativa do cristianismo mundial. A tradição cristã antiga associa a chegada do Evangelho ao subcontinente indiano ao apóstolo São Tomé, um dos doze discípulos de Jesus, que teria chegado à região ainda no primeiro século da era cristã. Embora existam diferentes discussões históricas e acadêmicas sobre detalhes específicos dessa tradição, a memória das comunidades cristãs de São Tomé permanece como um elemento fundamental da identidade cristã indiana. Essa herança demonstra que a presença cristã na Índia não é um fenômeno recente trazido exclusivamente por movimentos missionários modernos, mas faz parte de uma história muito mais ampla de transmissão da fé cristã através de povos, culturas e gerações.

A tradição de São Tomé nos lembra que o Evangelho chegou à Ásia muito cedo e que a missão cristã sempre foi, desde seu início, um movimento transcultural. O cristianismo nunca esteve limitado a uma única civilização ou região geográfica. Desde a Igreja primitiva, a fé cristã atravessou fronteiras linguísticas, culturais e políticas, estabelecendo comunidades em diferentes partes do mundo. Como afirma Andrew Walls (2002), a história do cristianismo é marcada por processos contínuos de encarnação cultural, nos quais o Evangelho é recebido, vivido e transmitido por diferentes povos. Dessa maneira, a experiência da

Igreja na Índia faz parte de uma narrativa maior da expansão global do cristianismo.

Nesse sentido, a atuação da Escola Global de Evangelismo no contexto indiano não representa o início da presença cristã na região, mas uma participação em uma história missionária que possui raízes profundas. O trabalho desenvolvido através da formação de líderes, discipulado e educação contextualizada conecta-se com essa continuidade histórica, fortalecendo comunidades cristãs locais e preparando novas gerações para participar da missão de Deus. A missão contemporânea não começa do zero; ela reconhece aquilo que Deus já iniciou ao longo da história e coopera com esse movimento.

De maneira simbólica e prática, ao visitar o Rajastão e outras regiões da Índia para ensinar, equipar líderes e fortalecer comunidades, a equipe da Escola Global de Evangelismo reconhece que está percorrendo caminhos que refletem o mesmo impulso missionário que marcou a expansão inicial do cristianismo na Ásia: levar a mensagem de Cristo, formar discípulos e estabelecer comunidades capazes de continuar o testemunho do Evangelho. Assim como São Tomé atravessou grandes distâncias culturais e geográficas para anunciar Cristo, a missão no século XXI continua atravessando fronteiras, agora através de redes globais de cooperação, educação e liderança.

O trabalho desenvolvido atualmente não se limita apenas aos alunos matriculados na Escola Global de Evangelismo. A iniciativa possui uma visão mais ampla de transformação comunitária, alcançando também professores e estudantes das escolas locais. Durante as visitas missionárias, além do ensino teológico para líderes cristãos, são realizados treinamentos pedagógicos, desenvolvimento de planos de aula, orientação profissional e capacitação de professores. Essa abordagem demonstra uma compreensão integral da missão: formar pessoas espiritualmente, academicamente e profissionalmente.

A capacitação de professores e alunos do ensino médio (*High School*) representa uma estratégia importante para fortalecer as próximas gerações. Em contextos onde a educação possui grande influência social, preparar educadores e estudantes significa investir na sustentabilidade da comunidade. A orientação profissional ajuda jovens a compreenderem suas vocações, desenvolverem habilidades e enxergarem possibilidades futuras de contribuição para suas famílias e comunidades. A missão, dessa forma, acontece através de relacionamentos duradouros e desenvolvimento humano integral.

Outro aspecto significativo desse movimento são as celebrações de conclusão e certificação dos alunos que participaram dos cursos oferecidos pela Escola Global de Evangelismo. Esses momentos representam mais do que uma cerimônia acadêmica; simbolizam reconhecimento, encorajamento e fortalecimento da liderança local. A certificação valoriza o compromisso daqueles que investem tempo em sua formação e demonstra que a preparação de líderes é uma prioridade estratégica para o crescimento saudável da igreja.

Todo esse trabalho é realizado de maneira gratuita para os participantes, seguindo uma filosofia de serviço e generosidade cristã. Entretanto, a sustentabilidade da iniciativa acontece por meio de uma rede de cooperação entre diferentes parceiros. A Faculdade Batista Pioneira oferece apoio logístico e pedagógico, contribuindo com formação teológica, estrutura educacional e desenvolvimento de conteúdo. As Baptist Churches of New England (BCNE) participam através de mobilização missionária, conexões estratégicas e apoio denominacional. A New Life Community Church, juntamente com outras igrejas locais parceiras, contribui financeiramente para que esse projeto continue alcançando líderes, professores e comunidades.

Esse modelo demonstra uma característica fundamental da Missão Reversa: diferentes partes do corpo de Cristo trabalham juntas, cada uma oferecendo aquilo que recebeu de Deus. Nenhuma instituição ou igreja realiza essa missão isoladamente. O projeto nasce da colaboração entre igreja local, instituições educacionais, redes denominacionais e líderes locais. Essa cooperação reflete o princípio bíblico de que a missão é uma responsabilidade compartilhada por toda a Igreja.

Como destaca David Bosch (2002), a missão deve ser entendida como participação na *Missio Dei*. Deus é o verdadeiro autor da missão, e a Igreja participa como instrumento de Seu propósito. Essa compreensão impede que a missão seja vista como propriedade de uma organização específica ou de uma

determinada cultura. Pelo contrário, reconhece que Deus pode unir pessoas e instituições diferentes para realizar Seus planos.

A experiência na Índia revela, portanto, uma continuidade missionária que conecta o passado, o presente e o futuro. A memória de São Tomé representa o início de uma longa história de testemunho cristão; a Escola Global de Evangelismo representa uma nova expressão dessa história no século XXI. O Evangelho que chegou à Índia há séculos continua sendo anunciado, ensinado e vivido através de novas gerações de discípulos.

Assim, a missão realizada no Rajastão e em outras regiões da Índia demonstra que o movimento missionário contemporâneo não é simplesmente uma repetição dos modelos antigos, mas uma renovação da vocação da Igreja. A missão continua sendo uma jornada de fé, obediência e cooperação — uma missão que segue o exemplo dos primeiros discípulos e que hoje acontece “de todos os lugares para todos os lugares”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência da Escola Global de Evangelismo, desenvolvida em parceria com a Faculdade Batista Pioneira, as Baptist Churches of New England (BCNE) e a New Life Community Church, representa uma expressão concreta das novas dinâmicas da missão cristã no século XXI. Mais do que um projeto educacional ou uma iniciativa isolada de treinamento, essa experiência demonstra o surgimento de um movimento missionário integrado, fundamentado na cooperação entre igrejas locais, instituições teológicas e líderes de diferentes contextos culturais. O que está sendo desenvolvido entre Brasil, Nova Inglaterra, Índia e Nepal revela uma mudança importante na forma como a missão global é compreendida: não como um fluxo unilateral de envio, mas como uma rede viva de relacionamentos, aprendizado mútuo e participação conjunta na missão de Deus.

A trajetória construída através da Escola Global de Evangelismo confirma que a Missão Reversa não deve ser limitada apenas ao conceito de cristãos do Sul Global indo para o Norte Global. O movimento é muito mais amplo: trata-se de uma missão multidirecional, onde Deus levanta pessoas e comunidades em diferentes partes do mundo para cooperarem no cumprimento da Grande Comissão. Brasil, Estados Unidos e Ásia passam a fazer parte de uma mesma história missionária, demonstrando que o Evangelho não pertence a uma cultura específica, mas continua atravessando fronteiras, idiomas e realidades sociais.

A atuação no contexto indiano, especialmente em regiões como o Rajastão, evidencia que a missão contemporânea exige coragem, sabedoria e profunda contextualização. Existem riscos reais envolvidos em visitas missionárias, treinamentos e atividades evangelísticas em lugares onde há restrições religiosas, tensões sociais e desafios relacionados à liberdade religiosa. Entretanto, a Igreja continua sendo chamada a obedecer ao mandato de Cristo: “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações” (Mateus 28.19). Essa obediência precisa ser acompanhada por discernimento, prudência e amor pelas pessoas, compreendendo que a proclamação do Evangelho deve acontecer com fidelidade bíblica e sensibilidade cultural.

A história do Pastor Roy Peter demonstra essa realidade de forma concreta. Sua trajetória revela que a missão frequentemente nasce em meio a desafios, sacrifícios e circunstâncias inesperadas. Uma história marcada por chamado, perseguição, deslocamento e perseverança tornou-se uma ponte para conectar a Índia com a Nova Inglaterra e gerar uma nova oportunidade de cooperação missionária. Deus transformou uma experiência de sofrimento em uma plataforma de formação de líderes, educação e expansão do Evangelho.

Nesse processo, a educação tornou-se uma das ferramentas mais estratégicas da missão. A Escola Global de Evangelismo demonstra que o discipulado no século XXI pode utilizar novas tecnologias e novos modelos de formação sem perder sua essência espiritual. A combinação entre aulas online, encontros presenciais, mentoria, capacitação de professores e formação de líderes mostra que a missão pode alcançar lugares onde modelos tradicionais talvez tenham limitações.

Há uma imagem que ajuda a compreender essa realidade. O cineasta brasileiro Glauber Rocha, ao falar sobre o Cinema Novo, ficou associado à ideia de “uma câmera na mão e uma ideia na cabeça”, expressando criatividade e simplicidade diante de grandes desafios. De maneira semelhante, a Escola Global de Evangelismo caminha para seu terceiro ano de existência com uma visão missionária simples e adaptada ao nosso tempo: “um celular ou um computador na mão dentro de uma reunião de Zoom”. A tecnologia tornou-se uma ferramenta missionária que permite conectar professores, líderes e discípulos em diferentes continentes.

Entretanto, a tecnologia nunca substitui a missão relacional. Plataformas digitais são instrumentos, mas o centro continua sendo pessoas formando pessoas. O objetivo não é apenas transmitir conteúdo, mas desenvolver líderes capazes de multiplicar discípulos em seus próprios contextos. A verdadeira sustentabilidade missionária acontece quando comunidades locais são fortalecidas para continuar o trabalho mesmo em ambientes difíceis.

Como afirma David Bosch (2002), a missão pertence a Deus e a Igreja participa dela como instrumento de Seu propósito. Essa compreensão nos lembra que projetos missionários não dependem apenas de recursos humanos ou estratégias organizacionais, mas da ação soberana de Deus guiando sua Igreja. A parceria entre a Faculdade Batista Pioneira, BCNE, New Life Community Church e líderes asiáticos demonstra que somente Deus poderia alinhar instituições, pessoas e culturas tão diferentes em torno de um mesmo propósito.

A experiência da Escola Global de Evangelismo também aponta para o futuro da educação teológica e missionária. O século XXI exigirá líderes preparados para servir em ambientes multiculturais, sociedades secularizadas, contextos de perseguição e comunidades em transformação. A formação missionária precisará ser cada vez mais acessível, contextualizada e global. Não basta preparar líderes para uma única cultura; é necessário formar discípulos capazes de compreender e servir a Igreja mundial.

Portanto, a Escola Global de Evangelismo representa um pequeno retrato de uma grande transformação que está acontecendo no cristianismo global. A missão não está mais concentrada em poucos centros históricos; ela está espalhada pelo corpo global de Cristo. O futuro da missão será construído através de parcerias, hospitalidade, formação de líderes e cooperação entre povos.

A missão do século XXI é uma missão “de todos os lugares para todos os lugares”. E, como demonstra essa experiência, quando a Igreja responde ao chamado de Deus com fé, criatividade e cooperação, novas portas se abrem para que o Evangelho continue alcançando todas as nações.

REFERÊNCIAS

BOSCH, David J. **Missão Transformadora**: mudanças de paradigma na Teologia da Missão. São Leopoldo: Sínodo, 2002.

HIEBERT, Paul G. **Anthropological Insights for Missionaries**. Grand Rapids: Baker Academic, 1994.

JENKINS, Philip. **The Next Christendom**: the coming of Global Christianity. 3.ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SANNEH, Lamin. **Disciples of All Nations**: pillars of World Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SANNEH, Lamin. **Whose Religion Is Christianity?** The Gospel Beyond the West. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

SOARES, Lierre. **Introdução à Missão Reversa**: o círculo completo do Evangelho. Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2026.

WALLS, Andrew F. **The Cross-Cultural Process in Christian History**: studies in the transmission and appropria-

tion of faith. Maryknoll: Orbis Books, 2002.

WRIGHT, Christopher J. H. **The Mission of God:** Unlocking the Bible's Grand Narrative. Downers Grove: IVP Academic, 2010.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

A UNIÃO DOS IRMÃOS SOB A UNÇÃO DE ARÃO: INTERPRETAÇÃO DA FIGURA IMAGÉTICA NO SALMO 133

The unity of brothers under Aaron's anointing: an interpretation of the allegory in Psalm 133

Me. Carlos Eduardo Carriel¹
Dr^a Marivete Zanoni Kunz²

RESUMO

Esta pesquisa analisou o Salmo 133 sob a perspectiva teológica e literária, com ênfase na figura imagética da unção sacerdotal como comunhão fraterna, bênção e prosperidade. Utilizou-se uma abordagem dedutiva com base em revisão bibliográfica e na Análise Retórica Bíblica Semítica. O trabalho foi dividido em cinco eixos: contexto histórico, interpretação exegética, críticas às interpretações equivocadas, análise retórica e aplicação cristã. Destacou-se a estrutura quiástica do Salmo e a repetição da raiz *yarad*, evidenciando o movimento descendente da bênção divina sobre a unidade dos irmãos. A investigação concluiu que a fraternidade, para além de um ideal ético, foi apresentada como dom sagrado e espaço privilegiado da manifestação de Yahweh. No contexto cristão, reforçou-se a legitimidade do Livro dos Salmos à luz da referência feita por Jesus em Lucas 24.44, reconhecendo-o como Escritura inspirada e portadora de sentido messiânico.

Palavras-chave: Salmo 133. Unidade. Bênção. Sacerdócio. Análise Retórica Bíblica Semítica.

¹ Mestre em Teologia pela FABAPAR – Curitiba/PR. Pastor na Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Sorocaba/SP. Bacharel em Farmácia pela Universidade de Sorocaba/SP (UNISO). Especialista em Farmácia Industrial pela Universidade de Sorocaba/SP (UNISO), com especializações em Farmácia Industrial (UNISO), Assuntos Regulatórios (Faculdades Oswaldo Cruz/SP) e Farmacologia Clínica Direcionada à Prescrição Farmacêutica. Bacharel em Teologia Livre – CECADS em Sorocaba/SP. Professor de Teologia – CECADS – Sorocaba/SP. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-0483-4730>. E-mail: wanelfarma@gmail.com

² A autora é bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná (Curitiba, 2000); licenciada em Pedagogia pela UNIJUÍ (Ijuí, 2007); mestre em Teologia (Bíblia) pela EST (São Leopoldo, 2006); doutora em Teologia (Bíblia) pela EST (São Leopoldo, 2012); pós-doutora pela PUC PR (Curitiba, 2022). Professora da Faculdade Batista Pioneira em Ijuí e das Faculdades Batista do Paraná. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9550-4627>. E-mail: marivete@batistapioneira.edu.br

ABSTRACT

This research analyzed Psalm 133 from a theological and literary perspective, with emphasis on the imagery of priestly anointing as a representation of fraternal communion, blessing, and prosperity. A deductive approach was employed, based on a bibliographic review and on Semitic Biblical Rhetorical Analysis. The study was organized into five main axes: historical context, exegetical interpretation, criticism of mistaken interpretations, rhetorical analysis, and Christian application. The chiasmic structure of the Psalm and the repetition of the root *yarad* were highlighted, revealing the downward movement of divine blessing upon the unity of brothers. The investigation concluded that fraternity, beyond being an ethical ideal, is presented as a sacred gift and a privileged space for the manifestation of Yahweh. In the Christian context, the legitimacy of the Book of Psalms was reinforced in light of Jesus' reference in Luke 24:44, recognizing it as inspired Scripture and as bearing messianic meaning.

Keywords: Psalm 133. Unity. Blessing. Priesthood. Semitic Biblical Rhetorical Analysis.

INTRODUÇÃO

O Salmo 133 integra os quinze “Cânticos das Subidas” (Sl 120–134), grupo litúrgico associado às peregrinações a Jerusalém nas grandes festas judaicas. Essa coleção, vinculada também, simbolicamente, aos quinze degraus do templo, reflete uma espiritualidade popular marcada por simplicidade teológica, uso do nome Yahweh e ênfase na bênção e na comunhão. Embora esses salmos tenham, possivelmente, origens diversas e, na sua maioria, autores anônimos, foram reunidos posteriormente como expressão da piedade dos peregrinos rumo a Sião. Com estilo breve, o salmo é considerado um dos mais belos da Bíblia, exaltando a comunhão fraterna como uma experiência essencial e prazerosa da vida em comunidade, celebrada em diversos contextos de encontro e espiritualidade do povo de Deus, contrastando-se com a melancolia do Salmo 88 para ressaltar sua mensagem.³

Kidner entende que, os quinze Cânticos dos Degraus, dos quais quatro são atribuídos a Davi (122, 124, 131, 133) e um a Salomão (127), são seguidos por uma explosão de louvor culminando nos cinco Salmos (146-150), todos começando e terminando com “Aleluia!” (Louvai ao Senhor). Além disso, a tradição judaica agrupa os Salmos (113-118), conhecidos como o “Hallel egípcio”, para serem usados na Páscoa. O “hino” cantado na Última Ceia (Mc 14.26) provavelmente fazia parte desse Hallel.⁴

Este trabalho não tem a pretensão de ser exaustivo, mas propõe-se a oferecer uma análise concisa da interpretação do Salmo 133, destacando também sua relevância para os cristãos. A pesquisa adota uma abordagem predominantemente dedutiva, valendo-se de um método hermenêutico fundamentado na Análise Retórica Bíblica Semítica. Serão examinados textos das Escrituras, bem como fontes secundárias — como artigos acadêmicos, obras teológicas e comentários bíblicos. A metodologia permitirá compreender o papel do Salmo 133 na liturgia de Israel e refletir sobre sua aplicabilidade contemporânea.

1. CONTEXTO HISTÓRICO DO SALMO 133

O Salmo 133 situa-se no contexto do pós-exílio babilônico, quando os judeus retornavam a Jerusalém e buscavam restaurar não apenas o templo, mas também a unidade nacional e espiritual. Como um dos Cânticos dos Degraus, provavelmente era entoado durante as peregrinações a Sião, refletindo o ideal de comunhão fraterna entre os membros do povo de Deus, especialmente num período em que as

³ PERONDI, Ildo; CATENASSI, Fabrizio Zandonadi. Quando se vive como irmão há bênção e vida para sempre! Uma análise do Salmo 133. *Estudos Bíblicos*, v. 31, n. 122, p. 175-188, abr./jun. 2014, p. 176.

⁴ KIDNER, Derek. *Salmos: introdução e comentário* (2 volumes). São Paulo: Mundo Cristão, 1981, p. 400.

tribos buscavam reconstruir sua identidade comum após a dispersão.

1.1 A FRATERNIDADE NAS PEREGRINAÇÕES

Kraus argumenta que a coletânea dos Cânticos dos Degraus apresenta uma linguagem que mistura formas arcaicas e expressões novas, revelando composições de diferentes épocas — especialmente do período pós-exílico — e refletindo a excelência poética dos judeus repatriados. Esses salmos evocam a tradição das peregrinações a Jerusalém nas grandes festas anuais, constituindo uma memória litúrgica e afetiva central na vida das famílias israelitas:

Porém, no exato momento de iniciar a jornada de peregrinação, podia-se ouvir: “Venham, subamos ao monte do Senhor, à casa do Deus de Jacó!” (Is 2.3). “Que alegria quando me disseram: Vamos à casa do Senhor!” (Sl 122.1). Em uma partitura escatológica, Isaías 2.2 e seguintes descrevem a multidão e a reunião, como costumava ocorrer imediatamente antes dos dias festivos. Os peregrinos aceitavam alegremente todos os muitos desconfortos do caminho. Tinham que atravessar regiões secas (Sl 84.7), carregando animais destinados ao sacrifício e oferendas (Jr 41.5). Mas o ritmo de seus corações se acelerava à medida que se aproximavam do lugar da presença do Deus vivo (Sl 84.2,8).⁵

Para Schökel, o Salmo 133 evoca o tema da fraternidade tanto em sentido familiar quanto nacional, sendo relevante para múltiplas situações históricas, como a cisão entre os reinos ou o retorno do exílio. Ainda que comentadores tentem identificar quais “irmãos” são referidos no verso inicial, o Salmo mantém-se propositalmente aberto, servindo como exortação universal à convivência fraterna no povo de Deus. Após uma exclamação inicial de tom jubiloso, o Salmo 133 utiliza duas comparações, o óleo perfumado e o orvalho abundante, para expressar poeticamente a beleza da fraternidade. O salmista não descreve uma situação concreta, mas evoca uma atmosfera sensorial e envolvente, como a de uma grande família unida, usando imagens que apelam ao olfato e ao tato para transmitir uma sensação de harmonia indescritível.⁶

2. INTERPRETAÇÃO DO SALMO 133

O Salmo 133 é um cântico que exalta a união fraterna como expressão divina. Sua interpretação destaca a comunhão entre os irmãos como condição para a manifestação da presença de Deus, sendo frequentemente compreendido como um retrato ideal da vida em comunidade sob a Aliança.

2.1 UNIÃO, CELEBRAÇÃO E BÊNÇÃO

O Salmo 133 exalta a beleza da comunhão fraterna por meio de imagens ricas, como o óleo da unção sacerdotal e o orvalho do Hermom. Embora se trate de um salmo marcado por linguagem imagética, isso não significa que qualquer interpretação seja válida. O texto demonstra que a unidade fraterna é um dom sagrado que evoca a bênção de Deus. Mais do que um ideal ético, a união do povo expressa a presença divina e a vida abundante que, no contexto do salmo, emanam de Sião.

Mitchell entende que, na conclusão da Coleção, os Salmos 132 a 134 formam um tríptico de celebração e bênção. O Salmo 133 destaca-se por apresentar a união das doze tribos de Israel, mediada pelos sacerdotes aronitas (כֹּהֲנִים, *kohanim*, “sacerdotes”), como o canal por meio do qual a bênção divina desce do céu à terra. Essa comunhão é retratada como condição para a manifestação plena da bênção de Yahweh, consolidando a paz e a prosperidade entre os fiéis. Nesse contexto, o salmo representa o clímax espiritual da coletânea, exaltando a comunhão como veículo da presença e do favor divinos.⁷

2.2 ERROS NA INTERPRETAÇÃO DO SALMO 133

Muitos intérpretes cometeram erros ao interpretar o Salmo 133, seja por apressarem sua aplicação ao Novo Testamento sem considerar o contexto original, seja por evitarem aplicá-lo por medo de abuso

⁵ KRAUS, Hans Joachim. *Los Salmos (2 volumes)*. Salamanca: Sigueme, 1995, p. 100.

⁶ SCHÖKEL, Luís Alonso. *Salmos (2 volumes)*. Tradução: João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1996, p. 1534.

⁷ MITCHELL, David C. *The Songs of Ascents*. Cambridge: James Clarke, 2015, p. 15.

hermenêutico. Agostinho e Jerônimo interpretaram o salmo como uma defesa da vida monástica. Agostinho aplicou o texto à união da igreja primitiva e viu na “barba” um símbolo de maturidade espiritual, enquanto Jerônimo afirmou que a unidade proposta no salmo só é plenamente possível na vida monástica, alegorizando os elementos do texto como símbolos de Cristo e da comunhão dos fiéis com Ele.⁸

Entre os reformadores, Lutero interpreta o “orvalho do Hermom” de forma mística, associando-o a Cristo como aquele que se fez maldição e excomunhão por nós, chamando os cristãos de (*Hermonin*), o plural de Hermom. Já Calvino, ainda que centrado no método histórico-gramatical, também recorre a imagens simbólicas ao afirmar que a paz de Cristo, representado pela cabeça, se estende à Igreja como a barba e a gola de suas vestes. Por outro lado, intérpretes histórico-críticos, como Kraus, enfrentam dificuldades com o texto do Salmo e propõem emendas. Kraus, por exemplo, considera “sobre os montes de Sião” uma imagem poética absurda e sugere a tradução “o orvalho do Hermom que desce aos campos secos”, buscando uma coerência topográfica.⁹

Kidner argumenta que, algumas traduções antigas interpretaram erroneamente a “gola” das vestes de Arão como “orla”, sugerindo uma inundação em vez de uma união. No entanto, o Salmo transmite, sem exageros, a ideia de um povo diversificado, porém unido, onde a bênção divina não é privilégio de poucos, mas se espalha como o óleo sagrado, da cabeça às vestes, com sua fragrância perfumada, simbolizando a santificação coletiva. Do mesmo modo, o orvalho do Hermom, embora vindo de uma grande montanha, também refresca o modesto monte Sião, indicando que tanto grandes quanto humildes compartilham da mesma bênção.¹⁰

Na verdade, Kraus e Kidner não estão equivocados ao apontar tais inconsistências. Do ponto de vista geográfico, o monte Hermom pouco poderia contribuir diretamente para o orvalho sobre os montes de Sião, situados a cerca de 200 km de distância. De modo semelhante, a imagem do óleo da união descendo até as orlas das vestes de Arão ultrapassa a descrição literal do rito sacerdotal. Contudo, essas aparentes tensões não enfraquecem o texto; antes, evidenciam sua natureza poética e simbólica. Trata-se de uma linguagem hiperbólica e cultural, na qual o improvável é incorporado como recurso teológico para expressar a abundância da bênção de Yahweh. Assim, tanto o óleo quanto o orvalho comunicam, por meio de imagens ampliadas, a ideia de uma bênção que desce de Deus, consagra a comunidade e alcança todo o povo.

2.3 TIPO E ESTRUTURA DO SALMO 133

Para Perondi e Catenassi a maioria dos estudiosos reconhece no Salmo 133 uma dimensão sapiencial, enfatizando sua origem em contextos familiares e populares, com vocação para preservar laços de parentesco e promover a convivência harmoniosa. Embora haja divergências quanto à datação e ao gênero literário — variando entre poema didático e anúncio de bênção — prevalece a ideia de que o salmo celebra a união fraterna como espaço de sentido e manifestação da bênção divina.¹¹

Para Schökel, o salmo, embora não inicie com a palavra típica das bem-aventuranças, apresenta-se como tal, combinando afirmação, comparação e teologia em linguagem concisa e memorável. Localizado no fim dos Cânticos de Degraus, ele retoma o tema da paz, anteriormente associada a Jerusalém e à família, agora aplicada à fraternidade comunitária, ampliando seu valor pela posição estratégica no Saltério.¹²

⁸ MEISTER, Mauro. Salmo 133: interpretando o texto numa perspectiva bíblico-teológica. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 115–133, 2003. Disponível em: https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/2_Salmo_133_Mauro_Meister.pdf. Acesso em: 25 mar. 2025, p. 115.

⁹ MEISTER, 2003, p. 116.

¹⁰ KIDNER, 1981, p. 462.

¹¹ PERONDI; CATENASSI, 2014.

¹² SCHÖKEL, 1996, p. 1533.

2.4 ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA SEMÍTICA

A estrutura poética do Salmo 133, é composta por versos elegíacos e estíquios desiguais, caracteriza-se pelo uso do ritmo gradual e pela repetição de expressões, elementos típicos da poética semítica. Tais recursos retóricos — como paralelismos, antíteses e quiasmos — justificam a aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica, que evidencia a função de insistência e a beleza do ritmo interno do Salmo.¹³

Schökel argumenta que, o Salmo inicia-se com uma exclamação sapiencial, evocando a harmonia fraterna em contraste com narrativas bíblicas de separação. Sua composição poética alterna ritmo regular e repetições, criando uma cadência meditativa. As imagens do perfume e do orvalho remetem à alegria e à fertilidade, enquanto o nome Sião, associado à aridez, ressoa foneticamente com o “mandato” divino, enriquecendo a interpretação simbólica do texto (Pv 27.9; Is 35.1; Jr 51.43).¹⁴

Chama atenção, no Salmo 133, a repetição da raiz יָרַד (*yarad*) – “descer”. A forma יֹרֵד (*yôred*) é o particípio masculino singular dessa raiz, indicando uma ação contínua ou habitual: “está descendo” ou “que desce”. Trata-se de uma forma verbal carregada de movimento do alto para baixo, revelando direção, origem e destino. Segundo Gonzaga, na poética bíblica, a repetição não indica pobreza linguística, mas cumpre funções reforçativa, memorativa e estruturante, sendo essencial para a assimilação da mensagem e a manutenção do foco temático. No âmbito da Análise Retórica Bíblica Semítica, figuras como paralelismos, quiasmos e repetições organizam o texto e podem indicar que o centro da mensagem está no meio da composição — e não necessariamente no final.¹⁵

2.5 ESTRUTURA QUIÁSTICA

Para Vangemeren, esse Cântico de Ascensão é frequentemente classificado como um salmo litúrgico de bênção ou um salmo sapiencial, devido à sua linguagem poética e à fórmula “quão bom e quão agradável”. Sua origem e data são incertas, mas alguns estudiosos, como Stig Norin, sugerem que foi composto durante o reinado de Ezequias, num contexto de tensões entre Israel e Judá. A estrutura quiástica do Salmo é marcada por paralelismos de bênção e comparação, refletindo padrões que organizam o conteúdo e enfatizam a unidade fraterna como eixo teológico central (ver Quadro 1).

“Oh! Quão bom e quão suave é que os irmãos vivam em união. É como o óleo precioso sobre a cabeça, que desce sobre a barba, a barba de Arão, e que desce à orla das suas vestes. Como o orvalho de Hermom, e como o que desce sobre os montes de Sião, porque ali o Senhor ordena a bênção e a vida para sempre” (Sl 133).

Quadro 1 – Estrutura quiástica do Salmo 133

A	Bênção (1)	A unidade dos irmãos é chamada de טוב — <i>tôb</i> , “boa”, e נְעִים — <i>nā'im</i> , “agradável/suave”. O verbo יָשַׁב — <i>yāšab</i> , “habitar/permanecer”, indica convivência estável: irmãos vivendo juntos em comunhão.
B	Comparação com o óleo (2a)	A comunhão é comparada ao שֶׁמֶן הַטֹּב — <i>šemen haṭṭôb</i> , “óleo bom/precioso”. A imagem sugere consagração, honra e santidade, pois o óleo derramado sobre a cabeça separa para o serviço sagrado.
C	Ministério arônico (2b)	A menção a אֶרְוֶן — <i>'Aḥrôn</i> , “Arão”, remete ao sacerdócio. O óleo que יֹרֵד — <i>yôred</i> , “desce”, sobre a barba e as vestes expressa consagração plena, alcançando simbolicamente todo o corpo sacerdotal e a comunidade.
B'	Comparação com o orvalho (3a)	O טֶל הֶרְמוֹן — <i>ṭal Ḥermôn</i> , “orvalho do Hermom”, representa vida, fertilidade e renovação. Assim como o óleo, o orvalho também יֹרֵד — <i>yôred</i> , “desce”, sobre Sião, reforçando que a bênção vem do alto.
A'	Bênção (3)	Em Sião, יְהוָה — <i>YHWH</i> “ordena” a bênção: צִוָּה יְהוָה אֶת־הַבְּרָכָה — <i>siwwā Yahweh 'et-habbērākā</i> , “Yahweh ordenou a bênção”. Essa bênção culmina em הַיּוֹם עַד־הָעוֹלָם — <i>hayyôm 'ad-hā'ôlām</i> , “vida para sempre”.

¹³ VIEGAS, Alessandra Serra; GONZAGA, Waldecir. Salmo 121: YHWH está sempre a guardar! Por isso vou cantar! Análise retórica: tecendo uma “costura” que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas*, Medellín-Colômbia, v. 46, n. 106, p. 196-222, jul./dez. 2019, p. 199.

¹⁴ SCHÖKEL, 1996, p. 1536.

¹⁵ GONZAGA, Waldecir. *Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*. Rio de Janeiro: PUC, 2023, p. 11.

Fonte: Willem A. VanGemerén, 2008, p. 1270. *The expositor's Bible commentary Psalms*. 2. ed. Michigan: Zondervan.

A – Bênção (1):

O salmista proclama uma bênção sobre aqueles que vivem em união. Durante as peregrinações a Jerusalém, os israelitas compartilhavam uma profunda experiência litúrgica, tanto no caminho quanto na própria cidade santa. Peregrinos provenientes de diferentes regiões, tribos e contextos de vida reuniam-se em torno de um propósito comum: adorar a Yahweh em Jerusalém. Essa unidade não era meramente social ou nacional, mas estava em conformidade com as prescrições divinas relativas às três grandes festas anuais de Israel (Êx 23.14-17; Lv 23.4-22, 33-43; Nm 28.16-31; 29.12-39; Dt 16.1-17). Nessas celebrações, o povo renovava a memória de sua herança comum, recordando a redenção do Egito e a experiência do acampamento ao redor do tabernáculo no deserto (Nm 2). Assim, a comunhão entre os peregrinos refletia não apenas a identidade nacional de Israel, mas também sua unidade espiritual diante de Yahweh.¹⁶

Feitosa alerta que a bênção, tradicionalmente compreendida como um favor divino concedido diante da limitação humana, tem sido historicamente relacionada a aspectos fundamentais como saúde, trabalho e relações familiares. Contudo, no espírito contemporâneo, observa-se uma ressignificação desse conceito, cada vez mais vinculado à conquista de bens materiais, prazer, relações ideais e a um estilo de vida individualista e inatingível. Por outro lado, a palavra “bênção” tem origem nas línguas semitas e deriva da raiz hebraica בָּרַךְ (*barakh*), presente mais de 400 vezes na Bíblia, frequentemente associada ao nome de Deus. No estado verbal *Piel*, indica uma ação com início presente e cumprimento futuro, significando “dar poder”. Assim, a bênção, quando provém de Deus, adquire caráter de promessa, fundamentada em Sua onipotência.¹⁷

B – Comparação com o óleo (2a):

Vangemerén compara a unidade do povo de Deus ao óleo precioso utilizado na unção sacerdotal, símbolo de consagração e da bênção divina. Esse óleo, reservado ao uso sagrado no tabernáculo, era derramado sobre a cabeça de Arão em uma unção plena, representando não apenas o próprio Arão, mas todo o sacerdócio. Essa imagem reforça a ideia de que a comunhão entre os irmãos expressa a vocação sacerdotal do povo de Deus e manifesta a presença divina em seu meio. Além disso, a fluidez do óleo simboliza a abundância, o transbordamento e a extensão da bênção divina sobre aqueles que vivem em harmonia.¹⁸

C – Ministério arônico (2b):

Para Feitosa, a chamada bênção sacerdotal, também conhecida como bênção arônica (Nm 6.24-26), é atribuída a Arão e seus descendentes, instituídos para o ofício sacerdotal (Êx 28,1-4), sendo considerada o trecho bíblico mais antigo encontrado até hoje. Essa fórmula litúrgica possui importância nas tradições judaica e cristã.¹⁹

A referência específica a Arão não deve ser limitada a ele, pois todo o sacerdócio era ungido com óleo. Aqui, Arão é o “cabeça” do clã sacerdotal. Seu nome representa todos os sacerdotes. Por meio da instituição sacerdotal, o Senhor assegurava ao seu povo perdão e bênçãos (Êx 29.44-46; Lv 9.22-24; Nm 6.24-26). Ao mesmo tempo, a alusão ao Israel primitivo no deserto evoca a unidade das tribos ao redor do tabernáculo e o recebimento do ministério sumo sacerdotal de Arão após sua consagração com “óleo” (Lv 8.30). A comparação ainda equipara a unidade da irmandade ao óleo abundante, que escorre da cabeça à barba e até as “vestes”.²⁰

¹⁶ VANGEMEREN, Willem A. *The expositor's Bible commentary Psalms*. 2.ed. Michigan: Zondervan, 2008, p. 1272.

¹⁷ FEITOSA, Hugo Chagas. *A bênção de Arão: um estudo literário, histórico e teológico de Nm 6.22-27*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022, p. 56.

¹⁸ VANGEMEREN, 2008, p. 1273.

¹⁹ FEITOSA, 2022, p. 15.

²⁰ VANGEMEREN, 2008, p. 1273.

B' – Comparação com o orvalho (3a):

Devido à grande altitude do monte Hermom (mais de 2.800 metros acima do nível do mar) e à precipitação em forma de chuva, neve e orvalho, o Hermom era conhecido por sua vegetação exuberante mesmo durante o verão (Sl 89.12), bem como por seu orvalho, que sustentava essa vegetação. A experiência dos peregrinos é comparada a esse orvalho refrescante do Hermom. Durante os meses de verão (maio a outubro), praticamente não há precipitação em Jerusalém, nem mesmo orvalho. Nesse período ocorriam pelo menos duas peregrinações: a Festa das Primícias (maio/junho) e a Festa dos Tabernáculos (setembro). Independentemente das condições difíceis da peregrinação, da vida ou da natureza, a comunhão da irmandade do povo de Deus era revigorante.²¹

A' – Bênção:

O salmista retorna ao tema da bênção (1). Onde o povo de Deus vive “em união” — יָחַד (*yachad*) — “ali” — שָׁם (*sham*) — o Senhor envia sua bênção por meio do seu “ordenou” — צִוָּה (*tsivah*). A natureza dessa bênção é especificada na segunda parte do versículo: “a vida para sempre” — הַחַיִּים עַד הָעוֹלָם (*ha-chayyim 'ad ha-olam*). A “vida”, com sua plenitude e alegria na presença de Deus, é um dom divino. O Salmo 133 reflete a capacidade de Israel de apreciar as alegrias simples e comuns da vida, atribuindo-as à generosidade bem ordenada de Yahweh. O termo “ali” (v.3b) é ambíguo: pode referir-se tanto ao Monte Sião quanto à comunhão entre os irmãos. Contudo, independentemente da interpretação, o sentido permanece: a vida plena e abençoada acontece na comunhão com o povo de Deus.²²

Para Kidner, a segunda metade do versículo 3, ressaltando fortemente a iniciativa de Deus (ordena) e aquilo que somente Ele pode dar (a vida para sempre), comprova outra ênfase do Salmo, “desce (2a) ... desce (2b) ... desce (3a). Em resumo: a verdadeira união, como todas as boas dádivas, vem de cima; é doada, ao invés de ser planejada, uma bênção, muito mais do que uma realização. No “ali” enfático de 3b, que dá o impacto final à mensagem do Salmo, há ironia inconsciente no fato de a palavra vir dos lábios de Davi. “Ali”, Jerusalém, onde os israelitas se encontravam nos átrios de Deus, foi onde se podia achar a concórdia celestial. Ao invés disto, porém, “ali” (2Sm 11.1) foi o lugar onde Davi estava para trazer sobre seu povo a discórdia que se derramaria e se espalharia da sua própria casa para todos os cantos de seu reino.²³

3. A SIGNIFICAÇÃO HERMENÊUTICO-TEOLÓGICA DO SALMO 133 NA TRADIÇÃO CRISTÃ

Para Osborne, a interpretação bíblica responsável começa com a exegese do texto — o significado original pretendido pelo autor e seus leitores —, mas só se completa na significação, ou seja, na aplicação relevante ao leitor contemporâneo. No caso do Salmo 133, por exemplo, captar a unidade fraterna como bênção divina no contexto histórico de peregrinação e culto é essencial para que essa verdade inspire, hoje, práticas comunitárias igualmente espirituais e concretas. A hermenêutica, nesse sentido, impede reduções subjetivistas e o uso de “textos-prova” descontextualizados, favorecendo uma leitura que respeita o sentido inspirado e seu impacto presente:

O significado pretendido pelo autor sagrado é o ponto de partida fundamental, mas não um alvo em si mesmo. O exercício da hermenêutica deve iniciar com a exegese, mas não termina antes que se chegue à contextualização do significado para hoje. São esses os dois aspectos vinculados ao que E. D. Hirsch chama de “significado” e “significação”, ou o significado original pretendido pelo autor e seus leitores (chamado “crítica da audiência”) como também sua significação para o leitor moderno.²⁴

Schökel afirma que, a tradição cristã reconheceu no Salmo 133 uma imagem viva da comunhão eclesial, pois o termo “irmãos” já designava os cristãos no Novo Testamento (1Co 5.11). Para Paulo, a

²¹ VANGEMEREN, 2008, p. 1273.

²² VANGEMEREN, 2008, p. 1274.

²³ KIDNER, 1981, p. 462.

²⁴ OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 27.

unidade entre os “irmãos” é essencial e sua quebra, repreensível (1Co 1.11; 6.5). Santo Agostinho interpreta a comunhão fraterna como dom divino, comparando-a ao orvalho que une, e afirma que este Salmo inspirou a vida monástica: “soou por toda a terra e os que estavam separados se congregaram”. A imagem do perfume, por sua vez, é retomada na união de Betânia (Jo 12) e na teologia paulina como “aroma de Cristo” (2Co 2.14-15).²⁵

Por outro lado, a autenticidade do Livro dos Salmos como Escritura é confirmada pelo próprio Jesus Cristo, ao instruir os discípulos no caminho de Emaús (Lc 24.44). Ele afirma que era necessário que se cumprisse tudo o que d’Ele estava escrito “na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos”, reconhecendo assim a tríplice divisão do cânon hebraico e destacando os Salmos como portadores de conteúdo messiânico. Embora, especificamente o Salmo 133, não seja um Salmo “messiânico”, essa declaração não apenas legitima o valor teológico dos Salmos para os cristãos, mas também aponta para sua função profética no plano salvífico revelado nas Escrituras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Salmo 133, embora breve, revela-se teologicamente profundo e liturgicamente significativo. Sua linguagem imagética e sua estrutura poética, especialmente marcada pelo uso da raiz *yarad*, comunicam uma teologia do “descer”: a bênção que vem de cima, a partir de Deus, e se manifesta no seio da comunidade fraterna. A união entre os irmãos, simbolizada pela união sacerdotal e pelo orvalho do Hermom, não é apenas uma experiência estética e socialmente agradável, mas um sinal visível da presença divina em meio ao povo de Deus.

A análise do Salmo sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica evidenciou sua organização quiástica e sua cadência meditativa, além de reforçar que a comunhão fraterna ocupa o centro temático da composição. Como mostra o paralelismo entre o óleo e o orvalho, a verdadeira unidade é tanto santificadora quanto vivificadora, conectando o sacerdócio, a criação e a espiritualidade comunitária.

Historicamente situado no contexto das peregrinações a Jerusalém, o Salmo 133 expressa o ideal de um Israel unido, em contraste com divisões passadas e futuras. Para a fé cristã, esse ideal é ressignificado à luz da nova comunidade em Cristo, onde os “irmãos” se reconhecem como corpo, sacerdócio e templo vivo do Espírito santo. A menção explícita aos Salmos por Jesus (Lc 24.44) legitima sua interpretação cristológica e confere autoridade à leitura do Salmo 133 como expressão da unidade eclesial.

Conclui-se, portanto, que a comunhão entre os irmãos, longe de ser, apenas, um mero valor ético ou sociológico, é um dom ordenado por Deus e sinal da vida abundante prometida. A união de Arão, nesse sentido, torna-se uma imagem poderosa: onde há verdadeira unidade, ali o Senhor continua a ordenar sua bênção — e vida para sempre.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **Antigo Testamento**: interlinear hebraico-português - Volume 4: Escritos. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018. Nova Almeida Atualizada.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Traduções Paralelas on-line. ARA: Almeida Revista e Atualizada. ACF: Almeida Corrigida Fiel. ARC: Almeida Revista e Corrigida. NVI: Nova Versão Internacional. NTLH: Nova Tradução na Linguagem de Hoje. 2011. Aplicativo. Disponível em: <http://www.biblegateway.com/versions/>. Acesso em: 30 março. 2024.

FEITOSA, Hugo Chagas. **A bênção de Arão**: um estudo literário, histórico e teológico de Nm 6.22-27. Dissertação

²⁵ SCHÖKEL, 1996, p. 1537.

(Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

GONZAGA, Waldecir. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: PUC, 2023.

KIDNER, Derek. **Salmos**: introdução e comentário (2 volumes). São Paulo: Mundo Cristão, 1981.

KRAUS, Hans Joachim. **Los Salmos (2 volumes)**. Salamanca: Sigueme, 1995.

MEISTER, Mauro. Salmo 133: interpretando o texto numa perspectiva bíblico-teológica. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 115–133, 2003. Disponível em: https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/2_Salmo_133_Mauro_Meister.pdf. Acesso em: 25 mar. 2025.

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

MITCHELL, David C. **The Songs of Ascents**. Cambridge: James Clarke, 2015.

PERONDI, Ildo; CATENASSI, Fabrizio Zandonadi. Quando se vive como irmão há bênção e vida para sempre! Uma análise do Salmo 133. **Estudos Bíblicos**, v. 31, n. 122, p. 175-188, abr./jun. 2014.

SCHÖKEL, Luís Alonso. **Salmos (2 volumes)**. Tradução: João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

VANGEMEREN, Willem A. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo e do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001. 3 v.

VANGEMEREN, Willem A. **The expositor's Bible commentary Psalms**. 2.ed. Michigan: Zondervan, 2008.

VIEGAS, Alessandra Serra; GONZAGA, Waldecir. Salmo 121: YHWH está sempre a guardar! Por isso vou cantar! Análise retórica: tecendo uma “costura” que enlaça e une. **Cuestiones Teológicas**, Medellín-Colombia, v. 46, n. 106, p. 196-222, jul./dez. 2019.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS E LEGAIS NA IMPLANTAÇÃO DA LEI GERAL DE PROTEÇÃO DE DADOS (LGPD) EM ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

Theological and Legal Implications of Implementing the General Data Protection Law (LGPD) in Religious Organizations

Me. Samuel Esperandio¹

Dr. Edilson Soares de Souza²

RESUMO

A teologia, concebida como saber acerca da revelação de Deus, é uma ciência que trata da vida, das relações humanas e do relacionamento com a transcendência. Tendo a Bíblia como fonte primária, a Teologia Cristã de viés Reformado apresenta-se em diferentes enfoques, como Teologia Prática, Teologia Sistemática e Teologia Bíblica, dentre outros. Neste artigo, o enfoque recai sobre a Teologia Prática, compreendida no contexto de uma organização religiosa de origem, doutrina e práticas batistas. Com a promulgação da Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018, conhecida como Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD), o governo, as empresas e as instituições foram desafiadas a se adequar às novas exigências legais, seja pela força da própria legislação, seja pelo compromisso institucional com responsabilidade, governança e transparência. À luz de reflexões teológicas e éticas, fundamentadas na história, na doutrina, nos princípios e nas práticas batistas, as igrejas batistas, em particular, e as organizações religiosas, de modo geral, podem explicitar com maior clareza sua natureza, valores e compromissos, observando o texto legal sem desconsiderar seus fundamentos teológicos, antes

¹ Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Pós-graduado em Administração do Terceiro Setor pelo Centro Universitário UNINTER e em Administração Escolar pela PUC RS. Bacharel em Teologia pela FABAPAR (convalidação). Licenciado em Geografia pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA). Mestre em Missiologia (curso livre) pelo Centro Evangélico de Missões (CEM). Bacharel em Teologia (curso livre) pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Contato: samuelesperandio7@gmail.com.

² Realizou o estágio de Pós-doutorado em História na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor e Mestre em História pela UFPR. Psicólogo Clínico, com Pós-graduação em Logoterapia e Análise Existencial. Professor no Programa de Pós-graduação (PPG), em nível de Mestrado Profissional em Teologia, nas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Coordenador e pesquisador no Grupo de Pesquisa Teologia e Psicologia (Certificado pela FABAPAR e CNPq). Contato: professor.edilson@fabapar.com.br.

ratificando-os e assumindo uma postura participativa e democrática. Tendo como proposta de reflexão a implantação da LGPD em uma organização religiosa, este artigo adota o método de estudo de caso, elegendo a Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil e seu Projeto de Conformidade à LGPD como objeto de análise. São examinadas as implicações teológicas, históricas, éticas, legais e práticas no tratamento de dados pessoais e dados sensíveis no contexto da gestão eclesial.

Palavras-chave: Batistas. Conformidade. Encarregado de dados. LGPD. Organização Religiosa. Proteção de Dados. Transparência.

ABSTRACT

Theology, conceived as knowledge about God's revelation, is a science that deals with life, human relationships, and the relationship with transcendence. With the Bible as its primary source, Reformed Christian Theology presents itself in different approaches, such as Practical Theology, Systematic Theology, and Biblical Theology, among others. This article focuses on Practical Theology, understood within the context of a religious organization of Baptist origin, doctrine, and practices. With the enactment of Law No. 13.709, of August 14, 2018, known as the General Data Protection Law (LGPD), the government, companies, and institutions were challenged to adapt to the new legal requirements, whether by the force of the legislation itself or by the institutional commitment to responsibility, governance, and transparency. In light of theological and ethical reflections, grounded in Baptist history, doctrine, principles, and practices, Baptist churches, in particular, and religious organizations in general, can more clearly explain their nature, values, and commitments, observing the legal text without disregarding their theological foundations, rather ratifying them and assuming a participatory and democratic stance. With the implementation of the LGPD (Brazilian General Data Protection Law) in a religious organization as a subject of reflection, this article adopts the case study method, choosing the Pioneer Baptist Convention of Southern Brazil and its LGPD Compliance Project as the object of analysis. The theological, historical, ethical, legal, and practical implications of handling personal and sensitive data in the context of ecclesiastical management are examined.

Keywords: Baptists. Compliance. Data Protection Officer. LGPD (Brazilian General Data Protection Law). Religious Organization. Data Protection. Transparency.

INTRODUÇÃO

Na prática ministerial no âmbito eclesial cristão, estudantes de Teologia são desafiados pelas questões levantadas no campo da Teologia Prática³, o que provoca a necessidade de uma reflexão que se projete para além da construção teórica e não se limite a uma prática técnica de mera repetição. Na tradição teológica batista, destacam-se a Teologia Sistemática, a Teologia Histórica, a Teologia Prática e a Teologia Bíblica, sendo a Eclesiologia o capítulo da Teologia Sistemática que trata dos aspectos doutrinários e práticos das igrejas, inclusive no que se refere à Administração Eclesial⁴, configurando um arranjo próprio das disciplinas teológicas e práticas.

Diante da necessidade de implementar novas práticas que sejam teologicamente fundamentadas e que respeitem os princípios da ética cristã, respostas são buscadas tanto no campo acadêmico quanto no

³ SCHNEIDERHARPPRECHT, Cristoph (Org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal/ASTE, 1998.

⁴ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA (CBB). *Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira*. Rio de Janeiro: CBB, 2017. Disponível em: <<https://www.convencaobatista.com.br>>. Acesso em: 31 out. 2025.

ambiente eclesial, a fim de que igrejas e denominações, enquanto organizações religiosas, se desenvolvam de modo socialmente relevante e teologicamente comprometido com seus valores doutrinários, históricos e práticos, sob princípios hermenêuticos reconhecidos no ambiente acadêmico.

Este artigo baseia-se na dissertação de mestrado profissional,⁵ desenvolvida no âmbito da Teologia Prática, com foco na Administração Eclesiástica e, mais especificamente, na Gestão de Organizações Religiosas, com vistas à implantação da Política de Privacidade e Proteção de Dados e ao estabelecimento da pessoa Encarregada da Proteção de Dados Pessoais (EPDP). A referida dissertação analisou a implantação da LGPD numa associação de igrejas, na qualidade de organização religiosa, cujo propósito, dentre outros, é assessorar as igrejas associadas visando a qualificação e profissionalização dos serviços prestados enquanto instituição religiosa. A análise dos dados revelou que as organizações religiosas demandavam qualificação de pessoas para a função de Encarregado da Proteção de Dados Pessoais (EPDP), o que deu ensejo à proposta de um curso de extensão universitária.

No Brasil, a promulgação da Lei Geral de Proteção de Dados (Lei nº 13.709/2018) teve sua implementação iniciada em 2020, após prorrogação de vigência em virtude da pandemia da COVID19⁶, declarada pela Organização Mundial da Saúde em março daquele ano.

A questão norteadora da pesquisa concentrou-se na seguinte pergunta, que é proposta também para o presente artigo: como realizar a implantação de um Projeto de Conformidade à LGPD em uma organização religiosa, considerando suas implicações teológicas, históricas, éticas e legais, bem como seus desdobramentos práticos?⁷ Naquele estudo, dentre as questões práticas decorrentes, destacou-se o papel do Encarregado da Proteção de Dados Pessoais (EPDP), uma vez constatado que a primeira parte da questão estava sendo amplamente discutida, inclusive no passo a passo oferecido através de diferentes assessorias. Porém, muitas organizações religiosas, especialmente as igrejas de médio e pequeno porte demonstravam a carência de maiores esclarecimentos e orientações para a definição do EPDP, tanto no aspecto legal dessa função como na viabilização prática no contexto local.

Para a presente análise e reflexão, adotou-se a metodologia de Estudo de Caso, com levantamento bibliográfico e documental da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil (CBPSB), instituição cristã de doutrina batista, fundada em 1910 no Rio Grande do Sul, atualmente presente em cinco estados brasileiros.⁸ A CBPSB é filiada à Convenção Batista Brasileira⁹ e à Baptist World Alliance (Aliança Batista Mundial)¹⁰, o que evidencia sua inserção denominacional nacional e internacional, bem como princípios historicamente associados à autonomia, cooperação, privacidade e transparência, como marca dos princípios batistas construídos ao longo da história.

A natureza jurídica da instituição, objeto da discussão que se segue é Organização Religiosa conforme seus documentos constitutivos, constatando-se sua função como uma associação de igrejas com doutrina batista e história em comum de origem imigratória, identificada com a denominação batista em âmbito nacional e mundial, destacando-se seu papel de promotora de um ambiente cooperativo e que serve aos interesses das igrejas no cumprimento da *Missio Dei*.¹¹

⁵ ESPERANDIO, Samuel. **Implicações teológicas e legais na implantação da Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) na Convenção Batista Pioneira**: proposta de curso para Encarregado da Proteção de Dados em Organizações Religiosas. Curitiba, 2023. 183 f. Disponível em: <<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>>. Acesso em: 3 mai. 2025.

⁶ ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Organização Mundial da Saúde declara pandemia de COVID19**. 2020. Disponível em: <<https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>>. Acesso em: 31 out. 2025.

⁷ ESPERANDIO, 2023, p. 14.

⁸ CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL (CBPSB). **Igrejas**. Curitiba, 2019. Disponível em: <<https://www.pioneira.org.br/igrejas/>>. Acesso em: 3 mai. 2025.

⁹ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA (CBB). **Convenções**. Rio de Janeiro, s/d. Disponível em: https://www.convencaobatista.com.br/site/pagina.php?MEN_ID=3. Acesso em: 18 abr. 2026.

¹⁰ BAPTIST WORLD ALLIANCE (BWA). **Brazilian Baptist Convention**. Washington, DC, s.d. Disponível em: <<https://baptistworld.org/member/brazilian-baptist-convention/>>. Acesso em: 4 ago. 2025.

¹¹ WRIGHT, Christopher J. H. **A missão do povo de Deus: uma teologia bíblica da missão da igreja**. São Paulo: Vida Nova; Instituto Betel

1. IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS, TEOLÓGICAS E ÉTICAS DA ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA NO USO DE DADOS PESSOAIS

Conforme Hudson, apud Oliveira e Romão¹², a economia organiza-se em três setores: Primeiro Setor (governo), Segundo Setor (empresas) e Terceiro Setor (instituições privadas de interesse público e sem fins lucrativos). Assim, como as organizações que integram o Primeiro e o Segundo Setores, as instituições do Terceiro Setor estão inseridas no escopo normativo da Lei Geral de Proteção de Dados. Embora existam debates acerca da natureza jurídica das Organizações Religiosas, segundo Acyr de Gerone, estas se enquadram no Terceiro Setor¹³ fazendo coro com as conclusões de Valdo Romão supra citado, portanto, sujeitam-se aos ditames da LGPD, cujo propósito fundamental é a proteção dos direitos das pessoas naturais, em especial no que se refere à privacidade e ao tratamento de dados pessoais. Vale destacar que, durante o período inicial de implantação da LGPD, houve especulações acerca da possibilidade de exclusão das Organizações Religiosas do regime legal de proteção de dados, inspiradas na exceção prevista para fins jornalísticos ou artísticos (conforme o Artigo 4º da LGPD). Entretanto, as propostas legislativas nesse sentido não prosperaram, consolidando-se o entendimento de que a lei se aplica igualmente a esse segmento institucional.

Diante dessa realidade, impõe-se a indagação acerca das implicações da implantação da LGPD no contexto das Organizações Religiosas, norteadora da presente pesquisa. Para responder a tal questão, foi utilizada a metodologia do estudo de caso, tendo sido realizada análise documental da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, com ênfase em seus fundamentos teológicos, doutrinários e eclesiais, bem como em dados históricos e institucionais relevantes para a presente investigação.

No estudo desenvolvido durante o mestrado em Teologia, como informado anteriormente, optou-se por um levantamento documental, que incluiu, entre outras fontes, a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, os Princípios e Práticas Batistas, a Série Documentos Batistas, o periódico *O Batista Pioneiro*, o Livro do Centenário da CBPSB e o sítio eletrônico institucional da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil. Essas fontes revelam aspectos históricos e administrativos do movimento batista, bem como práticas recorrentes de registro, divulgação e compartilhamento de informações relacionadas à vida eclesial. Desta forma, pode-se afirmar que, historicamente, o surgimento do movimento batista remonta ao início do século XVII, destacando-se a atuação de John Smyth, que, ao rejeitar o batismo infantil e adotar o batismo por imersão, mediante pública profissão de fé, contribuiu para a formação da primeira igreja batista em solo inglês. No desenvolvimento do pensamento batista, a influência arminiana, especialmente no tocante à liberdade religiosa¹⁴, combinou-se com elementos da teologia calvinista¹⁵, resultando em uma tradição que valoriza simultaneamente a responsabilidade individual, a centralidade das Escrituras e a autonomia das igrejas locais, conforme a Declaração Doutrinária de 1644.¹⁶

Muito embora tenha havido alguma conexão inicial com o Movimento Anabatista nas questões teológicas relativas à conversão e ao batismo, as posturas de ordem ética os distinguiram, especialmente no tocante à relação da Igreja com o Estado, e nas relações internas da comunidade religiosa. Um exemplo dessa realidade é a negação do reconhecimento de símbolos nacionais pelos anabatistas, como a bandeira nacional, e a proibição aos jovens de aderir ao serviço militar, mesmo o obrigatório.¹⁷ Os batistas, por sua

Brasileiro, 2012.

¹² OLIVEIRA, A.; ROMÃO, V. **Manual do Terceiro Setor e Instituições Religiosas – Trabalhista, Previdenciária, Contábil e Fiscal**. 3.ed. São Paulo: Atlas, 2011, p. 31.

¹³ GERONE, Acyr de. As organizações religiosas e o Terceiro Setor. In: **Revista de direito do terceiro setor**. Belo Horizonte, Fórum, 2007. V. 2, n. 3, p. 61–85, jan./jun., 2008. Disponível em: Rede Virtual de Bibliotecas. Acesso: 3 jun/2026.

¹⁴ WALKER, Williston. **História da Igreja cristã**. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP; ASTE, 1980, p. 552.

¹⁵ PEREIRA, José dos Reis. **Breve história dos batistas**. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1979, p. 68.

¹⁶ AZEVEDO, Israel Belo. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Êxodus, 1996, p. 78.

¹⁷ WALKER, 1980, p. 447.

vez, tem tido uma postura participativa na sociedade plural e democrática.

Pode-se dizer que a influência arminiana e calvinista nas igrejas batistas ficou evidenciada pela própria designação historicamente reconhecida entre as igrejas batistas inglesas, como Batistas Gerais (Arminianas) e Batistas Particulares (Calvinistas).¹⁸ Ambas, porém, se caracterizaram pela rejeição ao pedobatismo (batismo infantil) e à prática da aspersão como forma de batismo, bem como pela adoção da pública profissão de fé precedendo ao batismo nas águas, caracterizando a imersão como o batismo bíblico, e consequente forma de admissão à igreja local, em sua plena autonomia. À questão do batismo, acrescentou-se a liberdade religiosa através do princípio de separação entre a Igreja e o Estado, e o congregacionalismo, ou seja, a autonomia das igrejas que apontam para o seu autogoverno, como diferenciais entre as igrejas batistas e as igrejas estatais, como se pode ler na Segunda Confissão de Londres em 1677.¹⁹

Esses fundamentos teológicos consolidaram princípios e práticas que dialogam diretamente com os pressupostos da LGPD, entre os quais se destacam a responsabilidade individual, a comunhão fraterna, a autonomia, a cooperação, a privacidade e a transparência. A compreensão do indivíduo como ser moralmente responsável, criado à imagem de Deus e dotado de dignidade intrínseca, ocupa lugar central na teologia batista²⁰ e fundamenta uma ética do cuidado no trato das informações pessoais. O entendimento anteriormente citado é complementado pela concepção da igreja como Corpo de Cristo, que pressupõe relações marcadas pelo cuidado mútuo, pela solidariedade e pelo respeito.²¹ Ao mesmo tempo, a autonomia das igrejas locais e a cooperação voluntária entre comunidades da mesma fé e ordem, estabelecem práticas administrativas próprias que demandam atenção especial no tratamento de dados sensíveis, como aqueles relacionados à membresia, à disciplina e às transferências administrativas eclesiais de membros.²²

Práticas como o registro de profissões públicas de fé nas atas da assembleia de membros (AGOs e/ou AGEs),²³ a publicação de informações sobre batismos e a divulgação de dados em jornais, boletins, sítios eletrônicos e redes sociais evidenciam potenciais riscos à privacidade, especialmente à luz da LGPD. Embora tais práticas possuam valor celebrativo e informativo na vida comunitária, exigem cuidados redobrados para evitar a exposição indevida de dados pessoais e sensíveis, bem como uma estrutura administrativa que oportunize ao titular dos dados a autorização prévia para a publicação de seus dados, bem como a negativa da respectiva publicação. Nesse sentido, as relações dinâmicas nas igrejas locais, entendidas como meio de cuidado pastoral e restauração,²⁴ requerem tratamento ético e confidencial das informações envolvidas. Tais cuidados reforçam a necessidade de adoção de procedimentos claros, transparentes e compatíveis com as exigências legais, de modo a preservar a dignidade das pessoas e a integridade institucional.

Dessa forma, a análise histórica, teológica e ética evidencia que a implantação da LGPD nas Organizações Religiosas, em geral, e na denominação batista, em particular, não representa ruptura com princípios históricos e contemporâneos, mas, ao contrário, oferece oportunidade de reafirmar valores como responsabilidade, respeito à pessoa, zelo pastoral e boa governança, ampliando-os à luz das demandas jurídicas contemporâneas, como se verá a seguir.

2. IMPLICAÇÕES LEGAIS E PRÁTICAS NA UTILIZAÇÃO DE DADOS PESSOAIS PELAS ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

Após a análise dos aspectos históricos, teológicos e éticos relacionados à implantação da Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) em Organizações Religiosas, torna-se imprescindível a consideração de

¹⁸ AZEVEDO, 1996, p. 79.

¹⁹ WALKER, 1980, p. 548.

²⁰ LANGSTON, A. B. *Esboço de Teologia Sistemática*. 9.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1988, p. 89.

²¹ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA (CBB). *Pacto e comunhão*: documentos batistas. SOUZA, Sócrates Oliveira (Org.). Rio de Janeiro: Convicção, 2010, p. 10.

²² CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 2010, p. 23.

²³ Refere-se às Assembleias Gerais Ordinárias (AGOs) e Assembleias Gerais Extraordinárias (AGEs).

²⁴ FERREIRA, Ebenézer Soares. *Manual da igreja e do obreiro*. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1981, p. 44.

suas implicações legais e práticas no uso de dados pessoais. Isso se justifica pelo fato de que as Organizações Religiosas são instituições socialmente respeitadas, juridicamente reconhecidas e cujas práticas institucionais devem observar tanto suas convicções confessionais quanto os princípios da boa governança, da responsabilidade e da transparência. Embora dotadas de autonomia religiosa e protegidas pela Constituição Federal no que se refere à liberdade de culto, as Organizações Religiosas não se encontram à margem do ordenamento jurídico vigente. Ao contrário, o cumprimento das normas relativas à proteção de dados pessoais representa um campo no qual valores religiosos historicamente professados — como o cuidado com a pessoa, a ética nas relações e a responsabilidade institucional — podem ser reafirmados e operacionalizados de modo compatível com as exigências legais contemporâneas. A seguir, três aspectos podem ser considerados: o Marco Legal da Privacidade e Proteção de Dados, o Projeto de Conformidade para a Proteção de Dados nas Organizações Religiosas e o Papel da Pessoa Encarregada da Proteção de Dados nas Organizações Religiosas. São três breves reflexões, mas indicam caminhos para outras discussões.

A Lei Geral de Proteção de Dados, instituída pela Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018, dispõe em seu artigo 1º sobre o tratamento de dados pessoais, indicando: “...por pessoa jurídica de direito público ou privado com o objetivo de proteger os direitos fundamentais de liberdade e de privacidade e o livre desenvolvimento da personalidade da pessoa natural”.²⁵ A aplicação da LGPD em organizações religiosas encontra seu fundamento na Constituição Federal de 1988, especialmente no artigo 5º, inciso VI, que garante: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.²⁶

Além do respaldo constitucional, a LGPD harmoniza-se com o Novo Código Civil Brasileiro, ao reconhecer a figura jurídica das Organizações Religiosas e ao preservar princípios como a imunidade tributária dos templos de qualquer culto. O Código Civil Brasileiro,²⁷ antes mesmo da LGPD, previa os limites ao uso do nome, da imagem e da vida privada da pessoa natural, conforme expresso nos artigos 17 a 21, condicionando a licitude de tais usos à autorização prévia ou à necessidade de preservação da ordem pública ou da administração da justiça. Nesse sentido, a LGPD representa um avanço significativo ao estabelecer que a proteção da privacidade e dos dados pessoais não depende de provocação judicial por parte do titular, mas constitui dever jurídico de quem realiza o tratamento de dados. Assim, o uso de dados pessoais deve ser precedido de consentimento livre, informado e inequívoco, expresso por meio de instrumentos formais, como os Termos de Consentimento previstos na própria LGPD (Artigo 5º Inciso XII).

Durante o processo de implantação da LGPD, debates relevantes emergiram quanto à sua aplicabilidade às Organizações Religiosas. Em especial, o Projeto de Lei nº 5.141/2020 propôs a exclusão das igrejas do regime legal de proteção de dados, sob o argumento da liberdade religiosa, com enquadramento semelhante ao uso jornalístico ou artístico. Contudo, até o presente momento prevaleceu o entendimento de que a proteção dos dados sensíveis, inclusive os de natureza religiosa, constitui expressão concreta dos direitos fundamentais da pessoa natural, razão pela qual o referido projeto, embora tenha tramitado e recebido parecer favorável na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara dos Deputados, não avançou para aprovação final.²⁸

Para assegurar a efetividade da LGPD, a legislação instituiu a Autoridade Nacional de Proteção de Dados (ANPD), órgão responsável por normatizar, orientar e fiscalizar o cumprimento da lei. A ANPD possui competência para receber denúncias, promover orientações, expedir normas complementares e,

²⁵ BRASIL. **Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018 (Lei Geral de Proteção de Dados-LGPD)**. Brasília: Presidência da República, 2018.

²⁶ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado Federal – CET, 2016.

²⁷ BRASIL. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002**. Diário Oficial da União: Brasília, 11 jan. 2002. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 3 mai. 2025.

²⁸ BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 5141, de 11 de novembro de 2020**. Ementa: Altera a alínea “a” do inciso II do art. 4º da Lei n. 13.709, de 14 de agosto de 2018, e dá outras providências. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2265143>. Acesso: 05 Ago/2025.

quando necessário, aplicar sanções administrativas, observada a atuação do Conselho Nacional de Proteção de Dados Pessoais e da Privacidade. Observa-se que em 17 de setembro de 2025 a ANPD foi elevada à condição Agência Reguladora, conforme Medida Provisória nº 1.317/2025.

A LGPD insere-se, ainda, em um movimento internacional mais amplo de regulação da proteção de dados pessoais, em diálogo com iniciativas como o Regulamento Geral de Proteção de Dados da União Europeia (GDPR), o *California Consumer Privacy Act* (CCPA) e legislações correlatas adotadas no Reino Unido, na Alemanha, Canadá, África do Sul e em outros países, o que evidencia a importância global da temática da privacidade e da proteção de dados.

Um segundo aspecto relevante na presente reflexão trata do Projeto de Conformidade que se constitui em um instrumento desenvolvido no âmbito da assessoria jurídica com a finalidade de realizar um levantamento da situação fática real da Organização Religiosa quanto à coleta, ao tratamento, ao armazenamento, ao compartilhamento e ao descarte de dados pessoais. Seu propósito fundamental é promover a conscientização institucional, identificar fragilidades procedimentais e adequar processos e práticas às exigências da LGPD. No estudo de caso realizado junto à Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, o Projeto de Conformidade foi estruturado de forma sistemática, contemplando, entre outras etapas: a decisão estratégica da diretoria; ações de conscientização e orientação; levantamento de dados por segmento institucional (*data mapping*); revisão e definição de novos processos; elaboração de documentos padronizados; instituição da Política de Privacidade e Proteção de Dados; adoção de Termos de Autorização para coleta e uso de dados; proposição de ajustes estatutários quando necessários e a designação de uma pessoa Encarregada da Proteção de Dados Pessoais (EPDP).

No referido estudo de caso, a mobilização institucional envolveu a diretoria e o Conselho de Planejamento e Coordenação, além das lideranças das diferentes áreas de atuação denominacional. Foram realizadas reuniões e ações formativas, incluindo atividades de orientação destinadas às igrejas filiadas, com o objetivo de fomentar a implantação de projetos semelhantes em nível local. Uma ferramenta utilizada em larga escala foi a comunicação online através de *lives*, mensagens pelas redes sociais, *e-mails*, publicações no *site* institucional, *e-book*,²⁹ e, presencialmente, em momentos decisórios. O relatório final do mapeamento de dados³⁰ apresentado pela assessoria jurídica permitiu identificar situações sensíveis, de baixo, médio e alto risco, relacionadas, por exemplo, à inscrição de participantes em eventos, à matrícula de discentes em cursos, à elaboração de relatórios institucionais e financeiros e ao uso de imagem e voz em materiais jornalísticos e promocionais. Como diretriz geral, recomendou-se a coleta apenas dos dados estritamente necessários à finalidade pretendida, bem como a formalização do consentimento dos titulares, em consonância com os princípios da LGPD.

Como desdobramento do Projeto de Conformidade, definiu-se a designação de uma pessoa Encarregada da Proteção de Dados para a organização, bem como a orientação para que setores específicos observassem rigorosamente os procedimentos estabelecidos. As igrejas filiadas são orientadas a utilizar os documentos produzidos pela Convenção como modelos, adaptando-os à sua realidade local, especialmente no que se refere à identificação institucional, à liderança estatutária e à organização de seus processos internos, bem como a designação de EPDP, respeitado o princípio de autonomia das igrejas locais. A rotatividade nas lideranças, característica das Organizações Religiosas, reforçou a necessidade de treinamentos contínuos, revisão periódica dos procedimentos e capacitação de novas lideranças, de modo a assegurar a manutenção das práticas adotadas e o zelo institucional na proteção dos dados pessoais.

Por fim, como um terceiro aspecto que pode ser levantado, tem-se a figura da pessoa Encarregada da Proteção de Dados Pessoais (EPDP), que se constituiu em um dos aspectos centrais do Projeto de

²⁹ CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL (CBPSB). **LGPD – Materiais – E-book**. Curitiba, 2019. Disponível em: <https://www.pioneira.org.br/lgpd/>. Acesso em: 19 abr.2026.

³⁰ Dado ao caráter sigiloso, o referido relatório não foi publicado, mantendo-se como instrumento estratégico de trabalho no âmbito do Conselho de Planejamento e Coordenação e recortes aos ministérios respectivos.

Conformidade implementado na Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil. A pesquisa que fundamenta este artigo buscou não apenas delimitar o papel do Encarregado conforme definido pela LGPD, mas também responder aos questionamentos práticos recorrentes no contexto das Organizações Religiosas. Dentre tais questionamentos, destacam-se: quem pode exercer a função de Encarregado da Proteção de Dados nas Organizações Religiosas? Quais são suas atribuições específicas? Essa função deve ser exercida por pessoa eleita, nomeada ou contratada? E de que forma indivíduos vinculados às organizações podem ser capacitados para desempenhar adequadamente essa responsabilidade? Dada a complexidade e a relevância das questões ora apresentadas, entre outras problemáticas, nota-se a relevância do assunto discutido pelo presente artigo e a importância de outros estudos e reflexões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A implantação da LGPD em organização religiosa, conforme abordada neste artigo, constitui-se em um tema importante para os estudos da teologia cristã no Brasil, objetivando refletir sobre a relação entre a revelação de Deus (teologia) e os desafios éticos do pensamento e das práticas cristãs na sociedade brasileira. Por outro lado, a implantação da LGPD em organização religiosa se constitui também em um laboratório em que uma associação de igrejas assume seu papel de liderança denominacional, abrindo caminhos para a conscientização e instrumentação das igrejas associadas, mas não se limitando a estas. Ao reconhecer a importância da LGPD no cenário brasileiro e internacional, a instituição objeto deste Estudo de Caso envidou esforços para a mobilização de toda a comunidade visando passos práticos para sua implantação, provendo assessoria profissional na área jurídica assim como ressaltando os valores institucionais baseados na Bíblia, na teologia e na doutrina, e em uma postura política que estivesse em harmonia com sua fé, com a sua história e com a legislação pertinente.

A comunicação deste conjunto de ações objetivou não apenas a demonstração das etapas percorridas, mas tem o propósito de incentivar tanto as igrejas associadas como também outras organizações religiosas congêneres, sobre o processo bem sucedido em sua implantação mas que não está concluído, tendo em vista que sua eficácia se dará na medida em que cada igreja adotar conscientemente os processos sugeridos, especialmente por se reconhecerem parceiras do ponto de vista organizacional e cooperantes, do ponto de vista denominacional. Cabe considerar que decisões administrativas bem fundamentadas podem resultar em harmonia entre as leis que representem avanços positivos para a sociedade e as organizações religiosas que respeitam a privacidade e os dados sensíveis das pessoas, envidando esforços para ter um sistema adequado a esse objetivo, e que contemple claramente os caminhos, tanto para o contato dos titulares dos dados para eventuais esclarecimentos ou pedidos específicos, quanto para a mitigação de eventuais vazamentos de dados, assim como relação institucional com a ANPD.

Uma consideração final é o entendimento de que a temática da LGPD, pela análise da teologia cristã, favorece outras reflexões e discussões, objetivando aproximar estudos teológicos cristãos dos desafios que as igrejas locais vivenciam em suas práticas ministeriais, atendendo aos anseios pessoais, mas também aos regramentos jurídicos nacionais. Uma proposta, neste sentido, pode ser refletir sobre as “Implicações Práticas na Utilização de Dados Pessoais em Organizações Religiosas: a pessoa Encarregada da Proteção de Dados Pessoais (EPDP)”. No tratamento da temática sugerida acima, podem ser discutidas questões como: as dimensões formativas e as práticas institucionais relacionadas ao exercício dessa função, entre outros aspectos. Desta forma, a teologia revela o seu lado prático e funcional, colocando-se ao lado das comunidades de fé em todo o Brasil!

REFERÊNCIAS

ANPD – Agência Nacional de Proteção de Dados, 2026. **Governo federal estrutura ANPD para assumir competências do ECA digital**. Brasília, 2026. Disponível em: <https://www.gov.br/anpd/>. Acesso em: 18 abr. 2026.

ANPD – **Autoridade Nacional de Proteção de Dados**, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/anpd/pt-br>.

Acesso: 12 fev. 2022.

AUDISA, Grupo. **Compromisso em desenvolver, fortalecer e profissionalizar o Terceiro Setor**. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.facebook.com/grupoaudisa/>. Acesso em: 17 set. 2022.

AZEVEDO, Israel Belo. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Êxodus, 1996.

BAPTIST WORLD ALLIANCE (BWA). **Brazilian Baptist Convention**. Washington, DC, s.d. Disponível em: <https://baptistworld.org/member/brazilian-baptist-convention/>. Acesso em: 4 ago. 2025.

BÍBLIA. Português. **Bíblia on-line: Nova Versão Internacional**. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br>. Acesso em: 17 mar. 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado Federal – CET, 2016.

BRASIL. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil)**. Diário Oficial da União: Brasília, 11 jan. 2002. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 3 maio 2025.

BRASIL. **Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018 (Lei Geral de Proteção de Dados)**. Brasília: Presidência da República, 2018. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 28 ago. 2022.

CALIFORNIA. **California Consumer Privacy Act (CCPA)**. Sacramento, 2022. Disponível em: <https://oag.ca.gov/privacy/ccpa>. Acesso em: 28 ago. 2022.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de Lei nº 5.141, de 10 de outubro de 2020**. Brasília, 2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2265143>. Acesso em: 5 ago. 2025.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA (CBB). **Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira**. Rio de Janeiro: CBB, 2017. Disponível em: <https://www.convencaobatista.com.br>. Acesso em: 31 out. 2025.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA (CBB). **Pacto e comunhão: documentos batistas**. SOUZA, Sócrates Oliveira (Org.). Rio de Janeiro: Convicção, 2010.

CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL (CBPSB). **Igrejas**. Curitiba, 2019. Disponível em: <https://www.pioneira.org.br/igrejas/>. Acesso em: 3 maio 2025.

CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL (CBPSB). **LGPD – Orientações às igrejas**. Curitiba, s.d. Disponível em: <https://www.pioneira.org.br/lgpd/>. Acesso em: 17 out. 2025.

CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL (CBPSB). **Os Pioneiros: 1910–2010 – 100 anos de história da CBPSB**. Curitiba: CBPSB, 2010.

CRESWELL, John W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. 3.ed. Tradução de Sandra Mallmann da Rosa. Porto Alegre: Penso, 2014.

EBM INTERNATIONAL. **Data Protection Regulations of EBM INTERNATIONAL - A corporation under public law**. Ed. em PDF. Mission Council of EBM I, 2018. 27 p.

ESPERANDIO, Samuel. **Implicações teológicas e legais na implantação da Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) na Convenção Batista Pioneira: proposta de curso para Encarregado da Proteção de Dados em Organizações Religiosas**. Dissertação (Mestrado Profissional em Teologia) – Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR), Curitiba, 2023. 183 f. Disponível em: <<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>>. Acesso em: 3 mai. 2025.

EUROPEAN UNION. Regulation (EU) 2016/679 of the European Parliament and of the Council. In: **Official Journal of the European Union**. Brussels: 2016, 119/88 p.

FABAPAR. **LGPD na prática – para igrejas e instituições sem fins lucrativos**. Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2022. Disponível em: <https://www.fabapar.com.br/cursos-livres/lgpd-na-pratica-para-igrejas-e-instituicoes-sem-fins-lucrativos/>. Acesso: 15 set/2022.

FERREIRA, Ebenézer Soares. **Manual da igreja e do obreiro**. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1981.

FRANKENA, William K. **Ética**. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

GEISLER, Norman L. **Ética Cristã: opções e questões contemporâneas**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2010.

GERONE, A.; GERONE JR, A.; GERONE, L.G.T. ONG'S Religiosas, Direito e Cristianismo, In: FERREIRA, Abner e outros. **Direito e Cristianismo**. Rio de Janeiro: Betel, 2017. 368 p.

GOV.UK. **The Data Protection Act. London**, 2022. Disponível em: <https://www.gov.uk/data-protection>. Acesso em: 3 set. 2022.

GRUDEM, Wayne A. **Teologia Sistemática**. Vários tradutores. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HEWITT, Martin D. **Raízes da tradição batista**. São Leopoldo: IEPG, 1993. Série Ensaio e Monografias.

LANGSTON, A. B. **Esboço de Teologia Sistemática**. 9.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1988.

LATOURETTE, Kenneth S. **Historia del cristianismo**. 3.ed. Tradução de Jaime C. Quarles y Lemuel C. Quarles. s/l: Casa Bautista de Publicaciones, 1977. Tomo 2.

MODES, J. V. Zachary Clay Taylor: Instrumento de Deus para organizar o trabalho batista - O começo da História Missionária Batista no Brasil. In: **Revista Via Teológica** –Vol. 19–Nº 37–Jun/2018–Faculdades Batista do Paraná –ISSN 1676-0131 e 2526-4303 (online).

MONELLO, Sérgio Roberto. **As Organizações Religiosas e o Código Civil Brasileiro**. Revista Filantropia – Plataforma Filantropia Online, 26 maio 2014. Disponível em: <https://www.filantropia.org/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

NASCIMENTO, Jonatas. **Cartilha da igreja legal**. 3.ed. São Paulo: All Print Editora, 2021.

NET APP. **Worldwide Data Privacy Regulations Compared**. 2022. Disponível em: <https://content.cloud.netapp.com>. Acesso em: 3 set. 2022.

O BATISTA PIONEIRO. Curitiba: Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil. V. 94, n. 05, setembro e outubro/2021. p. 18.

O JORNAL BATISTA. Rio de Janeiro: Convenção Batista Brasileira, 2022. Ano CXXI, Edições 27, 32, 34 e 36.

OLIVEIRA, A.; ROMÃO, V. **Manual do Terceiro Setor e Instituições Religiosas: trabalhista, previdenciária, contábil e fiscal**. 3.ed. São Paulo: Atlas, 2011.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Organização Mundial da Saúde declara pandemia de COVID19**. 2020. Disponível em: <https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>. Acesso em: 31 out. 2025.

PEREIRA, José dos Reis. **Breve história dos batistas**. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.

SCHNEIDERHARPPRECHT, Cristoph (Org.). **Teologia Prática no Contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal/ASTE, 1998.

SINCOP. **Igreja – Abertura e Constituição de Organizações Religiosas**. 2021. Disponível em: <https://www.sincop.com.br>. Acesso em: 11 out. 2022.

SOUTH AFRICA. **South Africa's Protection of Personal Information Act**. 2019. Disponível em: <https://popia.co.za/>. Acesso em: 28 ago. 2022.

SOUZA, J. N.; SOUZA, E. S. **Teologia e Ética no cuidado pastoral**. Curitiba: FABAPAR, 2017.

WALKER, Williston. **História da Igreja cristã**. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP; ASTE, 1980.

WRIGHT, Christopher J. H. **A missão do povo de Deus: uma teologia bíblica da missão da igreja**. São Paulo: Vida Nova; Instituto Betel Brasileiro, 2012.

ZWETSCH, Roberto E. **Missão como compaixão: por uma teologia da missão em perspectiva latinoamericana**. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

ADVENTISMO DO SÉTIMO DIA: O MOVIMENTO DE UM PSEUDO-EVANGELHO

Seventh-day Adventism: The Movement of a Pseudo-Gospel

Me. Francis Natan Gonçalves Martins¹

Dr. Josemar Valdir Modes²

RESUMO

O presente artigo analisa teologicamente a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), problematizando sua crescente aceitação como uma denominação cristã evangélica ortodoxa. A despeito de sua expressiva expansão demográfica e midiática no Brasil, o estudo postula que o adventismo configura-se como um *pseudo-evangelho* ao afastar-se de premissas teológicas basilares do protestantismo histórico. Metodologicamente, a pesquisa realiza uma revisão histórico-crítica que perpassa as origens do movimento no século XIX - desde o desapontamento millerita de 1844 até a consolidação doutrinária promovida por Hiram Edson, Joseph Bates e Ellen G. White. O escopo central da investigação consiste em examinar criticamente dogmas adventistas exclusivos em contraponto ao princípio do *Sola Scriptura* e à exegese bíblica ortodoxa. Entre os postulados teológicos refutados, destacam-se a elevação dos escritos de White a um grau de inspiração autoritativa, a doutrina do Juízo Investigativo

¹ O autor é Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista Pioneira; Pós-graduado em Marketing pela Unijuí e em Novas Tecnologias, Transformação Digital e Agilidade pela FIA (Fundação Instituto de Administração); e Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná. Trabalha como Pastor de Adoração na Primeira Igreja Batista em Ijuí e como Coordenador de Estágios e Gestor de Comunicação e Marketing na Faculdade Batista Pioneira em Ijuí. E-mail: natanmartins@batistapioneira.edu.br

² O autor é Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista Pioneira, com licenciatura em História e em Ciências da Religião pelo Centro Universitário ETEP. Tem especialização na área de Liderança e Gestão Corporativa pela Faculdade Teológica Batista do Paraná, em Docência e Gestão na Educação a Distância pela Faculdade Dom Alberto, em Novas Tecnologias, Transformação Digital e Agilidade pela FIA, Docência em História pela Faculdade, bem como um Mestrado Livre na área de Missão Integral da Igreja pelo Seminário Teológico Batista Independente. É Mestre em Teologia Pastoral pela Faculdade Teológica Batista do Paraná e Doutor em História, na linha de pesquisa de Cultura e Patrimônio, pela Universidade de Passo Fundo. Pós-Doutor na área de teologia e história pela PUCPR. É Coordenador de Graduação e Professor na Faculdade Batista Pioneira. Professor de mestrado na área de história do Southwestern Baptist Theological Seminary e professor convidado do Centro para o Desenvolvimento de Liderança. Pesquisador no grupo de pesquisa Leitura e Interpretação de Textos Bíblicos da Faculdade Batista do Paraná. E-mail: dinho@batistapioneira.edu.br

(que infere a incompletude da expiação na cruz), a identificação de Satanás como o bode emissário, a crença de que Jesus é o Arcanjo Miguel, o aniquilacionismo, além da imposição legalista da guarda do sábado e de restrições dietéticas. Conclui-se que o adventismo mescla verdades cristãs com graves equívocos hermenêuticos, legalismo e sinergismo soteriológico. Dessa forma, ao ancorar parte de sua dogmática em revelações extrabíblicas e posturas exclusivistas, a IASD apresenta divergências estruturais profundas que a distanciam irrefutavelmente do evangelicalismo clássico, assemelhando-se, em termos práticos, ao farisaísmo do primeiro século.

Palavras-chave: Adventismo. Ellen White. IASD. Apologética. Ortodoxia Evangélica.

ABSTRACT

This article provides a theological analysis of the Seventh-day Adventist Church (SDA), problematizing its growing acceptance as an orthodox evangelical Christian denomination. Despite its significant demographic and media expansion in Brazil, the study postulates that Adventism constitutes a *pseudo-gospel* by departing from the foundational theological premises of historical Protestantism. Methodologically, the research conducts a historical-critical review that spans the origins of the movement in the 19th century - from the Millerite Great Disappointment of 1844 to the doctrinal consolidation promoted by Hiram Edson, Joseph Bates, and Ellen G. White. The central scope of the investigation consists of critically examining exclusive Adventist dogmas in contrast to the principle of *Sola Scriptura* and orthodox biblical exegesis. Among the refuted theological postulates are the elevation of White's writings to a degree of authoritative inspiration, the doctrine of the Investigative Judgment (which infers the incompleteness of the atonement on the cross), the identification of Satan as the scapegoat, the belief that Jesus is the Archangel Michael, annihilationism, as well as the legalistic imposition of Sabbath observance and dietary restrictions. It is concluded that Adventism merges Christian truths with severe hermeneutical misconceptions, legalism, and soteriological synergism. Thus, by anchoring part of its dogmatics in extrabiblical revelations and exclusivist postures, the SDA Church presents profound structural divergences that irrefutably distance it from classical evangelicalism, resembling, in practical terms, first-century Pharisaism.

Keywords: Adventism. Ellen White. SDA. Apologetics. Evangelical Orthodoxy.

INTRODUÇÃO

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) tem alcançado notória visibilidade na contemporaneidade, impulsionada por seu vasto material literário, produções musicais, rede televisiva e por figuras públicas de influência nos meios digitais. Diante dessa proeminência, emerge o seguinte questionamento teológico: seria o movimento adventista do sétimo dia uma expressão autêntica da fé cristã evangélica?

Diferentemente de décadas passadas, período em que o movimento era frequentemente classificado nos meios acadêmicos e eclesiais como uma seita, observa-se atualmente uma mudança de paradigma. É comum notar evangélicos, incluindo pastores e teólogos, reconhecendo os adventistas como parte do corpo cristão evangélico. Argumenta-se, nessa perspectiva, que a denominação representaria uma vertente legítima do evangelicalismo, distinguindo-se essencialmente pela observância do sábado e por prescrições dietéticas. Todavia, cabe questionar se as divergências teológicas se restringem unicamente a essas práticas litúrgicas e comportamentais.

Para responder a tal indagação, faz-se necessária uma criteriosa análise histórica acerca das origens do

movimento, bem como de seus precursores, pensadores e peculiaridades confessionais. Torna-se imperiosa, portanto, a avaliação de suas características doutrinárias em contraponto à fé cristã ortodoxa, tendo as Escrituras Sagradas como regra de fé e prática.

No cenário brasileiro, o adventismo tem registrado um crescimento expressivo, consolidando-se como uma das maiores denominações protestantes não pentecostais do país.³ Dados institucionais de 2024 indicam que a igreja alcançou a marca de aproximadamente 1,82 milhão de membros, distribuídos em mais de 10 mil congregações organizadas. Em termos estatísticos, o movimento apresentou uma expansão de 44,1% no interstício de quinze anos (2010-2025).⁴

Por fim, cumpre delimitar que o escopo do presente estudo concentrar-se-á especificamente na Igreja Adventista do Sétimo Dia - vertente de maior representatividade no Brasil -, não obstante a existência de ramificações minoritárias e grupos dissidentes oriundos do movimento adventista histórico.

1. ORIGEM DO MOVIMENTO

O Adventismo do Sétimo Dia, movimento expressivo no âmbito religioso brasileiro, surgiu no ímpeto do segundo grande despertar americano, no século XIX. O primeiro nome relevante ao surgimento do adventismo é William Miller, nascido em 1782, em Pittsfield, Massachusetts/EUA. Miller, a despeito das doutrinas adventistas atuais, não era sabatista e não cria na doutrina do santuário (que será abordado posteriormente). Era de origem batista, fazendeiro e pregador leigo com grande interesse em assuntos escatológicos.⁵

No ano de 1818 começou a anunciar que Cristo voltaria em vinte anos, para julgamento da humanidade. Em 1831 Miller marcou o advento de Cristo, datando-o para 10 de dezembro de 1843, segundo sua interpretação dos textos de Daniel 8.13-14 e Números 14.34, onde Miller afirmou que os 2300 dias significavam 2300 anos, que deveriam ser contados a partir do retorno de Esdras do exílio à Jerusalém. Muitos se atentaram à sua pregação e aguardavam ansiosamente o retorno de Cristo, a ponto de venderem seus bens. Mas o grande dia chegou e terminou como outro qualquer, sem que Jesus voltasse.⁶

Miller por sua vez, afirmou ter se equivocado, mediante a argumentativa de que usou o calendário errado para tal datação, pois havia utilizado o calendário hebraico (luach) e não o romano, usual na contemporaneidade. Então refez seus cálculos, agora a partir do calendário romano, apresentando uma nova data para a volta de Jesus: 22 de outubro de 1844. Novamente, o dia chegou e nada aconteceu. Tal apontamento de data gerou o que ainda hoje é chamado pelos adventistas de “O Grande Desapontamento”, pois muitos milleritas ficaram enfurecidos com seu profeta. Miller, por sua vez, admitiu seu erro e interrompeu seu ministério profético, voltando a congregar humildemente em uma igreja batista, onde permaneceu até sua morte, em 1849.⁷

Após o afastamento de Miller, surge então um outro nome importante no movimento, Hiram Edson. Edson era um millerita que acreditara na profecia do advento de Cristo, mas que envergonhado com a falha da profecia andava por uma lavoura de milho e supostamente tivera uma visão, que segundo ele, esclareceu a promessa de Miller com base em Hebreus 8.2. Segundo Edson, a profecia se cumpriu, mas não como fora esperada pelos milleritas. Para ele, na data estipulada por Miller, Cristo, no Santuário Celeste (segundo

³ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2022**: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Agência de Notícias IBGE, Rio de Janeiro, 6 jun. 2025. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 19 junho 2026.

⁴ ADVENTIST RESEARCH. **Estado dos membros da Igreja Adventista 2025**. Silver Spring, 8 abr. 2025. Disponível em: <https://www.adventistresearch.info/pt-br/state-of-the-adventist-church-membership-2025/>. Acesso em: 30 maio 2026.

⁵ BAALEN, Jan Karel Van. **O caos das seitas**: um estudo sobre os “ismos” modernos. Tradução de W. J. Gosldsmith. 2.ed. São Paulo: Batista Regular, 1974, p. 147-148.

⁶ SILVA, José Apolônio da. **Heresiologia**. Rio de Janeiro: CPAD, 1981, p. 57-58.

⁷ NICODEMUS, Augustus. **Religiões Comparadas: Adventismo**. Canal Augustus Nicodemus. YouTube, 19 mar. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wioq_iCArLw. Acesso em: 25 ago. 2023.

a profecia de Ezequiel), saiu do Lugar Santo e foi até o Santo dos Santos, onde foi executado o Juízo Investigativo. Tal ato marca a complementação da obra de Cristo pelos homens, onde Ele iria investigar nos escritos celestiais os atos da humanidade, para então concluir a expiação pelos pecados que se iniciou na Cruz.⁸

Um terceiro nome de fundamental relevância para a consolidação do movimento é Joseph Bates (1792-1872). Nascido em Rochester, Massachusetts (EUA), Bates possuía um histórico peculiar: atuou como capitão de marinha mercante antes de se dedicar integralmente à vida religiosa como pregador leigo e fervoroso ativista da temperança. Tendo sido um engajado adepto do movimento millerita e vivenciado o chamado “Grande Desapontamento” de 1844, Bates destacou-se por sua capacidade de articulação teológica entre os grupos remanescentes. Sua principal contribuição dogmática consistiu na formulação e na defesa em prol da guarda do sábado. Influenciado pelo contato prévio com a literatura dos batistas do sétimo dia, Bates passou a interpretar e a defender que a observância do sétimo dia não era apenas uma ordenança moral contínua, mas um selo de fidelidade escatológica para aqueles que aspiravam seguir a Cristo. Essa convicção foi sistematizada em 1846, na publicação de seu influente tratado *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign* (O Sábado do Sétimo Dia, um Sinal Perpétuo). Foi por intermédio da argumentação de Bates que essa compreensão litúrgica e teológica alcançou outros líderes fundadores do movimento, sendo posteriormente abraçada e validada por Ellen G. White. A partir desse endosso, a guarda do sábado deixou de ser uma crença periférica para se tornar o núcleo da identidade doutrinária da nascente Igreja Adventista do Sétimo Dia.⁹

A última e mais importante personagem do movimento foi Ellen Gould White (nome de casada - antes tinha apenas o sobrenome Harmon). White nasceu em 1827, em Gorham, Maine/EUA. Teve sua primeira experiência espiritual aos 9 anos, após ser atingida por uma pedrada na cabeça; momento este em que teve atordoamentos e posteriormente ficou inconsciente durante três semanas, sendo que tal acidente lhe causou dificuldades de aprendizado nos anos posteriores.¹⁰ White converteu-se aos 12 anos, em 1840, em uma Igreja Metodista na cidade de Buxton, Maine; e foi batizada em 1842, na mesma denominação, na Igreja Metodista de Casco Bay, Portland. Neste tempo seus pais mostraram interesse pelo millerismo, sendo que White foi influenciada a envolver-se com tal movimento.¹¹

Ellen White, como é mais conhecida, deu muita ênfase aos dons do Espírito, a saber, o dom da profecia, sendo que durante a sua vida teve mais de duas mil visões e revelações, que segundo ela eram direções interpretativas à genuína igreja remanescente de Jesus. As primeiras visões aconteceram aos seus 17 anos, onde segundo ela, teve uma mensagem de encorajamento aos milleritas desapontados no ano de 1844. Amparada pelos seus companheiros de movimento que a aceitaram como *A Luz de Deus*, viajou por muitos lugares trazendo a revelação de que tal movimento deveria permanecer firme apesar da grande frustração e zombaria que sofriam.¹²

Ela foi a maior escritora do movimento Adventista, sendo que sua obra mais famosa, “O Conflito dos Séculos”, vendeu mais de 5 milhões de cópias. Suas diversas obras, que relatam suas visões e interpretações da Bíblia, tornaram-se regra de fé aos adventistas, pois segundo o dogma do movimento, Ellen White detém o Espírito de Profecia que esclarece as Escrituras e a fé cristã por inspiração Divina (Segundo adventistas.org).¹³ No decorrer de sua vida, ela escreveu suas revelações sobre a fé, conduta ética, convívio familiar,

⁸ NICODEMUS, 2023, n.p.

⁹ LEITE FILHO, Tácito da Gama. **Seitas proféticas**. 5.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1991, p. 31-33.

¹⁰ MAXWELL, C. Mervyn. **História do adventismo**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1982, p. 58-59.

¹¹ CENTRO DE PESQUISAS ELLEN G. WHITE. **Biografia de Ellen G. White (1827-1915)**. Engenheiro Coelho, SP: Centro White, [s.d.]. Disponível em: <https://centrowhite.org.br/ellen-g-white/biografia-de-ellen-g-white-1827-1915/>. Acesso em: 8 jun. 2026.

¹² CENTRO DE PESQUISAS ELLEN G. WHITE, [s.d.], n.p.

¹³ SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH. **What do Seventh-day Adventists really believe?** Silver Spring, MD, [s.d.]. Disponível em: <https://www.adventist.org/beliefs/>. Acesso em: 8 jun. 2026.

alimentação, vícios, Lei, advento de Jesus, conflitos entre Deus e o Diabo¹⁴ e até mesmo sobre seres viventes em outros planetas.¹⁵ Além do mais, Ellen White permaneceu, a exemplo de seus companheiros, datando a volta de Cristo com constantes fracassos; suas datas foram fixadas em 1847, 1850, 1852, 1854, 1855, 1866, 1867 e 1877.¹⁶

Sobre sua vida, menciona-se ainda que White casou-se com Tiago White (de quem recebeu o sobrenome) em 1846 e foi mãe de 4 filhos. Ela morreu em 1915, aos 87 anos, em Santa Helena, Califórnia.¹⁷

O movimento Adventista foi de fato organizado no ano de 1860, em Battle Creek/EUA, a partir da união dos três grupos influenciados por Edson, Bates e White. Ambos contribuíram em suas interpretações para a teologia do novo movimento que se formava: um com a revelação do santuário celeste, outro com o legalismo e ainda outro com sua profetiza. Assim são mescladas as bases que definem o Adventismo até a atualidade.¹⁸ Após perpassar por várias alterações de nomes como, Igreja Cristã Adventista (1855), Adventistas do Sétimo Dia (1860), União da Vida Adventista (1864), Igreja de Deus Adventista (1921), o movimento aderiu o título Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), que por sua vez transmite melhor a doutrina defendida.¹⁹

2. ADVENTISMO DO SÉTIMO DIA NO BRASIL

No Brasil, o adventismo estabeleceu-se inicialmente entre comunidades de imigrantes alemães residentes na Região Sul durante a última década do século XIX. Entretanto, o movimento rapidamente ultrapassou seu caráter étnico inicial e desenvolveu uma estratégia missionária voltada para a população brasileira em geral, tornando-se uma das denominações protestantes que mais cresceram ao longo do século XX.

2.1 A IMPLANTAÇÃO DO ADVENTISMO NO BRASIL (1884–1900)

A introdução da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil ocorreu durante o processo de intensa imigração europeia da segunda metade do século XIX, especialmente de populações alemãs estabelecidas nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Esse contexto foi decisivo para a inserção inicial do adventismo, uma vez que as primeiras conversões ocorreram entre comunidades que mantinham o idioma alemão, preservavam vínculos culturais com a Europa Central e possuíam relativo acesso à literatura religiosa proveniente do exterior.²⁰

Ao contrário de outras denominações protestantes que chegaram ao país mediante o envio prévio de missionários ordenados, o adventismo foi inicialmente difundido por intermédio da circulação de publicações impressas. Conforme demonstram Richard W. Schwarz e Floyd Greenleaf, exemplares da revista *Stimme der Wahrheit* (“Voz da Verdade”), publicada em língua alemã nos Estados Unidos, passaram a circular entre colonos alemães residentes no Sul do Brasil ainda na primeira metade da década de 1880.²¹ A leitura desses periódicos despertou interesse pelas doutrinas adventistas, sobretudo acerca da segunda vinda de Cristo, da observância do sábado e da interpretação profética das Escrituras.

Entre os primeiros interessados destacou-se Borchardt, residente em Brusque (Santa Catarina),

¹⁴ CENTRO DE PESQUISAS ELLEN G. WHITE, [s.d.], n.p.

¹⁵ LOUGHBOROUGH, J. N. **O Grande Movimento Adventista**. Oregon: Adventist Pioneer Library, 2014, p. 218-2019.

¹⁶ CANRIGHT, D. M. **Adventismo do Sétimo Dia renunciado**: após uma experiência de vinte e oito anos como um proeminente ministro e escritor daquela fé. New York; Chicago; Toronto: Fleming H. Revell, 1889, p. 23.

¹⁷ CENTRO DE PESQUISAS ELLEN G. WHITE, [s.d.], n.p.

¹⁸ IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Nossa história**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/quem-somos/identidade/nossa-historia/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

¹⁹ SILVA, 1981, p. 59.

²⁰ MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 26.

²¹ SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009, p. 17.

que, após estabelecer contato por correspondência com líderes adventistas norte-americanos, solicitou o envio de mais literatura e de um representante da igreja para instruir os grupos que começavam a surgir na região.²² Esse episódio ilustra uma característica recorrente da expansão adventista: frequentemente a literatura missionária antecedia a presença física dos missionários, preparando comunidades receptivas antes mesmo da organização formal da igreja.

Nesse contexto, em 1893, foi enviado ao Brasil o colportor alemão Albert B. Stauffer, considerado o primeiro missionário adventista em atividade permanente no país. Sua missão consistia principalmente na distribuição de livros e periódicos religiosos, atividade que desempenhou inicialmente entre os imigrantes de língua alemã no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina. O trabalho de Stauffer ampliou significativamente o alcance da mensagem adventista, contribuindo para o surgimento de novos núcleos de interessados e fortalecendo grupos que até então possuíam apenas contato epistolar com a liderança internacional da denominação.²³

Pouco tempo depois chegou ao Brasil o pastor Frank H. Westphal, missionário norte-americano frequentemente reconhecido como o primeiro-ministro adventista ordenado a desenvolver trabalho pastoral sistemático no país. Westphal realizou visitas às comunidades de imigrantes, organizou estudos bíblicos, celebrou os primeiros batismos e estruturou administrativamente os grupos existentes. Em abril de 1895 realizou-se, em Gaspar Alto, Santa Catarina, um dos acontecimentos considerados marcos fundadores do adventismo brasileiro: o primeiro batismo coletivo conduzido por um pastor adventista em território nacional, ocasião em que diversos conversos formalizaram sua adesão à nova denominação.²⁴

A comunidade de Gaspar Alto, localizada no atual município de Gaspar (SC), tornou-se um dos principais centros do adventismo nascente. A partir dela irradiaram-se iniciativas evangelísticas para outras colônias alemãs do Vale do Itajaí e posteriormente para regiões do Paraná e Rio Grande do Sul. Embora numericamente reduzidas, essas comunidades apresentavam elevado grau de comprometimento religioso, favorecendo a formação de uma estrutura congregacional relativamente estável.²⁵

Outro personagem de grande relevância nesse período foi Guilherme Stein Jr. (Wilhelm Stein Jr.), frequentemente identificado como o primeiro pastor adventista brasileiro. Filho de imigrantes alemães, Stein converteu-se ainda jovem ao adventismo e tornou-se um importante colaborador na tradução, publicação e difusão da literatura religiosa em língua portuguesa. Sua atuação representou uma mudança significativa na estratégia missionária da denominação, que gradualmente deixou de concentrar-se exclusivamente nas comunidades germânicas para alcançar também a população brasileira de língua portuguesa.²⁶

Esse processo de transição linguística revelou-se fundamental para o futuro crescimento da igreja. Conforme observa Floyd Greenleaf, durante seus primeiros anos o adventismo brasileiro poderia facilmente ter permanecido restrito às colônias alemãs do Sul, como ocorreu com alguns outros grupos protestantes de imigração. Entretanto, a decisão de investir precocemente na produção de literatura em português, na formação de obreiros nacionais e na evangelização da população não germânica alterou profundamente a trajetória da denominação, permitindo sua posterior nacionalização e expansão em escala continental.²⁷

Paralelamente ao crescimento das igrejas locais, os adventistas iniciaram a organização administrativa da denominação no Brasil. Em 1896 foi criada a Missão Brasileira, vinculada à Associação Geral da Igreja Adventista, com o propósito de coordenar as atividades missionárias em território nacional. Poucos anos depois, em 1902, seria organizada a Associação Rio-Grandense, considerada a primeira unidade

²² GREENLEAF, Floyd. **Terra de esperança: o crescimento da Igreja Adventista na América do Sul**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 88.

²³ SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 53.

²⁴ SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 32.

²⁵ GREENLEAF, 2011, p. 17.

²⁶ TIMM, Alberto R.; SANTOS, Moisés (org.). **O Adventismo no Brasil: ensaios sobre história, identidade e missão**. Curitiba: Editora Fi, 2024, p. 65.

²⁷ GREENLEAF, 2011, p. 28.

administrativa permanente da Igreja Adventista no Brasil, marco que simboliza a consolidação institucional do movimento.²⁸

Durante esse período inicial, a evangelização esteve fortemente associada ao trabalho dos colportores. Esses missionários dedicavam-se à venda e distribuição de livros religiosos de casa em casa, estratégia que desempenhou papel decisivo na expansão adventista em diversas regiões do país. Segundo Denis Fortin, a colportagem constituiu um dos principais instrumentos missionários adventistas durante o final do século XIX, permitindo que comunidades inteiras fossem alcançadas antes mesmo da presença de pastores residentes.²⁹ No Brasil, essa metodologia mostrou-se especialmente eficaz em razão da dispersão das colônias agrícolas e da reduzida infraestrutura eclesiástica disponível nos primeiros anos da missão.

Ao final do século XIX, embora o número de membros ainda fosse modesto, a Igreja Adventista havia estabelecido os fundamentos que sustentariam sua expansão ao longo do século XX: uma liderança nacional em formação, uma rede de literatura religiosa, comunidades organizadas, estrutura administrativa inicial e uma estratégia missionária baseada na integração entre evangelização, educação e publicações. Esses elementos diferenciariam o adventismo de diversas outras expressões protestantes presentes no Brasil, conferindo-lhe elevada capacidade de organização e crescimento institucional.

2.2 CONSOLIDAÇÃO INSTITUCIONAL E EXPANSÃO NACIONAL DO ADVENTISMO BRASILEIRO (1900–1950)

O início do século XX marcou uma nova etapa na história da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil. Após o período de implantação entre as colônias germânicas do Sul do país, a denominação passou por um intenso processo de institucionalização, caracterizado pela organização administrativa, pela ampliação das atividades educacionais, pela consolidação da obra editorial e pela expansão missionária para regiões de língua portuguesa. Esse processo conferiu ao adventismo brasileiro uma estrutura organizacional capaz de sustentar seu crescimento nas décadas subsequentes e diferenciou a denominação de muitos outros grupos protestantes estabelecidos no mesmo período.³⁰

Segundo Antônio Gouvêa Mendonça, um dos elementos característicos do protestantismo missionário implantado no Brasil foi a criação de instituições permanentes - escolas, seminários, hospitais e editoras - como instrumentos de evangelização e de formação religiosa.³¹ No caso adventista, entretanto, tais instituições não constituíram apenas meios auxiliares da missão, mas elementos integrantes da própria identidade denominacional. Desde seus primórdios, a Igreja Adventista compreendeu educação, saúde e publicações como dimensões inseparáveis de sua teologia missionária.

Nesse contexto, a organização administrativa tornou-se prioridade. Em 1902 foi criada a Associação Rio-Grandense, considerada a primeira unidade administrativa adventista brasileira, responsável por coordenar igrejas e atividades missionárias no sul do país. Poucos anos depois foram estabelecidas novas associações e missões em outras regiões, acompanhando o crescimento do número de membros e congregações. Em 1910, a criação da União Sul-Brasileira representou importante avanço administrativo, permitindo maior autonomia da igreja em território nacional e facilitando a coordenação das atividades evangelísticas.³²

Essa estrutura seguia o modelo organizacional internacional adotado pela Igreja Adventista, baseado em diferentes níveis administrativos (igrejas locais, associações ou missões, uniões e divisão sul-americana), todos subordinados à Associação Geral. Conforme observa Richard Schwarz, esse sistema favoreceu elevado grau de padronização doutrinária, estabilidade administrativa e eficiência na distribuição de

²⁸ SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 34.

²⁹ FORTIN, Denis (ed.). *The Ellen G. White Encyclopedia*. Hagerstown: Review and Herald, 2013, p. 62.

³⁰ GREENLEAF, Floyd, 2011, p. 51.

³¹ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3.ed. São Paulo: EdUSP, 2008, p. 33.

³² SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 66.

recursos humanos e financeiros, fatores que contribuíram significativamente para a expansão mundial da denominação.³³

Paralelamente ao desenvolvimento administrativo, o adventismo brasileiro investiu fortemente na formação educacional de seus membros. Em 1915 foi fundado, em Santo Amaro, então município do estado de São Paulo, o Seminário Adventista, instituição destinada inicialmente à preparação de obreiros, evangelistas e professores para o trabalho missionário. Ao longo das décadas seguintes, a instituição ampliou suas atividades acadêmicas, tornando-se posteriormente o atual Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), considerado uma das principais instituições confessionais de ensino superior da América Latina.³⁴

A educação adventista fundamentava-se numa concepção integral do ser humano, segundo a qual desenvolvimento intelectual, formação espiritual, trabalho manual e hábitos saudáveis deveriam constituir dimensões complementares da formação cristã. Ellen G. White defendia que a educação possuía finalidade redentiva, preparando indivíduos tanto para o serviço religioso quanto para a vida em sociedade.³⁵ Essa compreensão influenciou profundamente a expansão da rede educacional adventista brasileira, que passou a fundar escolas primárias e internatos em diversas regiões do país durante a primeira metade do século XX.

Outro eixo fundamental da consolidação institucional foi o fortalecimento da atividade editorial. Em 1900 foi oficialmente estabelecida a Casa Publicadora Brasileira (CPB), inicialmente localizada em Taquari (RS) e posteriormente transferida para Santo André (SP). A editora tornou-se responsável pela produção de livros, periódicos, revistas da Escola Sabatina, materiais evangelísticos e literatura devocional em língua portuguesa, desempenhando papel decisivo tanto na formação doutrinária dos membros quanto na evangelização de novos interessados.³⁶

A literatura impressa permaneceu durante décadas como um dos principais instrumentos missionários da denominação. Os chamados colportores evangelistas percorriam cidades, áreas rurais e comunidades isoladas distribuindo livros religiosos, muitas vezes estabelecendo o primeiro contato entre a população e a mensagem adventista. Leonildo Silveira Campos observa que o uso sistemático da literatura religiosa constituiu uma das marcas distintivas de diversos grupos protestantes missionários, mas, entre os adventistas, essa estratégia alcançou um grau particularmente elevado de organização e continuidade institucional.³⁷

Além da educação e das publicações, a assistência médico-missionária passou gradualmente a integrar a estratégia de expansão da igreja. Inspirados pelas concepções de reforma de saúde desenvolvidas por Ellen G. White, os adventistas passaram a promover campanhas de higiene, temperança, alimentação saudável e prevenção de doenças. Embora os grandes hospitais adventistas brasileiros fossem organizados principalmente a partir da segunda metade do século XX, já nas primeiras décadas existiam iniciativas voltadas à divulgação de princípios de saúde preventiva por meio de revistas, palestras e cursos comunitários.³⁸

Outro aspecto relevante desse período foi a progressiva nacionalização da liderança eclesiástica. Se nos primeiros anos os principais dirigentes eram missionários norte-americanos e alemães, as décadas de 1920 e 1930 assistiram ao surgimento de uma geração crescente de pastores, professores e administradores brasileiros. Esse processo reduziu gradualmente a dependência de missionários estrangeiros e favoreceu

³³ SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 72.

³⁴ GREENLEAF, 2011, p.19.

³⁵ WHITE, Ellen G. **Educação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007, p. 77.

³⁶ SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 39.

³⁷ CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1997. (Embora dedicado ao neopentecostalismo, Campos oferece uma análise útil sobre a literatura religiosa e as estratégias organizacionais do protestantismo brasileiro, permitindo comparação metodológica.)

³⁸ KNIGHT, George R. **Nossa identidade**: origem e desenvolvimento das doutrinas adventistas. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005, p. 87.

maior adaptação da igreja às características culturais e sociais do país.³⁹

Do ponto de vista geográfico, a expansão deixou de concentrar-se exclusivamente nas colônias de imigração alemã. Novas igrejas foram organizadas em centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba, Salvador e Recife, ao mesmo tempo em que missionários avançavam para o interior do país, alcançando comunidades rurais e regiões até então pouco atendidas por outras denominações protestantes. Segundo Paul Freston, esse movimento de interiorização constitui uma das principais características do protestantismo brasileiro ao longo do século XX, sendo particularmente evidente na trajetória adventista.⁴⁰

Ao final da década de 1950, a Igreja Adventista do Sétimo Dia encontrava-se plenamente consolidada como uma instituição nacional. Sua estrutura administrativa abrangia diferentes regiões brasileiras, sua rede educacional encontrava-se em expansão, a produção editorial alcançava milhares de exemplares anuais e a formação de obreiros nacionais garantia continuidade às atividades missionárias. Esses elementos prepararam o terreno para o expressivo crescimento demográfico observado nas décadas seguintes, especialmente entre os anos de 1960 e 2000, período em que o adventismo deixou de ser uma pequena denominação de origem imigrante para tornar-se uma das maiores igrejas protestantes do Brasil.

No plano demográfico, os resultados dessa estratégia tornaram-se particularmente evidentes a partir das últimas décadas do século XX. Segundo dados da Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista e da Associação Geral, o número de membros brasileiros passou de algumas dezenas de milhares na década de 1950 para centenas de milhares nas décadas seguintes, ultrapassando posteriormente a marca de um milhão de membros batizados. Esse crescimento colocou o Brasil como o país com uma das maiores populações adventistas do mundo, ao lado dos Estados Unidos, Peru, México e Filipinas.⁴¹

3. PONTOS CRÍTICOS E ESCÂNDALOS

Dentre os pontos críticos e escândalos de tal movimento, podem ser mencionados:

- Constantes determinações da volta de Jesus por parte de seus precursores, embora na atualidade eles tentem separar-se de suas raízes.⁴²
- Ellen White enfrentava transtornos mentais quando sofria ataques,⁴³ segundo o constatado pelo médico chefe do Hospital Adventista de Battle Creek.⁴⁴ Os seguintes médicos apontaram tais possíveis transtornos: D. M. Canright, *Life of Ellen G. White* (1889) (atribuiu as visões a problemas nervosos e neurológicos); Ronald L. Numbers, *Prophetess of Health* (1976; edições posteriores), fez uma análise histórica crítica de Ellen White; Delbert H. Hodder e Gregory L. Holmes, realizaram trabalhos apresentados na década de 1980 defendendo a hipótese de epilepsia do lobo temporal na infância após o trauma da pedrada.⁴⁵ Tais transtornos lhe causavam visões, delírios e perturbações originadas por uma anomalia no cérebro e no sistema nervoso.⁴⁶
- Foram constatados vários plágios nos escritos de Ellen White, até mesmo por teólogos adventistas.

³⁹ TIMM, Alberto R.; SANTOS, Moisés (org.). **O Adventismo no Brasil**: ensaios sobre história, identidade e missão. Curitiba: Editora Fi, 2024, p. 103.

⁴⁰ FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira**. Rio de Janeiro: FASE, 1993, p. 45.

⁴¹ GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS. **Annual Statistical Report**. Silver Spring, MD: Office of Archives, Statistics and Research, diversas edições.

⁴² NICODEMUS, 2023, n.p.

⁴³ WYNNE, Kerry. **O fiasco da visão de Ellen White sobre os edifícios de Chicago**. Tradução de Valter Contessoto. 1 ago. 2014. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/542192479/o-Fiasco-Da-Visao-de-Ellen-White-Sobre-Os-Edificios-de-Chicago>. Acesso em: 8 jun. 2026.

⁴⁴ MARTINS, Jaziel Guerreiro. **Seitas e heresias do nosso tempo**. Curitiba: ADSantos, 1998, p. 56.

⁴⁵ HODDER, Delbert H. **Visions or Partial-Complex Seizures?** *Evangelica*, v. 2, n. 5, nov. 1981. Reproduzido em: Nonegw.org. Disponível em: <https://www.nonegw.org/egw79.shtml>. Acesso em: 8 jun. 2026.

⁴⁶ LIMA, Itard Víctor Camboim de. **O diagnóstico de Ellen Gould White**. Centro Apologético Cristão De Pesquisas (CACP). Londrina, PR: CACP, [s.d.]. Disponível em: <https://www.cacp.app.br/o-diagnostico-de-ellen-gould-white/>. Acesso em: 8 jun. 2026.

O Los Angeles Times trouxe a público acusações de fraudes em seus escritos, com alegações do pastor adventista Elder Walter Rea, que encontrou tal postura em todos seus materiais famosos. Também Neal C. Wilson, presidente de uma comissão adventista especial, constatou plágios em níveis alarmantes em seus escritos.⁴⁷

- Os adventistas, desde seus tempos remotos, são extremamente prosélitos. Boa parte de seus esforços, baseiam-se em fisgar evangélicos inconstantes e néscios na fé, pois assim poupam trabalho em doutrinação.⁴⁸

4. PRINCIPAIS DOCTRINAS DO MOVIMENTO

No que concerne à dogmática adventista, procede-se agora à análise de determinados pressupostos teológicos singulares sustentados pelo movimento, os quais frequentemente suscitam debates no campo da teologia sistemática. Enquanto o arcabouço confessional da denominação apresente diversas outras particularidades doutrinárias passíveis de investigação, o presente exame delimitar-se-á a temas específicos mais críticos, formalmente expressos e ratificados na declaração oficial das Crenças Fundamentais da instituição.

4.1 A PROFETIZA ELLEN WHITE

As Escrituras revelam que um dos dons do Espírito Santo é a profecia. Esse dom é uma característica da igreja remanescente e nós cremos que ele foi manifestado no ministério de Ellen G. White. Seus escritos falam com autoridade profética e provêm consolo, orientação, instrução e correção para a igreja. Eles também tornam claro que a Bíblia é a norma pela qual deve ser provado todo ensino e experiência. (Declaração de fé Adventista).⁴⁹

Cremos que o ministério e os escritos de Ellen White foram uma manifestação do dom de profecia. Ellen White foi inspirada pelo Espírito Santo, e seus escritos, o produto dessa inspiração, têm autoridade especial para os adventistas do sétimo dia. Negamos que a qualidade ou grau de inspiração dos escritos de Ellen White sejam diferentes dos encontrados nas Escrituras Sagradas.⁵⁰

Para o movimento, Ellen G. White detém o Espírito de Profecia que esclarece as Escrituras e a fé cristã por inspiração Divina (Segundo adventistas.org). Defendem que a Bíblia é a regra de fé, mas foi White quem esclareceu esta realidade, pois ela é a luz menor que aponta para a luz maior das Escrituras. No entanto, em seus próprios escritos (Primeiros Escritos, p. 258) defende que suas mensagens proféticas não podem ser movidas ou questionadas.⁵¹ No decorrer de sua vida, ela escreveu suas revelações sobre a fé, conduta ética, convívio familiar, alimentação, vícios, Lei, advento de Jesus, conflitos entre Deus e o Diabo⁵² e até mesmo sobre seres viventes em outros planetas.⁵³

Ademais, para os adventistas, acatar o ministério profético de Ellen White não é apenas uma conveniência ou opção, mas uma questão que consiste em salvação e condição de batismo nas águas. Dentre as perguntas do voto batismal oficial da denominação, uma das perguntas é “Você crê no ministério profético de Ellen G. White?”;⁵⁴ além do que, uma das questões a serem preenchidas no formulário de candidatura à filiação na denominação é “Aceita o ensinamento bíblico dos dons espirituais e crê que o dom de profecia manifesto no ministério de Ellen G. White é uma característica distintiva da igreja

⁴⁷ MARTINS, 1998, p. 57-58.

⁴⁸ NICODEMUS, 2023, n.p.

⁴⁹ IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **O dom de profecia**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/18-o-dom-de-profecia/>. Acesso em: 9 jun. 2026.

⁵⁰ REVISTA ADVENTISTA. **Afirmamos e Negamos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, fevereiro de 1984, p. 37.

⁵¹ RINALDI, Natanael. **Desmascarando as seitas**. Tradução de Paulo Romeiro. 5.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1996, p. 15.

⁵² SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH, [s.d.], n.p.

⁵³ WHITE, Ellen G. **Primeiros escritos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007, p. 39-40.

⁵⁴ MOCELLIN, Rodrigo. **Pastor prova que adventista é seita**. Canal Pastor Rodrigo Mocellin. YouTube, 5 ago. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vFqvaZtTjD0>. Acesso em: 9 jun. 2026.

remanescente?”⁵⁵ À seguir, a ficha de candidatura ao batismo, com o tal questionamento:

Imagem 1 - Ficha de batismo 2021 (Arquivo Adventista)

*ATENÇÃO - Para evitar duplicidade, verifique no ACMS se o/a candidato/a é membro.

1ª via - Associação/Missão

FICHA DE REGISTRO DE CANDIDATO	
PREENCHA A FICHA COM LETRA DE FORMA E NÃO DEIXE CAMPOS SEM RESPOSTA	
☐ Batismo ☐ Voto especial - Anexar a ficha de "Pedido de Batismo por Voto Especial" aprovado pela Comissão Diretiva do Campo local.	
☐ Rebatismo* Foi consultada a igreja/grupo ou o pastor onde o/a candidato/a foi removido/a? ☐ S ☐ N Data da remoção: _____	
☐ Profissão de fé* Motivo: _____ Igreja/grupo e localidade onde foi membro: _____	
Nomes (sem abreviações) _____ Sobrenomes (sem abreviações) _____	
Sexo ☐ Masculino ☐ Feminino Data de nascimento _____ Cidade, UF, país de nascimento _____	
Nome da mãe _____ Nome do pai _____	
Endereço residencial completo _____	
Bairro _____ Cidade, UF, país da residência _____ CEP _____	
Telefone () _____ E-mail _____ Doc. Identificação / Órgão Emissor / UF _____	
INSTRUTOR/A BIBLICO/A (preencher o nome completo de até dois instrutores bíblicos)	
1. Como você conheceu a IASD? (marque só uma opção) ☐ Acampamento/retiro ☐ Internet ☐ ADRA ☐ Livros/literatura ☐ Amigos/conhecidos ☐ Missão Calebe ☐ Desbravadores/Avent ☐ Mutirão de Natal ☐ Educação Adventista ☐ Pequeno Grupo ☐ Escola Sabatina ☐ Quebrando o Silêncio ☐ Evangelismo público ☐ Rádio ☐ Família/parentes ☐ TV ☐ Instituição de saúde ☐ Outro	
2. Como você estudou a Bíblia? (marque só uma opção) ☐ Classe Bíblica ASA ☐ Estudo Bíblico individual ☐ Classe Bíblica Calebe/Jovens ☐ Estudo Bíblico on-line ☐ Classe Bíblica da Igreja ☐ Evangelismo público ☐ Classe Bíblica Desbr/Avent ☐ Ouvi sermões na igreja ☐ Classe Bíblica Educação ☐ Pequeno Grupo ☐ Classe Bíblica ES ☐ Estudei pouco a Bíblia ☐ Escola Bíblica Novo Tempo ☐ Não estudei a Bíblia ☐ Escola Cristã de Férias ☐ Outro	
Estado civil ☐ Solteiro ☐ Divorciado ☐ Viúvo ☐ Casado ☐ Outro Data casamento civil: _____	
Religião anterior _____	
Qual foi o fator decisivo para você ser batizado/a? (marque só uma opção) ☐ Amigos ☐ Missão Calebe ☐ Convicção pessoal ☐ Pequeno Grupo ☐ Desbravadores/Avent ☐ Programa Reencontro ☐ Educação Adventista ☐ Rádio ☐ Escola Sabatina ☐ Semana de Oração ☐ Evangelismo público ☐ TV ☐ Família/parentes ☐ Outro ☐ Internet	
DECLARAÇÃO DE FÉ	
1. Aceita a Bíblia toda como a inspirada Palavra de Deus? ☐ S ☐ N	
2. Aceita o ensino bíblico da trindade de que Deus é uma unidade de três pessoas coeternas: Pai, Filho e Espírito Santo? ☐ S ☐ N	
3. Aceita a morte de Jesus Cristo como o sacrifício que perdoo e apaga os pecados, e acredita que é salvo pela graça, mediante a fé? ☐ S ☐ N	
4. Aceita Jesus Cristo como o seu único Salvador pessoal e o Senhor da sua vida? ☐ S ☐ N	
5. Decide deixar tudo o que prejudica a sua saúde e a de outras pessoas, evitando o consumo de alimentos impróprios, o uso, a fabricação e a comercialização de bebidas alcoólicas, tabaco, café, drogas ilícitas, porque reconhece que o corpo é o templo do Espírito Santo? ☐ S ☐ N	
6. Aceita pôr em prática todas as crenças e princípios bíblicos fundamentais, incluindo a modestia cristã no vestir-se, no uso de adornos e na aparência pessoal, abstendo-se de frequentar lugares impróprios, assim como ensina a Igreja Adventista do Sétimo Dia? ☐ S ☐ N	
7. Aceita devolver fiel e voluntariamente o dízimo e a oferta, de acordo com o ensinamento bíblico? ☐ S ☐ N	
8. Decide obedecer a todos os mandamentos de Deus, inclusive o do sábado? ☐ S ☐ N	
9. Crê e aceita que a Igreja Adventista do Sétimo Dia é a igreja remanescente dos últimos dias de acordo com a profecia bíblica, e deseja ser aceito como membro da congregação local da Igreja Adventista mundial? ☐ S ☐ N	
10. Aceita o ensinamento bíblico dos dons espirituais e crê que o dom de profecia manifesto no ministério de Ellen G. White é uma característica distintiva da igreja remanescente? ☐ S ☐ N	
11. Aceita o ensinamento bíblico do batismo por imersão e voluntariamente decide ser batizado? ☐ S ☐ N	
12. Aceita que Jesus Cristo é o seu intercessor no Santuário Celestial e que Ele lhe oferece Sua graça e Seu poder para viver uma vida centrada Nele? ☐ S ☐ N	
13. Aceita preparar-se como discípulo e se dispõe a discipular pessoas para a breve vinda do nosso Senhor Jesus Cristo, participando ativamente da pregação do evangelho? ☐ S ☐ N	
Quem discipularei: _____	
CREIO E ACEITO AS CRENÇAS FUNDAMENTAIS, NORMAS E PRINCÍPIOS DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, INCLUSIVE A DISCIPLINA ECLESIASTICA, EXPRESSOS NO "MANUAL DA IGREJA", E DESEJO SER MEMBRO DESTA CONGREGAÇÃO LOCAL DA IGREJA ADVENTISTA MUNDIAL.	
COM A MINHA ASSINATURA DOU CONSENTIMENTO EXPRESSO PARA QUE A IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA TRATE MEUS DADOS PESSOAIS DE ACORDO COM A LEI, ESPECIFICAMENTE NO CUMPRIMENTO DE SUAS FINALIDADES INSTITUCIONAIS. A POLÍTICA DE PRIVACIDADE ESTÁ PUBLICADA NO SITE: http://adv.st/privacidade	
Menor de 16 anos (até dois responsáveis, se necessário)	
Nome responsável _____ Doc. Identificação / Órgão Emissor / UF _____ Assinatura responsável _____	
1. _____	
2. _____	
Assinatura candidato/a _____	
CERIMÔNIA	
Data da cerimônia _____ Local, cidade/UF da cerimônia _____	
Nome completo do pastor oficiante _____ Assinatura pastor oficiante _____	
Nome da igreja/grupo que o/a recebeu como membro _____ Cidade/UF da igreja/grupo organizado _____	
Data e voto da Reunião Regular/Administrativa _____ Nome secretário/a da igreja/grupo organizado _____	
Data: _____ Voto: _____ Assinatura secretário/a da igreja/grupo organizado _____	

Esta via deve ser destruída pela Secretaria do Campo ao finalizar o ano corrente, confirmando primeiro se os dados do membro e a cópia desta ficha digitalizada foram inseridos corretamente no ACMS.

Refutação: Em contrapartida, a teologia cristã ortodoxa fundamenta-se no princípio do *Sola Scriptura*, sustentando a suficiência, a inerrância e a finalidade da revelação bíblica. A partir dessa perspectiva de fé, compreende-se que a revelação especial e autoritativa de Deus foi concluída com o ministério de Cristo e o encerramento do período apostólico (Hb 1.1-2; Gl 1.6-9; Lc 16.16; Ap 22.18-19; 2Jo 9). Consequentemente, qualquer reivindicação de inspiração profética que se equipare ou se sobreponha ao

⁵⁵ IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Ficha de batismo 2021**: ficha de registro de candidato. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2021. Disponível em: <https://arquivosadventistas.org/arquivos/secretaria/Ficha%20de%20batismo%202021.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2026.

⁵⁶ IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2021, n.p.

cânon sagrado é tradicionalmente rejeitada pela ortodoxia protestante (Dt 13.1-3; 18.20-22; Cl 2.8, 18-19).⁵⁷ Aliás, somente as Escrituras Sagradas, a Palavra de Deus fora inspirada pelo Espírito de Deus, e jamais a senhora Ellen G. White (2Pe 1.21).

Ademais, no que tange à fenomenologia das visões de Ellen G. White, parte da historiografia e de críticos do movimento levanta o argumento de que suas experiências extáticas poderiam estar associadas a quadros neurológicos. Na literatura crítica, tais eventos são frequentemente correlacionados ao grave trauma craniano sofrido pela autora em sua infância, o qual, segundo alguns especialistas, poderia ter ocasionado episódios de alucinações, oferecendo uma explicação patológica em detrimento da origem divina das revelações.⁵⁸

Outro ponto de intensa divergência teológica reside no conteúdo de determinados relatos extrabíblicos presentes nos escritos de White. Tais registros abrangem desde visões cosmológicas peculiares - como a existência de mundos não caídos habitados por seres que observam o sábado - até prescrições rígidas de ordem dietética e comportamental.⁵⁹ Entre estas, destacam-se a forte condenação ao consumo de carne, café, chá e laticínios, bem como regulamentações específicas sobre o vestuário feminino (como o uso de roupas acinturadas ou perucas)⁶⁰ e advertências contra o excesso de leitura, ao qual a autora chegou a atribuir riscos de danos físicos e neurológicos severos. No meio cristão evangélico, essas orientações são frequentemente classificadas como excêntricas que distanciam o movimento do evangelicalismo clássico.⁶¹

Quanto às datações da volta de Jesus, por parte de White e seus companheiros, pontua-se a clareza do Senhor ao dizer que ninguém sabe o dia ou a hora determinada pela soberana vontade de Deus (Mc 13.32-33; Mt 24.36-44; 25.13; At 1.7). Ademais, a apropriação hermenêutica dos “2.300 dias” (Dn 8.13-14), articulada por William Miller mediante a aplicação do chamado “princípio dia-ano” (Nm 14.34), destoa do consenso da exegese histórico-gramatical predominante. Para a erudição bíblica majoritária, a profecia de Daniel refere-se historicamente à profanação do santuário por Antíoco IV Epifânio e à subsequente purificação do templo com a restauração dos sacrifícios diários no período macabeu, não havendo, portanto, base exegética sólida que vincule tal passagem cronologicamente ao retorno escatológico de Cristo.⁶²

4.2 SANTUÁRIO CELESTE E JUÍZO INVESTIGATIVO

Em 1844, no fim do período profético dos 2.300 dias, Ele [Cristo] iniciou a segunda e última etapa de Seu ministério expiatório, que foi tipificado pela obra do sumo sacerdote no lugar santíssimo do santuário terrestre. É uma obra de juízo investigativo, a qual faz parte da eliminação final de todo pecado... (Declaração de fé Adventista).⁶³

Para os adventistas, a expiação dos pecados não aconteceu na cruz, pois o sangue de Cristo não tinha por objetivo anular o pecado. Os pecados ficaram registrados em escritos celestiais que se encontravam no Santuário Celestial, sendo que Jesus adentrou este em 22 de outubro de 1844 para realizar o Juízo Investigativo e ainda está a realizar a purificação do santuário e fará a expiação final por estas iniquidades. No Juízo Investigativo, Jesus saiu do lugar Santo para adentrar o Lugar Santíssimo, onde está investigando os atos de todos os homens. Depois disso, voltará à terra no final desta era. Usam-se de forma equivocada, para esta teoria, o texto de Daniel 8.13-14 e Hebreus 9.23.⁶⁴

⁵⁷ NICODEMUS, 2023, n.p.

⁵⁸ LEITE FILHO, 1991, p. 40-42.

⁵⁹ ANDERSON, Dirk. **Criticisms of Ellen White's prophetic gift**. Atualizado em abr. 2026. Disponível em: <https://www.nonegw.org/criticb.shtml>. Acesso em: 9 jun. 2026.

⁶⁰ WHITE, Ellen G. **Testimonies for the Church**. Vol. 1. Mountain View, CA: Pacific Press, 1885. p. 460-461.

⁶¹ NICODEMUS, 2023, n.p.

⁶² KALLER, Donald W. **Seitas I**. 9.ed. Patrocínio: CEIBEL, 1992, p. 46-56.

⁶³ IGREJA ADVENTISTA. **O ministério de Cristo no santuário celestial**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/24-o-ministerio-de-cristo-no-santuario-celestial/>. Acesso em: 9 jun. 2026.

⁶⁴ MARTINS, 1998, p. 66-67.

Refutação: A teoria do Santuário foi uma farsa dos primórdios adventistas para tapear a vergonha da promessa especulativa do retorno de Jesus. O texto de Daniel 8.13-14 se refere à purificação e reedificação do templo após o exílio, executado por Judas Macabeu em 25 de dezembro de 165 a.C.⁶⁵ Ademais, Cristo completou sua obra redentora, pois ofereceu um sacrifício definitivo que aniquilou o pecado (Hb 1.3; 9.23-28).⁶⁶ Ainda, Jesus Cristo adentrou o santuário, na presença de Deus, 40 dias após a sua ressurreição, em sua ascensão (At 1.11; 7.55; Ef 4.10). Agora, sua obra é interceder pelos seus nos Céus (Hb 7.25). Destaca-se ainda a posição de Cristo nos Céus, segundo Hebreus 8.1 assentado, pois os sacerdotes não se assentavam no templo enquanto realizavam seu ofício. Por isso, o fato de Cristo estar assentado, demonstra a conclusão de sua obra! (Hb 10.10, 14; Jo 19.30).⁶⁷

Ainda, em oposição à premissa adventista da incompletude da expiação, a hermenêutica cristã ortodoxa fundamenta-se no Novo Testamento para demonstrar que a obra redentora de Cristo consistiu no pagamento integral do resgate (*lutron* - Mt 20.28; Mc 10.45), cumprindo cabalmente a tipologia do sistema sacrificial levítico, no qual a vida do substituto imaculado expia a culpa do pecador (Jo 1.29; 1Co 5.7). Consequentemente, a erudição bíblica rechaça o postulado de que os pecados permaneceriam registrados em um santuário celestial para posterior transferência a Satanás (abordar-se-á na sequência), uma vez que a epístola aos Hebreus (1.3; 7.27; 9.11-14, 22-26; 10.12-14) assevera de modo irrefutável que o sacrifício vicário foi consumado de forma definitiva (“uma vez por todas”) na cruz, garantindo a eterna redenção e a anulação cabal da maldição (Gl 3.13; 1Pe 2.24).⁶⁸

4.3 SATANÁS, O BODE EXPIATÓRIO

...o bode emissário tipificava Satanás, autor do pecado, sobre quem os pecados dos verdadeiros penitentes serão finalmente colocados. Quando o sumo sacerdote, por virtude do sangue da oferta pela transgressão, removia do santuário os pecados, colocava-os sobre o bode emissário. Quando Cristo, pelo mérito de Seu próprio sangue, remover do santuário celestial os pecados de Seu povo, ao encerrar-se o Seu ministério, Ele os colocará sobre Satanás, que, na execução do juízo, deverá encarar a pena final.⁶⁹

O bode emissário simboliza Satanás, autor do pecado, sobre quem os pecados dos verdadeiramente arrependidos serão finalmente colocados.⁷⁰

Outro postulado amplamente questionado pela ortodoxia cristã refere-se à interpretação adventista do ritual do Dia da Expição (*Yom Kippur*), fundamentada em Levítico 16.7, 20-22 e 26. Nesta perspectiva hermenêutica, a denominação defende que o primeiro bode, oferecido em sacrifício, tipifica Jesus Cristo, ao passo que o bode emissário (*Azazel*), solto no deserto, prefigura Satanás. Dogmaticamente, o movimento argumenta que Cristo, ao concluir o Juízo Investigativo no Santuário Celestial, transferirá e depositará sobre o Diabo a culpa pelos pecados perdoados da humanidade. Críticos e teólogos sistemáticos apontam que, em termos práticos, tal formulação escatológica atribui a Satanás o encargo de carregar o fardo final do pecado, conferindo-lhe uma indesejada função de “co-redentor”. Segundo essa vertente adventista, o Diabo e o pecado serão conjuntamente aniquilados no fim dos tempos. Para a apologética evangélica clássica, contudo, a ideia de que Satanás desempenhe qualquer papel na erradicação definitiva das iniquidades compromete gravemente a suficiência, a exclusividade e a centralidade da expiação cristocêntrica consumada na cruz. Assim, Satanás oferecerá a expiação pela humanidade!⁷¹

⁶⁵ MARTINS, 1998, p. 66-67.

⁶⁶ BAALEN, 1974, p. 156-158.

⁶⁷ ELIAS, Tarles. **5 heresias adventistas**. Canal Teologando. YouTube, 22 out. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IS4YRiLh0VA>. Acesso em: 9 jun. 2026.

⁶⁸ BAALEN, 1974, p. 156-158.

⁶⁹ WHITE, Ellen G. **O grande conflito**: acontecimentos que mudarão o seu futuro. Tradução de Hélio L. Grellmann. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013, p. 423.

⁷⁰ WHITE, Ellen G. **Patriarcas e profetas**: o conflito entre o bem e o mal, ilustrado na vida de homens santos da antiguidade. Tradução de Flávio L. Monteiro. 16.ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016, p. 256.

⁷¹ WHITE, Ellen G. **O grande conflito**: acontecimentos que mudarão o seu futuro. Tradução de Hélio L. Grellmann. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013, p. 423.

Refutação: Trata-se da doutrina mais herética dos adventistas! Em contraponto à dogmática adventista, a hermenêutica evangélica clássica defende que ambos os bodes apresentados no ritual de Levítico 16 tipificam, de maneira complementar e indivisível, a obra redentora de Jesus Cristo. Enquanto o animal imolado prefigura a morte vicária e a propiciação exigida pela justiça divina, o bode emissário ilustra a remoção absoluta e o afastamento incondicional da culpa para longe do povo. Essa compreensão estritamente cristocêntrica é corroborada pelo testemunho profético e apostólico, o qual atribui de forma exclusiva a Cristo a prerrogativa de tomar sobre si as iniquidades da humanidade e de “tirar o pecado do mundo” (Is 53.6; Jo 1.29; Rm 3.25; 5.9; 1Pe 2.24; 3.18).⁷² Por conseguinte, atribuir a Satanás a função de carregar ou aniquilar o pecado constitui um distanciamento do modelo expiatório revelado nas Escrituras (2Co 5.21; Hb 10.18).⁷³ Ademais, vale pontuar que no contexto veterotestamentário os animais utilizados nos rituais de purificação eram sempre sem defeitos. Desta forma, como poderia Satanás ser a representação de um animal sem máculas?⁷⁴

Consequentemente, as formulações doutrinárias do Juízo Investigativo e do bode emissário escatológico estruturam-se sobre evidentes distorções interpretativas de passagens centrais, como Daniel 8.14 e o próprio cerimonial de Levítico 16. Ao conceber um processo de purificação celestial contínuo e inacabado, tal sistema teológico subverte de forma frontal a suficiência e a finalidade da cruz do Calvário. A soteriologia neotestamentária, em contrapartida, assevera que, por meio de um único e perfeito sacrifício, Cristo “aperfeiçoou para sempre os que estão sendo santificados” (Hb 10.14). Desse modo, rejeita-se teologicamente a noção de que as transgressões humanas permaneçam pendentes no plano celestial, uma vez que a obra da redenção e a anulação da culpa foram cabalmente consumadas por Jesus.⁷⁵

4.4 EXCLUSIVISMO

[O candidato ao batismo] Crê e aceita que a Igreja Adventista do Sétimo Dia é a igreja remanescente dos últimos dias de acordo com a profecia bíblica, e deseja ser aceito como membro da congregação local da Igreja Adventista mundial?⁷⁶

No âmbito de sua eclesiologia, a Igreja Adventista do Sétimo Dia postula uma autoimagem estritamente exclusivista, identificando-se escatologicamente como a única e autêntica *igreja remanescente* profetizada em Apocalipse 12.17. Fundamentando-se na premissa de que este grupo remanescente é singularmente caracterizado pela observância inegociável dos mandamentos de Deus - com ênfase dogmática na guarda do sábado - e pela posse do testemunho de Jesus, interpretado institucionalmente como o dom profético manifestado de forma exclusiva em Ellen G. White, a denominação reivindica para si a custódia da *verdade presente* e a condição de última agência de revelação divina na terra.⁷⁷ Consequentemente, sob essa matriz interpretativa, o adventismo histórico classifica o restante da cristandade, abrangendo tanto o catolicismo romano quanto as demais denominações do protestantismo evangélico, como integrantes da apostatada *Grande Babilônia* (Ap 14.8; 18.2-4). Tal categorização dogmática e escatológica implica que as outras tradições cristãs, ao rejeitarem os pilares adventistas, encontram-se em rebelião contra os preceitos divinos, o que inviabiliza o reconhecimento de uma irmandade espiritual plena e distancia o movimento de qualquer esforço de comunhão ou validação recíproca com o corpo evangélico global.⁷⁸

Refutação: Todo movimento que se diz exclusivista e que tem a última e verídica revelação não deve receber crédito. Se analisarmos em questão lógica, o adventismo defende que durante cerca de 1800 anos ninguém conheceu o verdadeiro cristianismo e Ellen White foi a detentora da verdadeira interpretação do

⁷² MARTINS, 1998, p. 67-68. & LEITE FILHO, 1991, p. 38-40

⁷³ RINALDI, 1996, p. 16-17.

⁷⁴ MARTINS, 1998, p. 68.

⁷⁵ NICODEMUS, 2023, n.p.

⁷⁶ IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2021, n.p.

⁷⁷ IGREJA ADVENTISTA. **O remanescente e sua missão**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/13-o-remanescente-e-sua-missao/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

⁷⁸ WHITE, Ellen G. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007, p. 334-341.

evangelho de Jesus. Um pouco arrogante, não seria? (Cl 2.6-8, 23; Gl 5.1, 7-10; 4.17)⁷⁹

Além do mais, outro fator que comprova o seu exclusivismo é o fato do adventismo investir em proselitismo em relação a cristãos evangélicos e não cooperar com outras denominações. Conforme afirma Martins:

Outro detalhe é que os adventistas não são como os outros grupos evangélicos ou protestantes que consideram uns aos outros como irmãos e trabalham em perfeita harmonia para levar o evangelho aos perdidos sem proselitismo entre si. Os Adventistas não aceitam as demais igrejas como irmãs; eles crêem que possuem a verdade absoluta e os demais estão perdidos. Crêem que todas as outras denominações cristãs constituem a Grande Babilônia.⁸⁰

4.5 JESUS, O ARCANJO MIGUEL

Moisés passou pela morte mas Miguel veio e lhe deu vida eterna antes que seu corpo visse a corrupção. Satanás tentou segurar o corpo reclamando como seu, mas Miguel ressuscitou Moisés e o tomou para o céu. Satanás rebelou-se cruelmente contra Deus acusando-o de injusto, permitindo que sua presa fosse tomada dele. Mas Cristo não repreendeu o seu adversário, humildemente se submeteu ao Pai dizendo: ‘O Senhor o repreenda’.⁸¹

No âmbito de sua cristologia, o movimento adventista sustenta uma peculiar identificação nominal e funcional entre o Filho de Deus, em seu estado pré-encarnado, e a figura escatológica do Arcanjo Miguel. Fundamentando-se em uma interpretação específica de passagens como Gênesis 22.1-19, Gênesis 35.10-11, Daniel 12.1, Judas 9 e Apocalipse 12.7, Ellen G. White e os pioneiros da denominação articularam a defesa de que *Miguel* - cujo significado etimológico é “Quem é como Deus?” - não designa um ser angélico ontologicamente criado, mas sim o próprio Cristo eterno em sua soberania como comandante das hostes celestiais antes de sua encarnação.⁸² Sob essa ótica dogmática, o título de arcanjo é interpretado estritamente como *chefe dos anjos*, denotando uma posição de autoridade divina e de liderança na batalha cósmica contra Satanás, sem diminuir a sua divindade. Essa formulação, contudo, é frequentemente alvo de juízos e refutações por parte da teologia sistemática ortodoxa, a qual adverte que associar a Segunda Pessoa da Trindade a uma terminologia bíblica caracteristicamente reservada a seres celestiais criados gera severas ambiguidades teológicas e enfraquece a distinção categórica entre o Criador e a criação (Hb 1.5-14).⁸³

Refutação: Em contrapartida, a cristologia evangélica ortodoxa assevera que Jesus Cristo é o Deus Filho, o Verbo eterno, coatuante na criação e ontologicamente superior a qualquer criatura celestial (Jo 1.1-3; Cl 1.15-17; Hb 1.1-4). A encarnação constituiu um ato de condescendência voluntária e esvaziamento (*kenosis*), no qual o Verbo assumiu a natureza humana, tornando-se temporariamente menor que os anjos para efetuar a obra redentora (Fp 2.5-8; Hb 2.7-9; Sl 8.4-6). Sob essa premissa, rejeita-se a identificação de Cristo com o Arcanjo Miguel. As Escrituras retratam Miguel como um ser angélico criado e limitado em autoridade. Do ponto de vista exegético, observa-se em Judas 9 que Miguel não ousa repreender Satanás por autoridade própria, atitude que contrasta frontalmente com a soberania absoluta que o Senhor exerce sobre o reino espiritual (Mt 4.10; Mc 1.25-27). Ademais, em Daniel 10.13, Miguel é descrito como “um dos primeiros príncipes”, o que indica ser ele parte de uma hierarquia celestial de pares, diferentemente do Filho de Deus, que é singular, eterno, unigênito e incomparável (Jo 3.16; Cl 2.9).⁸⁴

A problemática dogmática adventista, portanto, deriva de uma construção hermenêutica que mescla a preexistência de Cristo com categorias próprias de seres celestiais. É necessário distinguir, à luz da teologia sistemática, a eterna filiação divina da existência encarnada: o Logos preexistia eternamente junto ao Pai

⁷⁹ ELIAS, 2024, n.p.

⁸⁰ MARTINS, 1998, p. 59.

⁸¹ WHITE, 2007, p.164.

⁸² SILVA, Rodrigo. **A doutrina de Cristo com Pr. Rodrigo Silva**. Canal Igreja UNASP EC. Plataforma YouTube, 13 jun. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RXVoxdPpmzY>. Acesso em: 10 jun. 2026.

⁸³ WHITE, Ellen G. **História da redenção**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2021, p. 135 e 161.

⁸⁴ NICODEMUS, 2023, n.p.

em substância espiritual incriada antes de assumir a forma corpórea e revelar-se historicamente como Jesus de Nazaré (Jo 1.14; 8.58; 17.5; Gl 4.4). Consequentemente, defender a eternidade de Cristo não legitima a atribuição de títulos ou funções angélicas à Segunda Pessoa da Trindade, configurando tal associação um argumento extrabíblico que compromete a distinção inegociável entre o Criador e a criatura (Rm 1.25; Hb 1.5-14).⁸⁵

4.6 ANIQUILACIONISMO

Alguns são destruídos como em um momento, enquanto outros sofrem muitos dias. Todos são castigados segundo as suas obras... Satanás, a raiz, e seus seguidores, os ramos, são consumidos completamente. A plena penalidade da lei foi visitada; as exigências da justiça foram satisfeitas; e o Céu e a Terra, contemplando-o, declaram a justiça de Jeová.⁸⁶

No que tange à escatologia e ao destino final dos ímpios, o adventismo do sétimo dia afasta-se radicalmente da ortodoxia cristã histórica ao adotar o aniquilacionismo, perspectiva dogmática também compartilhada por grupos como as Testemunhas de Jeová. Essa posição deriva de sua crença na *imortalidade condicional* (ou condicionalismo), a premissa teológica de que a alma humana não é inerentemente imortal, sendo a vida eterna um dom exclusivo concedido aos salvos em Cristo. Consequentemente, o movimento rejeita categoricamente a doutrina clássica do inferno como um local de tormento consciente e eterno. Sob a ótica adventista, textos como Malaquias 4.1 e Apocalipse 20.14-15 são interpretados como a descrição da segunda morte, isto é, a extinção absoluta e irreversível do ser.⁸⁷ Dogmaticamente, a denominação defende que, ao término do milênio escatológico, os ímpios serão ressuscitados para enfrentar o chamado Juízo Executivo. Nesse evento final, o fogo derramado por Deus não arderá perpetuamente; em vez disso, consumirá os pecadores, bem como Satanás e seus anjos caídos, de forma gradativa e proporcional à culpa de cada indivíduo.⁸⁸ Uma vez consumada a punição, o resultado será a aniquilação total dos transgressores, garantindo, na concepção adventista, a purificação definitiva do universo e a completa inexistência do pecado.⁸⁹

Refutação: A teologia evangélica ortodoxa rejeita a tese aniquilacionista, fundamentando-se no amplo e inequívoco testemunho bíblico acerca da perpetuidade da retribuição escatológica. As Escrituras asseguram a realidade do castigo consciente e eterno para os ímpios - aqueles que deliberadamente rejeitaram o evangelho de Cristo -, descrevendo tal estado com figuras de intenso sofrimento contínuo, como o choro e ranger de dentes e as trevas exteriores (Mt 8.11-12; 13.42, 50; 22.13; Lc 13.24-28).⁹⁰ O relato teológico de Jesus sobre o Rico e Lázaro (Lc 16.19-31), bem como suas solenes advertências sobre a perdição (*Geena*), onde “o seu verme não morre, e o fogo não se apaga” (Mc 9.43-48), evidenciam a consciência ininterrupta e dolorosa no estado final.⁹¹ Ademais, a exegese neotestamentária destaca o paralelismo estrutural empregado pelo próprio Cristo em Mateus 25.46, no qual o mesmo adjetivo grego (*aionios* - eterno) qualifica tanto a vida concedida aos justos quanto o castigo infligido aos ímpios; portanto, limitar a duração cronológica do juízo implica, hermeneuticamente, relativizar a própria eternidade da salvação. O corpo apostólico e profético ratifica essa condenação perene, descrevendo-a como *eterna perdição* (2Ts 1.9), *vergonha e horror eterno* (Dn 12.2) e *penas do fogo eterno* (Jd 7, 13; 2Pe 2.17).⁹²

Por fim, a hipótese de um aniquilacionismo aplicável a Satanás revela-se igualmente insustentável

⁸⁵ NICODEMUS, 2023, n.p.

⁸⁶ WHITE, 2007, p. 544.

⁸⁷ QUADROS, Leandro. **Debate com um imortalista**: parte 2. Na Mira da Verdade, Rede Novo Tempo de Comunicação, 28 jan. 2016. Disponível em: <https://www.novotempo.com/blogs/namiradaverdade/debate-com-um-imortalista-parte-2/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

⁸⁸ WHITE, Ellen G. **Em busca de esperança**. Tradução de Ivan Schmidt. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016, p. 76-77.

⁸⁹ WHITE, 2007, p. 544.

⁹⁰ VAILATTI, Carlos. **A morte eterna é a aniquilação dos ímpios?** Canal Sezar Cavalcante. YouTube, 20 jul. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cxxjgE7e7mo>. Acesso em: 19 jul. 2026.

⁹¹ NICODEMUS, 2023, n.p.

⁹² MARTINS, 1998, p. 61-62.

à luz da escatologia joanina e dos evangelhos. O texto de Mateus 25.41 declara explicitamente que o *fogo eterno* foi preparado primariamente para o *Diabo e seus anjos*, estabelecendo a natureza perene de sua punição. Corroborando essa afirmação, Apocalipse 20.10 é irrefutável ao descrever o destino final do dragão no lago de fogo e enxofre - o mesmo ambiente destinado à besta e ao falso profeta -, sentenciando que ali “serão atormentados de dia e de noite, pelos séculos dos séculos”. Tal afirmação dissipa qualquer viabilidade exegética de uma extinção ontológica de Satanás ou dos não redimidos, confirmando a doutrina do tormento consciente, contínuo e interminável (Ap 14.9-11; 19.20).⁹³

4.7 SONO DA ALMA

Deus, o único que é imortal, concederá vida eterna a Seus remidos. Até aquele dia, a morte é um estado inconsciente para todas as pessoas.⁹⁴

Cristo representa a morte como um sono para os Seus filhos crentes. Sua vida está escondida com Cristo em Deus, e até que soe a última trombeta os que morrem dormirão nEle.⁹⁵

No que diz respeito à natureza humana e ao que ocorre logo após a morte, a doutrina adventista defende o chamado *sono da alma*. O movimento rejeita a ideia tradicional de que o ser humano seja dividido em duas partes separadas - um corpo físico que morre e uma alma espiritual imortal -, considerando essa visão uma forte influência da filosofia grega sobre o cristianismo. Em vez disso, baseiam-se em Gênesis 2.7 para afirmar que o ser humano é uma unidade inseparável. Para os adventistas, a *alma vivente* não é uma entidade consciente que habita dentro do corpo, mas sim o resultado direto da união entre o pó da terra e o fôlego de vida dado por Deus.⁹⁶

Consequentemente, argumentam que, no momento da morte física, ocorre o processo inverso: o fôlego retorna ao Criador e a pessoa cessa por completo sua existência consciente. Assim, o período entre o falecimento e a ressurreição não é visto como uma passagem imediata para o céu ou para o inferno, mas como um estado de total inatividade e silêncio. Para apoiar essa visão, utilizam textos do Antigo Testamento, como Eclesiastes 9.5-6 e Salmos 146.4, enfatizando que “os mortos não sabem coisa nenhuma”. No Novo Testamento, apoiam-se em passagens como 1 Tessalonicenses 4.13-17 e 1 Coríntios 15, interpretando a expressão apostólica do *adormecer* no Senhor de forma totalmente literal. Por essa razão, a denominação afirma que o despertar consciente dos salvos só acontecerá no dia da Segunda Vinda de Jesus Cristo.⁹⁷

Refutação: O texto de Eclesiastes refere-se à inatividade em relação à interação com as coisas deste mundo. Quando Paulo fala de *sono* está utilizando-se de uma figura de linguagem, pois quem morre no Senhor não morre, mas permanece vivo e será levantado, ressuscitado no fim desta era. Além do mais, na realidade o que permanece em inatividade é o corpo físico apenas, mas a alma não. Depois da morte física, a alma/espírito do indivíduo separa-se do corpo, permanecendo em um estado de consciência. Podemos ver este fato no relato da transfiguração, onde Moisés e Elias falaram com Jesus (Mt 17.1-8). Outro texto que ressalta isso, é a Parábola do Rico e Lázaro contada por Jesus (Lc 16.19-31). Também se menciona a partida de Estevão, em Atos 7.59,60, onde vemos que seu corpo adormeceu, mas seu espírito foi recebido por Jesus. Além do mais, a Bíblia fala que Deus não é Deus de mortos, mas de vivos (Mt 22.31,32; Lc 20.37-38). Outros textos de refutação de tal doutrina: At 7.59; Fp 1.23; Lc 23.42-43; Hb 12.22-23; Ap 7.9,14; Ec 12.7; 2Co 5.1,6,8; 1Ts 5.10.⁹⁸

⁹³ PETERSON, Robert. **Aniquilação ou punição eterna?** Ministério Fiel, São José dos Campos, 28 ago. 2014. Disponível em: <https://ministeriofiel.com.br/artigos/aniquilacao-ou-punicao-eterna/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

⁹⁴ IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Morte e ressurreição**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/26-morte-e-ressurreicao/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

⁹⁵ WHITE, Ellen G. **O desejo de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013, p. 458.

⁹⁶ MARTINS, 1998, p. 59-60.

⁹⁷ WHITE, Ellen G. **A grande esperança**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 38-44.

⁹⁸ CANRIGHT, 1998, p. 59-60.

4.8 SÁBADO, O SELO DE DEUS

Vi que o santo sábado é, e será, o muro de separação entre o verdadeiro Israel de Deus e os incrédulos.⁹⁹

Não puderam achar nas Escrituras prova alguma de que o quarto mandamento tivesse sido abolido, ou de que o sábado fora mudado...e manifestaram lealdade para com Deus, santificando Seu sábado.¹⁰⁰

É um símbolo de nossa redenção em Cristo, um sinal de nossa santificação, uma prova de nossa lealdade e um antegoço de nosso futuro eterno no reino de Deus. O sábado é o sinal perpétuo do eterno concerto de Deus com Seu povo.¹⁰¹

O pilar central e o traço identitário mais marcante da teologia adventista é a guarda inegociável do sétimo dia. Dogmaticamente, a denominação não interpreta o sábado apenas como um aspecto cerimonial da lei mosaica, mas como uma ordenança criacional pré-queda, instituída por Deus no Éden para toda a humanidade (Gn 2.1-3). Por conseguinte, argumentam que o quarto mandamento do Decálogo (Êx 20.8-11) possui caráter moral, universal e imutável. Para fundamentar essa perspectiva, o movimento aponta para a prática de Jesus Cristo e de seus apóstolos, ressaltando que estes mantiveram o costume de guardar o sábado e que não há, no Novo Testamento, qualquer revogação ou ordem explícita de transferência de santidade para o primeiro dia da semana. A observância litúrgica, seguindo a contagem de tempo bíblica, é estritamente demarcada do pôr do sol de sexta-feira (18 horas) ao pôr do sol de sábado (Lv 23.32). Segundo as diretrizes oficiais da Igreja Adventista do Sétimo Dia, a observância do sábado requer a interrupção das atividades seculares, profissionais, comerciais e recreativas comuns, dedicando o tempo ao culto, à comunhão com Deus, à família, ao serviço cristão e a obras de necessidade e misericórdia.¹⁰²

No âmbito escatológico e profético, o adventismo eleva a guarda do sábado a um critério definitivo de lealdade a Cristo no fim dos tempos. Mediante as revelações de sua profetiza Ellen G. White - que relatou ter visto, em visão, a arca da aliança no santuário celestial com um resplendor de luz destacando o quarto mandamento -, a instituição compreende que o sábado funciona como o *selo do Deus vivo* (Ap 7.2-3) que distinguirá a autêntica igreja remanescente.¹⁰³

Em oposição a isso, a adoção do domingo como dia de adoração é frontalmente rejeitada e classificada como a maior apostasia da história cristã. Os adventistas atribuem essa mudança a um forte sincretismo com o paganismo solar (*dies solis*), o qual teria sido introduzido gradativamente na Igreja, formalizado por decretos imperiais (notadamente o do imperador Constantino, em 321 d.C.) e consolidado pela autoridade papal da Igreja Católica Romana. Sob essa matriz interpretativa, a alteração do dia de guarda é vista como o cumprimento exato da profecia de Daniel 7.25 - que alerta sobre um poder que cuidaria em “mudar os tempos e a lei” - e postula-se que, no ápice do conflito escatológico final, a imposição da guarda do domingo se configurará como a temível *marca da besta* citada no livro do Apocalipse.¹⁰⁴

Refutação: A apologética evangélica ortodoxa refuta a imposição adventista da guarda do sábado ao demonstrar que a estrita observância do sétimo dia pertencia à administração da Antiga Aliança, servindo como um sinal temporário e exclusivo entre Deus e a nação de Israel (Êx 31.16-17; Lv 23.21). À luz da revelação progressiva, o apóstolo Paulo é categórico ao afirmar que as festividades litúrgicas, as luas novas e os sábados eram apenas “sombras das coisas que haviam de vir”, cuja realidade e cumprimento

⁹⁹ WHITE, 2007, p. 33.

¹⁰⁰ WHITE, 2013, p. 379.

¹⁰¹ IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **O sábado**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/20-o-sabado/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

¹⁰² IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Observância do sábado**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 24 out. 2023. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/documentos/observancia-do-sabado/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

¹⁰³ LUZ, Adriano. **O selo do Deus vivo**. In: Contagem regressiva. Brasília, DF: Igreja Adventista do Sétimo Dia, [ano], p. 43–47. Disponível em: <https://arquivosadventistas.org/arquivos/Sermoes/neemias/Contagem%20Regressiva%20-%20Domingo/Sermoes%20em%20PDF/06%20-%20O%20selo%20do%20Deus%20vivo.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2026.

¹⁰⁴ WHITE, 2007, p. 41-51, 334-341.

pleno encontram-se em Cristo (Cl 2.16-17). Consequentemente, a erudição neotestamentária evidencia que a Antiga Aliança e suas ordenanças cerimoniais foram superadas pela superioridade da Nova Aliança estabelecida no sangue de Jesus (Hb 7.18; 8.7-13).¹⁰⁵

Ademais, o próprio Cristo, ao declarar-se *Senhor do sábado* (Mt 12.8), confrontou e desmistificou o rigorismo legalista da época, demonstrando que o verdadeiro descanso sabático aponta para a redenção operada por Ele. Desse modo, não se encontra no corpo apostólico qualquer ordem para que a Igreja gentílica mantivesse o costume judaico de guarda do dia, sendo que os primeiros cristãos frequentemente enfrentaram perseguições justamente por romperem com tais preceitos!¹⁰⁶

Ainda, a transição para a celebração do primeiro dia da semana não se fundamenta em um decreto pagão imperial, como postula equivocadamente a historiografia adventista, mas na própria dinâmica histórico-redentiva do Novo Testamento. A Igreja Primitiva instituiu o domingo como o *Dia do Senhor* (Ap 1.10; Mc 16.9; Lc 24.1; Jo 20.19; Jo 20.26; At 20.7; 1Co 16.2) em memória e celebração da ressurreição de Cristo, evento que inaugurou a nova criação. É no primeiro dia da semana que Jesus ressurge dentre os mortos e aparece repetidamente aos seus discípulos congregados (Jo 20.1, 19, 26). Sob a mesma providência divina, o derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes ocorreu historicamente no dia seguinte ao sétimo sábado, isto é, em um domingo. Em estrita harmonia com esses marcos cristológicos, os registros apostólicos atestam que os primeiros cristãos adotaram espontaneamente o domingo como o dia oficial para suas reuniões comunitárias, para o ensino, para a celebração da ceia e para a separação sistemática de ofertas (At 20.6-7; 1Co 16.2), estabelecendo um padrão de culto cristocêntrico liberto das amarras da lei mosaica.¹⁰⁷

Por fim, a dogmática adventista de elevar o sábado à categoria de *selo de Deus* ou critério de validação escatológica para a vida eterna colide frontalmente com a soteriologia ortodoxa e o princípio do *Sola Fide* (somente a fé). A perspectiva reformada adverte que a tentativa de adicionar a obediência a um mandamento litúrgico como elemento complementar à obra redentora de Cristo configura-se como um grave desvio ao sinergismo, no qual a salvação dependeria do mérito ou do esforço humano. As Escrituras declaram de modo irrefutável que a justificação é um dom gratuito da graça de Deus, alcançado exclusivamente mediante a fé na obra consumada de Jesus Cristo (Ef 2.8-9). Paulo rejeita veementemente qualquer justiça própria derivada da obediência estrita a preceitos legais, gloriando-se apenas na justiça imputada que procede de Deus pela fé (Fp 3.9). Portanto, impor a observância do sábado como condição para a salvação constitui uma prática extremamente contrária ao Evangelho, pois subverte a graça divina e atenta contra a total suficiência e perfectibilidade do sacrifício de Cristo na cruz.¹⁰⁸

Para encerrar este tópico, apresenta-se um breve panorama da recolocação dos princípios morais da lei na realidade da nova aliança, no novo testamento. Percebe-se que a observação do sábado, como defendem os adventistas, não encontra defesas nos escritos neotestamentários:

Quadro 1 - Alocação dos princípios da lei na nova aliança

Lei	AT	NT
1º Não terás outro deus	Êx 20.2,3	1Co 8.4-6; At 17.23-31
2º Não adorarás ídolos	Êx 20.5,6	1Jo 5.21
3º Não use o Nome de Deus em vão	Êx 20.7	Tg 5.12
4º Guarde o sábado	Êx 20.8-11	?????
5º Honra teus pais	Êx 20.12	Ef 6.1-3

¹⁰⁵ CANRIGHT, 1889, p. 98-103.

¹⁰⁶ LEITE FILHO, 1991, 34-36.

¹⁰⁷ MARTINS, 1998, p. 62-65.

¹⁰⁸ SILVA, 1981, p. 59-66.

6º Não matará	Êx 20.13	Mt 5.21-22; Rm 13.9
7º Não adulterará	Êx 20.14	Mt 5.27-28; 1Co 6.9-10
8º Não furtará	Êx 20.15	Ef 4.28
9º Não minta	Êx 20.16	Cl 3.9; Tg 4.1; Mt 5.33-37
10º Não cobice	Êx 20.17	Ef 5.3

4.9 RESTRIÇÃO ALIMENTAR

Junto com adequado exercício e repouso, devemos adotar a alimentação mais saudável possível e nos abster dos alimentos imundos identificados nas Escrituras.¹⁰⁹

Entre os que aguardam a vinda do Senhor, o comer carne será finalmente abandonado.¹¹⁰

O queijo nunca deve ser introduzido no estômago.¹¹¹

No que concerne à práxis comportamental e dietética, o adventismo do sétimo dia estabelece uma intrínseca correlação entre a alimentação e a santificação espiritual. Fundamentando-se em uma interpretação literal e de vigência contínua das leis de pureza do Antigo Testamento, a denominação prescreve a abstenção rigorosa de animais classificados como imundos - notadamente a carne suína e os frutos do mar -, ancorando-se em textos normativos como Levítico 11 e Isaías 65.4.¹¹²

Além de formular convicções religiosas relacionadas à alimentação, White incentivava a estrita observância dessas orientações dietéticas, conforme testemunhado por um antigo seguidor do adventismo e ex-pastor da denominação, Dudley Marvin Canright, que mais tarde aderiu ao evangelicalismo:

Certa vez eles adotaram uma rígida dieta vegetariana - nada de carne, de manteiga, apenas duas refeições por dia, etc, mas foi um fracasso. Ela matou muitos e arruinou mais ainda, até que tiveram que modificá-la e viver como as outras pessoas.¹¹³

Também, observa-se uma pluralidade de práticas internas, visto que correntes mais rigorosas dentro do movimento adotam o vegetarianismo ou o veganismo integral, como alguns adeptos do Movimento de Reforma Adventista (ASDMR).¹¹⁴ Para essa vertente, amplamente influenciada pelas revelações de Ellen G. White, a introdução da dieta carnívora é teologicamente compreendida como uma concessão divina pós-diluviana que atuou como um mecanismo limitador para reduzir a extrema longevidade dos primeiros seres humanos, distanciando a humanidade do ideal da dieta edênica original, que era estritamente vegetal. Em adição a esse regime alimentar, a dogmática adventista institui a chamada *reforma de saúde*, que preconiza a preservação do corpo mediante a recusa categórica de elementos estimulantes e substâncias potencialmente causadoras de dependência.¹¹⁵ Tal doutrina resulta na condenação de vícios comuns e na proibição estrita não apenas de narcóticos e bebidas alcoólicas, mas também, de modo muito particular, do consumo de produtos ricos em cafeína, como café, chás pretos e refrigerantes.¹¹⁶

Refutação: Em contraposição à manutenção do código dietético levítico, a teologia neotestamentária assevera a revogação das leis de pureza alimentar mediante a autoridade do próprio Cristo. Nos evangelhos, Jesus desmistifica a crença de contaminação espiritual por meio da ingestão física, declarando de forma explícita e definitiva que todos os alimentos são puros (Mc 7.18-19). Essa quebra de paradigma cerimonial é irrefutavelmente ratificada na revelação apostólica concedida a Pedro, na qual a voz divina adverte e

¹⁰⁹ IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Conduta cristã**. [S.l.]: Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/22-conduta-crista/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

¹¹⁰ WHITE, Ellen G. **Conselhos sobre o regime alimentar**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001, p. 380

¹¹¹ WHITE, 2001, p. 368

¹¹² MARTINS, 1998, p. 65-66.

¹¹³ CANRIGHT, 1889, p. 25.

¹¹⁴ ASSOCIAÇÃO DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA MOVIMENTO DE REFORMA (ASDMR). **Crenças**. Disponível em: <https://www.asdmr.org.br/crencas>. & BARROS, Alberto Tasso. **Espiritualidade e saúde**. Revista Adventista, 2025. Disponível em: <https://www.revistaadventista.com.br/da-redacao/destaques/espiritualidade-e-saude/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

¹¹⁵ WHITE, 2001, p. 25-27; 253-254.

¹¹⁶ WHITE, 2001, p. 253-254.

ordena não considerar impuro aquilo que o próprio Deus já purificou (At 10.10-15). Sob a ótica da Nova Aliança, o cristão é instruído a desfrutar da provisão divina com gratidão, lembrando, inclusive, que as próprias Escrituras já haviam flexibilizado e autorizado o abate e o consumo de carne conforme o desejo da alma (Dt 12.15).¹¹⁷

Ademais, a literatura paulina combate frontalmente qualquer inclinação ao legalismo dietético, orientando a Igreja a não se submeter a julgamentos externos embasados em preceitos de comida ou bebida (Cl 2.16).¹¹⁸ A práxis cristã, endossada pelo próprio Jesus, estabelece a liberdade de comer daquilo que é oferecido (Lc 10.8), uma vez que o apóstolo Paulo estava plenamente persuadido no Senhor de que “nada é em si mesmo impuro” (Rm 14.14). A carta aos Romanos adverte severamente contra o risco de fraturar a comunhão cristã em prol de escrúpulos dietéticos, lembrando que aquele que come o faz para o Senhor (Rm 14.1-3,6). A teologia evangélica conclui, portanto, que a santificação e a vida do Espírito (Rm 8.11) transcendem a alimentação, pois a essência e a realidade do Reino de Deus “não são comida nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14.17).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a Igreja Adventista do Sétimo Dia preserve determinados axiomas bíblicos consonantes com a ortodoxia cristã, sua dogmática funde essas verdades a equívocos hermenêuticos e postulados teológicos que comprometem a integridade de seu sistema confessional. O cerne da problemática adventista reside na formulação de um evangelho híbrido, no qual a suficiência e a simplicidade da mensagem cristocêntrica são desvirtuadas pela adição de preceitos periféricos. Nesse sentido, endossa-se a assertiva de Martins, o qual classifica o adventismo como “...o ressurgimento do farisaísmo do primeiro século”¹¹⁹, visto que o movimento tenciona promover uma insustentável sincronia entre o cristianismo da Nova Aliança e o rigorismo do legalismo judaico.

A gênese estrutural de grande parte desses desvios doutrinários repousa na elevação das revelações extrabíblicas de Ellen G. White a um patamar de inspiração autoritativa. A despeito da afirmação nominal de que a Bíblia é a única regra de fé, a própria estrutura confessional da denominação postula que os escritos de White operam como uma fonte divinamente inspirada - frequentemente referida como a “luz menor” - essencial para o esclarecimento e a interpretação correta das Escrituras. Na práxis teológica, tal submissão subverte o princípio do *Sola Scriptura*, condicionando a revelação canônica ao crivo interpretativo de sua profetisa.

Diante do exposto no presente estudo, atesta-se que o adventismo apresenta divergências estruturais profundas e irreconciliáveis com a fé evangélica histórica. Tais discrepâncias materializam-se em oposições dogmáticas severas, a saber: a doutrina do Juízo Investigativo, que mitiga a consumação cabal da expiação na cruz; o rebaixamento manifesto da Pessoa de Jesus Cristo em um ser celeste; a concepção escatológica de que Satanás assumirá o papel de bode emissário carregando a iniquidade final da humanidade; a defesa de uma soteriologia marcadamente sinérgica, que insere o esforço humano e as obras da lei como elementos de confirmação da salvação; e a adoção de uma eclesiologia estritamente exclusivista, que reivindica para o movimento o monopólio da voz profética e o status de única igreja remanescente. Por conseguinte, à luz da teologia sistemática e da ortodoxia protestante, demonstra-se teologicamente incoerente e dogmaticamente insustentável classificar o Adventismo do Sétimo Dia como um movimento representativo e legítimo do evangelicalismo clássico.

REFERÊNCIAS

ADVENTIST RESEARCH. **Estado dos membros da Igreja Adventista 2025**. Silver Spring, 8 abr. 2025. Dispo-

¹¹⁷ NICODEMUS, 2023, n.p.

¹¹⁸ MARTINS, 1998, p. 65-66.

¹¹⁹ MARTINS, 2007, p. 52.

nível em: <https://www.adventistresearch.info/pt-br/state-of-the-adventist-church-membership-2025/>. Acesso em: 30 maio 2026.

ANDERSON, Dirk. **Criticisms of Ellen White's prophetic gift**. Atualizado em abr. 2026. Disponível em: <https://www.nonegw.org/criticb.shtml>. Acesso em: 9 jun. 2026.

ASSOCIAÇÃO DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA MOVIMENTO DE REFORMA (ASDMR). **Crenças**. [S.d.]. Disponível em: <https://www.asdmr.org.br/crencas>. Acesso em: 10 jun. 2026.

BAALEN, Jan Karel Van. **O caos das seitas**: um estudo sobre os “ismos” modernos. Tradução de W. J. Gosldsmith. 2.ed. São Paulo: Batista Regular, 1974.

BARROS, Alberto Tasso. Espiritualidade e saúde. **Revista Adventista**, 2025. Disponível em: <https://www.revista-adventista.com.br/da-redacao/destaques/espiritualidade-e-saude/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada NVI**: Nova versão internacional. Santos: Bíblica, 2000.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neo-pentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora; São Bernardo do Campo: UESP, 1997.

CANRIGHT, D. M. **Adventismo do Sétimo Dia renunciado**: após uma experiência de vinte e oito anos como um proeminente ministro e escritor daquela fé. New York; Chicago; Toronto: Fleming H. Revell, 1889.

CENTRO DE PESQUISAS ELLEN G. WHITE. **Biografia de Ellen G. White (1827–1915)**. Engenheiro Coelho: Centro White, [s.d.]. Disponível em: <https://centrowhite.org.br/ellen-g-white/biografia-de-ellen-g-white-1827-1915/>. Acesso em: 8 jun. 2026.

ELIAS, Tarles. **5 heresias adventistas**. Canal Teologando. YouTube, 22 out. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IS4YRiLh0VA>. Acesso em: 9 jun. 2026.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira**: da Constituinte ao impeachment. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS. **Annual Statistical Report**. Silver Spring, MD: Office of Archives, Statistics and Research, diversas edições.

GREENLEAF, Floyd. **Terra de esperança**: o crescimento da Igreja Adventista na América do Sul. Tradução de Cecília Eller Nascimento. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

HODDER, Delbert H. Visions or Partial-Complex Seizures? **Evangelica**, v. 2, n. 5, nov. 1981. Reproduzido em: Nonegw.org. Disponível em: <https://www.nonegw.org/egw79.shtml>. Acesso em: 8 jun. 2026.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Conduta cristã**. [S.l.]: Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/22-conduta-crista/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Ficha de batismo 2021**: ficha de registro de candidato. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2021. Disponível em: <https://arquivosadventistas.org/arquivos/secretaria/Ficha%20de%20batismo%202021.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2026.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Morte e ressurreição**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/26-morte-e-ressurreicao/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Nossa história**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/quem-somos/identidade/nossa-historia/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **O dom de profecia**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/18-o-dom-de-profecia/>. Acesso em: 9 jun. 2026.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **O ministério de Cristo no santuário celestial**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/24-o-ministerio-de-cristo-no-santuario-celestial/>. Acesso em: 9 jun. 2026.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **O remanescente e sua missão**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/13-o-remanescente-e-sua-missao/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **O sábado**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/nossas-crencas/20-o-sabado/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Observância do sábado**. Brasília, DF: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 24 out. 2023. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/documentos/observancia-do-sabado/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2022**: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Agência de Notícias IBGE, Rio de Janeiro, 6 jun. 2025. Disponível em: Agência de Notícias IBGE. Acesso em: 30 maio 2026.

KALLER, Donald W. **Seitas I**. 9.ed. Patrocínio: CEIBEL, 1992.

KNIGHT, George R. **Nossa identidade**: origem e desenvolvimento das doutrinas adventistas. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

LEITE FILHO, Tácito da Gama. **Seitas proféticas**. 5.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1991.

LIMA, Itard Víctor Camboim de. **O diagnóstico de Ellen Gould White**. Centro Apologético Cristão de Pesquisas (CACP). Londrina, PR: CACP, [s.d.]. Disponível em: <https://www.cacp.app.br/o-diagnostico-de-ellen-gould-white/>. Acesso em: 8 jun. 2026.

LOUGHBOROUGH, J. N. **O Grande Movimento Adventista**. Oregon: Adventist Pioneer Library, 2014.

LUZ, Adriano. O selo do Deus vivo. In: **Contagem regressiva**. Brasília, DF: Igreja Adventista do Sétimo Dia, [s.d.]. Disponível em: <https://arquivosadventistas.org/arquivos/Sermoes/neemias/Contagem%20Regressiva%20-%20Domingo/Sermoes%20em%20PDF/06%20-%20O%20selo%20do%20Deus%20vivo.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2026.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. **Seitas e heresias do nosso tempo**. Curitiba: ADSantos, 1998.

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

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3.ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

MOCELLIN, Rodrigo. **Pastor prova que adventista é seita**. Canal Pastor Rodrigo Mocellin. YouTube, 5 ago. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vFqvaZtTjD0>. Acesso em: 9 jun. 2026.

NICODEMUS, Augustus. **Religiões Comparadas: Adventismo**. Canal Augustus Nicodemus. YouTube, 19 mar. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wiog_iCArLw. Acesso em: 25 ago. 2023.

PETERSON, Robert. **Aniquilação ou punição eterna?** Ministério Fiel, São José dos Campos, 28 ago. 2014. Disponível em: <https://ministeriofiel.com.br/artigos/aniquilacao-ou-punicao-eterna/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

QUADROS, Leandro. **Debate com um imortalista**: parte 2. Na Mira da Verdade, Rede Novo Tempo de Comunicação, 28 jan. 2016. Disponível em: <https://www.novotempo.com/blogs/namiradaverdade/debate-com-um-imortalista-parte-2/>. Acesso em: 10 jun. 2026.

REVISTA ADVENTISTA. **Afirmamos e Negamos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, fev. 1984.

RINALDI, Natanael. **Desmascarando as seitas**. Tradução de Paulo Romeiro. 5.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tradução de Delmar F. Freire. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH. **What do Seventh-day Adventists really believe?** Silver Spring, MD, [s.d.]. Disponível em: <https://www.adventist.org/beliefs/>. Acesso em: 8 jun. 2026.

SILVA, José Apolônio da. **Heresiologia**. Rio de Janeiro: CPAD, 1981.

SILVA, Rodrigo. **A doutrina de Cristo com Pr. Rodrigo Silva**. Canal Igreja UNASP EC. Plataforma YouTube, 13 jun. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RXVoxdPpmzY>. Acesso em: 10 jun. 2026.

TIMM, Alberto R.; SANTOS, Moisés (org.). **O Adventismo no Brasil: ensaios sobre história, identidade e missão**. Curitiba: Fi, 2024.

VAILATTI, Carlos. **A morte eterna é a aniquilação dos ímpios?** Canal Sezar Cavalcante. YouTube, 20 jul. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cxxjgE7e7mo>.

WHITE, Ellen G. **A grande esperança**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

WHITE, Ellen G. **Conselhos sobre o regime alimentar**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

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

WHITE, Ellen G. **Em busca de esperança**. Tradução de Ivan Schmidt. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

WHITE, Ellen G. **História da redenção**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

WHITE, Ellen G. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

WHITE, Ellen G. **O grande conflito**: acontecimentos que mudarão o seu futuro. Tradução de Hélio L. Grellmann. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

WHITE, Ellen G. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, Ellen G. **Patriarcas e profetas**: o conflito entre o bem e o mal, ilustrado na vida de homens santos da antiguidade. Tradução de Flávio L. Monteiro. 16.ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

WHITE, Ellen G. **Primeiros escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, Ellen G. **Testimonies for the Church**. Vol. 1. Mountain View: Pacific Press, 1885.

WYNNE, Kerry. **O fiasco da visão de Ellen White sobre os edifícios de Chicago**. Tradução de Valter Contesso. 1 ago. 2014. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/542192479/o-Fiasco-Da-Visao-de-Ellen-White-Sobre-Os-Edificios-de-Chicago>. Acesso em: 8 jun. 2026.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

THE SLAVE WOMAN IN THE COVENANT CODE AND THE LAW CODE OF HAMMURABI: A COMPARATIVE ANALYSIS

A escrava no Código da Aliança e no Código de Leis de Hamurábi: uma análise comparativa

Me. Tiago Abdalla Teixeira Neto¹

ABSTRACT

This paper provides a comparative analysis of the law concerning the slave woman in Exodus 21:7–11, examining it within its canonical context and in relation to the Law Code of Hammurabi (LCH). Through an intra-biblical study, the author argues that Exodus 21:7–11 and Deuteronomy 15:12–18 address distinct legal scenarios: while Deuteronomy regulates general debt slavery for both genders, the Covenant Code (CC) in Exodus describes a specific situation where a woman is sold with the expectation of becoming a wife to her master or his son. Consequently, the lack of release in the seventh year is attributed to her integration into the master's family rather than an inferior view of slave women compared to the slave men. The study further identifies a shared Ancient Near Eastern tradition by comparing the biblical text with Law 119 of the Code of Hammurabi, noting that both codes recognize a “special category” of female slaves whose roles involve marriage or concubinage. The author also contends that the CC affords these women a higher level of dignity and legal protection than the LCH. Finally, he supports the historical plausibility of a shared legal tradition between these ancient texts by citing common Semitic linguistic features and archaeological evidence.

Keywords: Covenant Code. Law Code of Hammurabi. Slavery Laws. Female

¹ Holds a Master of Science in Religious Studies, specializing in Religion and Literature of the Biblical World (Universidade Metodista de São Paulo), a Master of Arts (M.A.) in Biblical Theology (Seminário Teológico Servo de Cristo), and a Master of Theology (Th.M.) in Old Testament Theology and Exposition (Seminário Bíblico Palavra da Vida). He is a Ph.D. candidate in Biblical Studies at Puritan Reformed Theological Seminary and Professor of Old Testament and Biblical Hebrew at Instituto Missionário Palavra da Vida, Faculdade Batista do Rio de Janeiro, and Faculdade Batista Equatorial. E-mail: tatn84@hotmail.com.

Slaves.

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise comparativa da legislação relativa à escrava em Êxodo 21:7–11, examinando-a no seu contexto canônico e em comparação com o Código de Leis de Hamurábi (LCH). Por meio de um estudo intrabíblico, o autor argumenta que Êxodo 21:7–11 e Deuteronômio 15:12–18 abordam cenários jurídicos distintos: enquanto Deuteronômio regula a escravidão por dívida em geral, para ambos os sexos, o Código da Aliança (CC) em Êxodo descreve uma situação específica, em que uma mulher é vendida com a expectativa de se tornar esposa de seu senhor ou de seu filho. Consequentemente, a ausência de libertação no sétimo ano é atribuída à sua integração na família do senhor, e não a uma visão inferior das mulheres. O estudo identifica ainda uma tradição comum do Antigo Oriente Próximo ao comparar o texto bíblico com a Lei 119 do Código de Hamurabi, observando que ambos os códigos reconhecem uma “categoria especial” de escravas cujos papéis envolvem casamento ou concubinato. O autor também argumenta que o CC confere a essas mulheres um nível mais elevado de dignidade e de proteção legal do que as LCH. Por fim, ele defende a plausibilidade histórica de uma tradição jurídica compartilhada por esses textos antigos, citando características linguísticas semíticas comuns e evidências arqueológicas.

Palavras-chave: Código da Aliança. Código de Leis de Hamurábi. Leis sobre a Escravidão. Escravas.

INTRODUCTION

The law of the slave woman in Exodus 21:7–11 has generated debate and raised important questions in academic circles. One scholar, for example, when comparing Deuteronomy 15:12–18 with the legislation on enslaved people in the Covenant Code (Ex. 21–23), claims that the Deuteronomic code “manifests a stronger sense of social responsibility ... and the more humane provisions of the slavery law, especially concerning female slaves.”² This evaluation reveals the understanding that the Covenant Code (CC) would be placing women in an inferior condition to men by saying that a woman sold as אִמָּה (‘servant,’ ‘slave’) by her father could not be freed like male slaves (Ex. 21:7; cf. vv. 2–6).

However, would the CC have a more negative view of women than Deuteronomy? Do the laws of Exodus 21:2–11 and Deuteronomy 15:12–18 deal with the exact condition of slavery? How can other legal codes from the Ancient Near East (ANE) help us better understand the text of Exodus 21:7–11?

Faced with these questions, this article will analyze the legal text of Exodus 21:7–11 in light of the broader context of the Torah (especially Deut. 15:12–18) and compare it with a set of laws in the Code of Hammurabi that address slavery. Following this research, we aim to demonstrate that a comparative analysis of the CC with other legal texts from the Ancient Near East will help us better understand the legal instructions found in Exodus 21–23, particularly the law regarding slave women in 21:7–11.

1. BASIC METHODOLOGICAL GUIDELINES

Methodological guidelines are necessary to develop a sound comparative study between biblical texts and Ancient Near Eastern literature. Therefore, the brief guidelines below, discussed in depth in

² Joseph Blenkinsopp, *The Pentateuch: an introduction to the first five books of the Bible*, The Anchor Bible reference library (New Haven; London: Yale University Press, 1992), 211–12.

another article by this author,³ will serve as benchmarks for the historical comparative approach⁴ proposed in this text.

Analyze intra-biblical connections before extra-biblical comparison. Several scholars have well argued that Hebrew Bible texts must be fully examined in their literary, linguistic, and canonical contexts before being compared with other Ancient Near Eastern sources.⁵

Interpret the extra-biblical source with care. It requires studying semantic, syntactic, and literary aspects of the Ancient Near Eastern text before identifying possible parallels with the Hebrew Bible.⁶

*Investigate the historical, geographical, and cultural dimensions of the texts.*⁷ This includes determining whether the texts belong to the same historical period and evaluating the geographical relationship between their places of origin. It is also important to identify potential cultural similarities between their respective contexts. The possibility of cultural exchange between the societies represented by the texts should likewise be investigated, since such interaction may account for similarities and patterns of interdependence in the proposed parallels.

Carefully establish the nature of the historical relationship between the texts. This involves determining whether the connection is direct or mediated, assessing whether both texts derive from a common source, and considering whether they reflect a shared tradition that may account for the observed parallels.⁸

Examine the linguistic and literary affinities between the texts. Particular attention should be given to whether the texts were written in the same language or in languages belonging to the same linguistic family or branch,⁹ and to the extent to which their literary genres exhibit comparable characteristics that may support the proposed comparison.¹⁰

2. THE SLAVE WOMAN IN EXODUS 21:7–11 IN COMPARISON TO DEUTERONOMY 15:12–18

The passage under analysis in this section is part of the Covenant Code (Ex 21–23), a series of laws that, to some extent, elaborates on the “Ten Words” (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים) in Exodus 20:1–17. The text of the Covenant Code (CC), in general, is divided into two main sections:¹¹ the first is a series of casuistic laws

³ Tiago Abdalla T. Neto, “Comparative Approaches to the Old Testament and the Ancient Near Eastern Sources: Critical Analysis of Some Methodological Perspectives,” *Bibliotheca Sacra* 184, no. 733 (January–March 2027): forthcoming [provisional title and date].

⁴ The historical comparative approach consists of “drawing comparisons between societies which belong to the same cultural context or the same ‘historic stream’” (Malul, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990], 13). This approach assumes a historical connection or a shared tradition between the two cultures or societies under comparison. The historical link can result from a common source or the influence of one society or culture on the other.

⁵ Shemaryahu Talmon, “The ‘comparative method’ in biblical interpretation—principles and problems,” in *Congress Volume Göttingen 1977*, Supplements to *Vetus Testamentum* 29 (Leiden, The Netherlands: Brill, 1978), 343–50; Mark W. Chavalas, “The Comparative Use of Ancient Near Eastern Texts in the Study of the Hebrew Bible,” *Religion Compass* 5, no. 5 (2011): 150; Mark W. Chavalas, “Assyriology and Biblical Studies: A Century of Tension,” in *Mesopotamia and The Bible*, edited by Mark W. Chavalas and Lawson K. Younger Jr., *Journal for the Study of the Old Testament Supplement* 341 (London: Sheffield Academic, 2002), 22; Bryan C. Babcock, *Sacred Ritual: A Study of the West Semitic Ritual Calendars in Leviticus 23 and the Akkadian Text Emar 446* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2014), 9–10; Neto, “Comparative Approaches to the Old Testament and the Ancient Near Eastern Sources.”

⁶ Richard E. Averbeck, “Sumer, the Bible, and Comparative Method: Historiography and Temple Building,” in *Mesopotamia and the Bible*, edited by Chavalas and Younger Jr, 95–6; Neto, “Comparative Approaches to the Old Testament and the Ancient Near Eastern Sources.”

⁷ Lawson K. Younger Jr., “The ‘Contextual Method’: Some West Semitic Reflections,” in William W. Hallo and Lawson K. Younger Jr., eds., *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World* (Leiden; Boston: Brill, 2003), 3: xxxvii–xxxix; Neto, “Comparative Approaches to the Old Testament and the Ancient Near Eastern Sources”; Shemaryahu Talmon, “The ‘comparative method’ in biblical interpretation—principles and problems,” in *Congress Volume Göttingen 1977*, Supplements to *Vetus Testamentum* 29 (Leiden, The Netherlands: Brill, 1978), 325–6.

⁸ Malul, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal*, 90–1; Neto, “Comparative Approaches to the Old Testament and the Ancient Near Eastern Sources.”

⁹ See André Lemaire, “Mari, the Bible, and the Northwest Semitic World,” *The Biblical Archaeologist* 47, no. 2 (1984): 102, 104–6; Neto, “Comparative Approaches to the Old Testament and the Ancient Near Eastern Sources”; Younger Jr., “The ‘Contextual Method,’” xxxvii–xxxix.

¹⁰ Jack M. Sasson, “Two Recent Works on Mari,” *Archiv Für Orientforschung* 27 (1980): 129.

¹¹ John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1987), 317.

(21:1–22:17 [22:16, MT]), and the second is made up of rules in apodictic form (22:18[22:17]–23:19). The final verses of chapter 23 (vv. 20–33) form the epilogue of the Covenant Code.

The initial major subdivision of the casuistic laws extends from verse 2 to verse 27 of chapter 21, and its structure is the following chiasm:¹²

A. Exod. 21.2–11 Release of male and female slaves

B. Exod. 21.12–17 Capital provisions

Ca. Exod. 21.18–19 Assault on a pregnant woman

Cb. Exod. 21.20–21 Assault on one's own slave

Ca'. Exod. 21.22–23 Assault on a pregnant woman

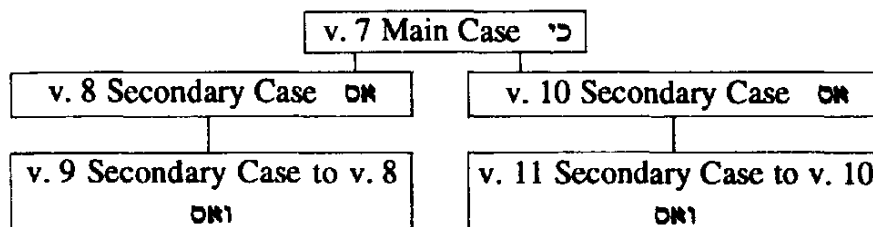
B'. Exod. 21.24–25 Talionic provisions

A'. Exod. 21.26–27 Release of male and female slaves

The first set of casuistic laws in this larger subdivision (Exodus 21:2–11) deals with the issue of Hebrew enslaved people (עֶבֶד עִבְרִי).¹³ Our focus is mainly on the second part of this passage (vv. 7–11), which deals with a woman sold (מכר) “as a slave” (לְאִמָּה), differentiating her situation to some extent from that of the “slave” (עֶבֶד) in verses 2–6.¹⁴

2.1. THE TEXTUAL ANALYSIS OF EXODUS 21:7–11 AND THE CONDITION OF THE SLAVE WOMAN

Verses 7–11 follow the basic pattern of the commandments' structure in this section of the CC: The primary casuistic laws are formed by כִּי + protasis + apodosis; the secondary laws are formed by וְאִם + protasis + apodosis.¹⁵ The following chart shows the structure of the passage graphically:¹⁶



With the passage's basic structure outlined, it is possible to analyze each case law. The primary law has the following structure:

Protasis: “And if a man sell his daughter as a slave” (וְכִי־יִמְכַר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאִמָּה)

Apodosis: “She will not go out as the slaves go out” (לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים)

¹² This first CC subsection's structure follows Gregory C. Chirichigno's proposal in a slightly modified form. See *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 196.

¹³ William H. C. Propp, *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 2006), 186.

¹⁴ The conditional preposition כִּי (“if”) divides the section into two parts: the release of the male slave in verses 2–6 and the law concerning the female slave in verses 7–11, which relate to one another similar conditional clause beginning with כִּי (“if”). See Martin Arneith, “Der Exodus der Sklaven,” *Kerygma und Dogma* 59 (2013): 112–3.

¹⁵ T. Desmond Alexander, *Exodus*, Apollos Old Testament Commentary (Downers Grove: InterVarsity Press, 2017), 465; Victor P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 370–1; Babatunde Adekunle Ogunlana, “A Comparative Study of Word Orders in the Law Code of Hammurabi and the Book of Covenant,” *Journal of Mother-Tongue Biblical Hermeneutics and Theology* 4, no. 2 (2022): 37–8.

¹⁶ Chart drawn from Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 197.

Here, the CC contrasts the female slaves addressed by this main law with the male slaves already addressed in verses 2–6. While the former “shall go out free, for nothing” (21:2, ESV; Hebrew: יֵצֵא לְחֶפְשׁוֹ, חֲנֹם), female slaves will not have, *a priori*, the same opportunity (21:7).¹⁷ The other case-by-case statements point to a specific role that this אִמָּה had to fulfill, which differentiates her situation from that provided for in the rule for slavery in general.

The first and second secondary conditional rules clarify the basic function of אִמָּה in this law (21:8–9). She could be assigned to the master himself who bought her (יַעֲדָהּ, v. 8) or to his son (וְאִם-לְבָנוּ יַעֲדָהּ, v. 9). Although the Masoretic Text presents the reading לֹא in verse 8 (יַעֲדָהּ לֹא, lit. “who he did not designate her”), the textual variant לוֹ has the most support across versions.¹⁸ LXX, for example, brings αὐτῷ καθωμολογήσατο, and Vulgate’s translation renders *sui cui tradita fuerit*. The Aramaic Targum Onqelos¹⁹ has דִּיקְיָמָה לֵיהּ. All this evidence corroborates the Masoretic *Qere* correction of the Hebrew text: יַעֲדָהּ לֹא (lit. “who for him he designated her”).²⁰

The *Qere* reading is also supported by the use of ל in the second rule (v. 9) in a very similar phrase to that of the first one: לְבָנוּ יַעֲדָהּ. In verse 9, the letter ל is a preposition, indicating the indirect object of the verb יַעֲדָהּ: “designated *for* his son.” Therefore, it is most natural to expect that the author, by using the same verb יַעֲדָהּ in verse 8, would modify it by another construction with ל indicating the indirect object (לוֹ יַעֲדָהּ), instead of using the adverb לֹא in an awkward sentence. As observed by Durham, the difficulty of reading לֹא has led those who accept it to another kind of textual emendation, as in the New English Bible, changing יַעֲדָהּ to יִדְעָהּ.²¹

There are strong hints that the verb in the qal יַעֲדָהּ (“to designate, to determine”, vv. 8–9)²² indicates a woman designated to be the future wife of the lord himself or his son.²³ Firstly, the word יַעֲדָהּ does not appear in the context of slave labor in the previous passage. On the contrary, slave labor is designated by the verb עָבַד (“to serve,” “to work”) in verses 2 and 6, a term that does not appear to describe the role of אִמָּה here. Secondly, it is significant that יַעֲדָהּ, in the niphal stem in the rest of Exodus, always has the idea of “to meet,” whether in God’s relationship with Moses or the Lord’s relationship with Israel (see Ex. 25:22; 29:42–43; 30:6, 36). Therefore, it is not a verb associated with work activity but rather a type of relationship or meeting planned in advance.²⁴

¹⁷ As observed by Stuart, it is not an absolute prohibition of slave women’s liberation, as verse 11 envisions this possibility. See Douglas K. Stuart, *Exodus*, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2006), 482.

¹⁸ Cf. the note on the critical apparatus in Karl Elliger and Wilhelm Rudolph, eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 120. See also Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, The Eerdmans Critical Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 520; Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 448.

¹⁹ See Exodus 21:8 in Stephen A. Kaufman, ed., *Targum Onqelos: The Jewish Literary Aramaic version of the Pentateuch from the files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project* (Hebrew Union College, 2005).

²⁰ Several translations in English follow the *Qere* reading in their main text (putting the *Kethib* in a footnote): ESV, RSV, and NET (“who has designated her for himself”); NRSV (“who designated her for himself”); NIV84 and NIV11 (“who has selected her for himself”); NRSV (“who has betrothed her to himself”); RSV (“who hath betrothed her to himself”). For scholars who defend the *Qere* as the most likely reading, see Durham, *Exodus*, 311–12; Stuart, *Exodus*, 482, note 112; Dozeman, *Commentary on Exodus*, 520; Tyler F. Williams, “יַעֲדָהּ,” in *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, edited by Willem A. VanGemeren (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 485.

²¹ Durham, *Exodus*, 311–12.

²² L. Koehler, W. Baumgartner, M. E. J. Richardson, and J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (Leiden: 1994–2000), 419.

²³ David Nonnenmacher Jr., “Because I am compassionate: Humanitarianism in the Book of the Covenant and Cuneiform Law” (Ph.D. diss., Deerfield, Trinity Evangelical Divinity School, 2024), 176–7; Durham, *Exodus*, 322; G. H. Haas, “Slave, Slavery,” in T. Desmond Alexander and David W. Baker, eds., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: InterVarsity, 2003), 781–2; Victor P. Hamilton, *Handbook on the Pentateuch*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 202–3; Alexander, *Exodus*, 475–6; Propp, *Exodus 19–40*, 197. According to F. Brown, S. R. Driver, and C. Briggs, the meaning of the verb יַעֲדָהּ in Exodus 21 would be “assign or designate as a concubine” (*Enhanced Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon* [Oxford: Clarendon, 1977], 416). However, as this paper will observe, the third secondary conditional rule suggests that אִמָּה’s status would be that of a wife with full rights.

²⁴ “The most common use of *yā’ad* is in relation to Israel’s religion. It specifies when and where God was planning to meet with Israel. The law of Moses specifies a number of planned meetings between God and Moses, or between God and Israel, in conjunction with various religious observances.” See the article “Appoint, Be Appointed,” in Mark L. Strauss, and Tremper Longman III, eds., *The Baker Expository Dictionary of Biblical Words* (Grand Rapids: Baker Books, 2023), 61.

The two secondary casuistic laws that conclude this passage reinforce the thesis that she was “acquired” to become the wife of her lord (or his son). Exodus 21:10 guarantees a woman all the rights of a legitimate wife: “If another [wife] he takes for himself, he will not diminish her meat, her clothing, and her marital rights [or: her oil]”²⁵ (אִם-אֲחֵרֶת יִקַּח-לּוֹ שְׂאֵרָה בְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע). The husband’s negligence in providing these elements to his wife would give her the right to “go out for nothing, without payment of money” (וַיֵּצֵאָה חֲנָם אֵין כֶּסֶף) (v. 11).

As Desmond Alexander stated: “These observations support the view that the *ʾamâ* rulings in 21:7–11 address the situation of a girl who is sold on the understanding that she will become a wife in due course”.²⁶

Finally, a significant linguistic parallel between Exodus 21:8 and Deuteronomy 21:14 warrants consideration. The context of the Deuteronomy verse indicates a marriage between an Israelite soldier and a war captive: “After that you may go in to her and be her husband, and she shall be your wife” (Deut. 21:13, ESV; Hebrew: וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה וּבְעַלְתָּהּ וְהָיָה לְךָ לְאִשָּׁה). In this situation, the author of Deuteronomy warns: “If you do not delight in her ... as to *sell her*, you *will not sell her for silver*” (בְּכֶסֶף מְכַר לֹא-תִמְכְּרָנָה ... אִם-לֹא תִפְצֹץ בָּהּ).

This legal language used in Deuteronomy also occurs in Exodus 21:18, reinforcing the idea that the same type of relationship, marriage, is being contemplated there: “If she is evil in your eyes, you have *no authority to sell her*” (לֹא-יִמְשַׁל לְמִכְרָהּ ... בְּעֵינֶי אֲדֹנֶיהָ אִם-רָעָה). In both cases, both the war captive taken as a wife and the wife acquired, if they did not please their master, were free to leave his house; selling them as slaves was not an option (Ex. 21:11; Deut. 21:14).

2.2 THE FEMALE SLAVE IN EXODUS 21:7–11 AND IN DEUTERONOMY 15:12–18

In his classic essay, Shemaryahu Talmon cautions against pinpointing external parallels to the biblical text before examining the broader inner-biblical context of a passage.²⁷ Therefore, in this last part of the first section, we will compare and contrast Exodus 21:7–11 with another biblical passage that regulates the situation of Hebrew slaves: Deuteronomy 15:12–17. Are both texts describing the same condition? Can we allege, as some scholars have, that the last text is more humanitarian than the first?

First, it is worth noting that the law on slavery in Deuteronomy 15:12–18 is situated within the context of statutes regarding debt and debt cancellation.²⁸ It suggests that the fundamental cause of slavery addressed in Deuteronomy 15 is the accumulation of debt by a poor individual and his financial inability to settle it.²⁹

It should also be considered that there are parallels between the more extensive section of Exodus 21:2–11 and Deuteronomy 15:12–18. Both laws deal with a “Hebrew” slave (עֶבְרִי)³⁰ and set a limit of “six years” (שֵׁשׁ שָׁנִים) for him to work in this condition of slavery (verb עֲבַד) for another Israelite (Ex. 21:2; Deut. 15:12). Both texts are explicit in indicating that in the “seventh year” (בְּשָׁנָה הַשְּׁבִיעִתָּה, Deut. 12:15;

²⁵ See both possibilities of translation in Koehler, Baumgartner, Richardson, Stamm, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (Leiden: 1994–2000), 855.

²⁶ Alexander, *Exodus*, 476. Nahum M. Sarna, in *Exodus*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), p. 120, makes significant contextual observations that reinforce the interpretation that the girl was “sold” to become the wife of his lord or his son: In the ancient world, a father, driven by poverty, might sell his daughter into a well-to-do family in order to ensure her future security. The sale presupposes marriage to the master or his son. ... The status of the *ʾamah* in biblical times is demonstrated in practice through the discovery of a preexilic epitaph of a royal steward from the village of Siloam outside Jerusalem. The inscription mentions his *ʾamah*, and it is clear that he arranged to be buried next to her. Another discovery is the seal of “Alyah the *ʾamah* of Hananel,” who obviously enjoyed superior social rank. See also Propp, *Exodus 19–40*, 196–7, for links between Exodus 21:7–8 and other texts from the Ancient Near East.

²⁷ Talmon, “The ‘comparative method’ in biblical interpretation—principles and problems,” 343–50.

²⁸ J. G. McConville, *Deuteronomy*, Apollos Old Testament Commentary (Leicester: Apollos, 2002), 261.

²⁹ Edward J. Woods, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries (Nottingham: Inter-Varsity, 2011), 207–8; Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1–21:9*, Word Biblical Commentary (Dallas: Thomas Nelson, 2001), 319.

³⁰ Eugene H. Merrill, *Deuteronomy*, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 247–9.

בְּשִׁבְעָתָהּ, Ex. 21:2), the Hebrew slave must be freed.

Exodus and Deuteronomy contemplate the possibility that a slave might not want to be freed (Ex. 21:5–6; Deut. 15:16–17). In this case, the instruction in both passages is that the slave's ear should be pierced against the door in a ritual gesture establishing that this Hebrew “shall be his slave forever” (וְעֶבְדוֹ לְעֹלָם, Ex. 21:6; וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם, Deut. 15:17).

In addition to these parallels between Exodus 21 and Deuteronomy 15, there are also significant differences regarding the treatment of female slaves. Exodus 21:7 clearly distinguishes the role of the אִמָּה, whose function is to become the wife of her master or his son (21:7–9), from the עֶבֶד of 21:2–6, whose responsibility is to carry out ordinary tasks of a slave (21:2). In contrast, Deuteronomy describes both men and women performing the same kind of slave labor (verb עָבַד, 21:51).

Furthermore, the אִמָּה of Exodus 21:7–11 does not wait for a time limit to experience her liberation like the male slaves in 21:2–6 (“she shall not go out as the slaves go out,” לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים). Her commitment to her master is permanent, as it entails joining his family through marriage (21:7–10). In Deuteronomy 15, on the other hand, both the release in the seventh year and the possibility of remaining a slave of one's own free will after the sixth year apply to עֶבֶד and אִמָּה (Deut. 15:12–17).

In conclusion to this section, when Exodus 21:7–11 and Deuteronomy 15:12–18 address the issue of אִמָּה, they are not dealing with the same type of responsibility or function, so they cannot be compared to establish which one would be more humanitarian or express a later stage of Israel's ethics or religion.³¹ The absence of deliverance in the seventh year in Exodus 21:7–11 has as its fundamental reason the responsibility of אִמָּה to marry a man from her master's family, not a view that considers women inferior to men.

This kind of purchase, which guaranteed a wife for a lord or his son, also appears to underlie one of the clauses in the Law Code of Hammurabi (LCH). Thus, the next section of the paper will analyze a passage from the Laws of Hammurabi (LH) and then make a comparative study with Exodus 21:7–11, identifying parallels and contrasts.

3. THE SLAVE WOMAN IN THE HAMMURABI LAW 119

LH 119's text is included in a section dealing with debt bondage.³² Previous laws addressed distraintment (LH 114–116). Rules 117–119 present possible scenarios in which someone with a substantial debt would resort to selling family members or slaves to settle their outstanding debts.

It is relatively common for comparative analyses to examine the relationship between Exodus 21:7–11 and LH 117 and 118.³³ However, the biblical text in focus seems to be more fruitfully compared with LH 119, even though the two previous laws share similarities with the broader context of Exodus 21:2–11 and Deuteronomy 15:12–18, bringing some parallel elements to the passage of the female slave from the CC. We now turn to this comparative investigation.

3.1 A CONTEXTUAL STUDY OF LH 119

The set of three laws on the process of debt bondage is made up of three casuistic laws, which are called *šumma* laws because they begin with the Akkadian conditional particle *šumma*, equivalent to the English “if”. This set starts with a casuistic commandment in which “an obligation is outstanding against a

³¹ John Van Seters, “Law of the Hebrew Slave: A Continuing Debate,” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 119, no. 2 (June 19, 2007): 173–4.

³² Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 67–8.

³³ See, for example, David Wright, “The Laws of Hammurabi and the Covenant Code: A Response to Bruce Wells,” *Maarav* 10, no. 2 (2003), 14–5.

man” (LH 117).³⁴ This challenging situation forces the *awīlam* (“man”) to sell one of his family members, such as his wife, son, or daughter, as a form of debt service for three years (LH 117). In the fourth year, that person could be released.

In the following law, a common slave could have been used for a “debt service” (LH 118). The code provides that a “merchant” (usually a temple or palace official with good financial conditions)³⁵ could “extend the term” beyond three years and sell him or her without any challenge from the previous debtor owner.

Finally, LH 119 deals with another case in which “an obligation is outstanding against a man.” In this situation, a “slave woman” who has borne children from the debtor is sold to pay off the debt. Here, there is no time limit set for her to be freed (as in the case of LH 117), but instead of her being sold by her new owner (like the male and female slaves in Law 118), she must be redeemed by the debtor with the same amount of silver weighed and delivered previously as a loan by the “merchant” (LH 119).

Although this slave woman of LH 119 may have the function of a concubine³⁶ rather than a wife (as in the CC), she holds a different importance and role than the ordinary slaves of LH 118. She is expected, for example, to be repurchased by her former master. Thus, this slave woman occupies an intermediate position between “his wife, his son, or his daughter,” who are automatically redeemed after four years,³⁷ and the ordinary slaves, who could be passed on without an expectation of redemption from their former masters.

4. A COMPARATIVE ANALYSIS BETWEEN EXODUS 21:7–11 AND LH 119

After studying LH 119 in context, some similarities and contrasts are more readily observed between the laws on slavery in the CC (as well as Deuteronomy) and those in the LCH. Firstly, it is worth noting that both legal codes provide for the sale of a family member as a slave to settle a debt. It is perhaps the most significant parallel between Exodus 21:7–11 and LH 117. The biblical text envisions a situation in which a man, likely in extreme poverty, has to sell his daughter (בְּתוּלָה) as a slave (אִמָּה). Similarly, LH 117 describes a case in which a man sells “his daughter” (*mārassu*) to pay off a debt.

In the broader context of Exodus 21:2–11, the CC establishes a time limit for the slavery of a “Hebrew slave” (עֶבֶד עֵבְרִי). He will serve his master for “six years,” but on the seventh, he will be compulsorily released (Ex. 21:2; cf. Deut. 15:12). Similarly, LH 117 establishes the limit of three years of service that a debtor’s relative will give his service to a creditor. He must be released in the “fourth year.”

That said, we turn to a more specific comparison between Exodus 21:7–11 and LH 119. What is remarkable in both laws is a particular category for a female slave whose treatment is distinct from that of ordinary slaves. The CC clearly distinguishes the אִמָּה of verses 7–11 from the type of a common slave mentioned in verses 2–6 (also in Deut. 15:12–18). She is specifically assigned as the wife of a member of her master’s family (the master himself or his son; Ex. 21:8–10). Likewise, LH 119 distinguishes the category of the female slave who has children with her master from the previous category of common slaves, mentioned and addressed in LH 118. She cannot be sold like the others and is expected to be redeemed by her former owner.

Both legal codes provide a special type of slave category, whose function may be to become the wife of her master or his son (Ex. 21) or to act as her master’s concubine by begetting children with him (LH

³⁴ In this paper we will use Martha Roth’s LCH translation as the standard, unless otherwise indicated. See Martha Roth, “The Laws of Hammurabi,” in William W. Hallo and Lawson K. Younger Jr., eds., *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World* (Leiden; Boston: Brill, 2003), 2: 335–53.

³⁵ Daisy Yulin Tsai, *Human Rights in Deuteronomy: With Special Focus on Slaves Laws* (Berlin; Boston: de Gruyter, 2014), 118–9.

³⁶ Alain Testart and Amy Jacobs, “The Extent and Significance of Debt Slavery,” *Revue Française de Sociologie* 43 (2002), 187.

³⁷ Testart and Jacobs, “The Extent and Significance of Debt Slavery,” 186.

119). It does not definitively prove a direct connection between the two codes. However, it is certainly a common element that, together with many other parallels between the CC and the LCH, reinforces the idea of a legal tradition of the ANE shared by both texts.³⁸

Finally, we need to highlight a significant contrast here. To some extent, the CC treats this female slave, whose role is distinct from that of other slaves, with a higher level of dignity than the slave of LH 119. While the slave of Exodus 21:7–11 gains the status of a wife and has provision rights like a wife (21:10), in LH 119, the slave described there still occupies a lower status than a wife since she is not compulsorily released in the fourth year like the “wife” of the debtor of LH 117. In other words, the slave girl of LH 119 is a concubine and, therefore, occupies a lower position than the slave-as-wife of Exodus 21:7–11.

5. THE PLAUSIBILITY OF A HISTORICAL COMPARISON BETWEEN EXODUS 21:7–11 AND LH 119

The category of special slave in the CC and the LCH reinforces the thesis of a common legal tradition between the two texts that several scholars have defended.³⁹ To corroborate this thesis and demonstrate the plausibility of the historical (not merely typological) comparison developed in this paper, I list below three elements—two linguistic and one historical—that point to a connection between the CC and the LCH (although they do not necessarily imply direct influence).

The first linguistic element to highlight is that Biblical Hebrew and the Old Babylonian dialect of Akkadian belong to the same linguistic family, the Semitic languages. Therefore, both share standard features, including syntax, morphology, and lexical elements.⁴⁰ The fact that CC and LCH share linguistic features would facilitate the Israelites’ access to legal codes, such as the Law Code of Hammurabi, and the study, use, and adaptation of this cuneiform legal tradition.

Secondly, when one compares Exodus 21:2–11 and LH 117–119, one notices, for example, similar language and syntax in the apoduses that restrict the time of servitude in both texts: “[in] six years he shall serve, and in the seventh, he shall go free without [further] obligation” (*šēš šānīm ya ‘ābōd ūbaššābi ‘ūt yēšē’ laḥāpšī ḥinnām*). LH 117 says: “[for] three years perform service in the house of their buyer or of the one who holds them in debt service; in the fourth year their freedom shall be effected” (*šalāš šanātīm bīt šayyāmānīšunu ū kāšīšīšunu ippešū; ina rebūtīm šattim andurāršunu iššakkan*).⁴¹ “The first clause in each text states the length of servitude, with the numeral at the beginning and the verb, referring to work, at the end. The second clause specifies that, in the next year, the distrainee is to go free, with the numeral again at the beginning.”⁴²

Finally, a historical element worth highlighting, which reinforces the contact between Israelites and cuneiform legal texts, is the discovery in Hazor, Canaan, of fragments of laws written, for the most part, in syllabic Akkadian that closely resemble the laws of the Code of Hammurabi. These fragments date back to the Middle Bronze Age, confirming the presence of this kind of legal code in Canaan as early as the first half of the second millennium.⁴³

³⁸ Raymond Westbrook, “What is the Covenant Code?” in *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation, and Development*, edited by Bernard M. Levinson (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2006), 21–8. See also Arneth, “Der Exodus der Sklaven,” 110.

³⁹ E.g., Westbrook, “What is the Covenant Code?”, 15–36; Wright, “The Laws of Hammurabi and the Covenant Code: A Response to Bruce Wells,” 11–57; Sara J. Milstein, “Insights from Tradition into the Biblical Law of the Slavewoman (Exodus 21,7-11),” *Biblische Notizen* 189 (2021): 29–44.

⁴⁰ Christo Van der Merwe, Jackie Naudé, and Jan Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* electronic ed. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 15–6; Ogunlana, “A Comparative Study of Word Orders in the Law Code of Hammurabi and the Book of Covenant,” 31.

⁴¹ In this citation of HL 117, we adapted and combined the translations of Wright and Roth.

⁴² Wright, “The Laws of Hammurabi and the Covenant Code: A Response to Bruce Wells,” 15.

⁴³ Wayne Horowitz, “Hazor: A Cuneiform City in the West,” *Near Eastern Archaeology* 76, no. 2 (2013): 98–101.

CONCLUSION

This comparative analysis aimed to deepen the understanding of the law concerning the slave woman in Exodus 21:7–11 by analyzing it in its literary context and the canonical structure of the Torah, particularly in its relation to Deuteronomy 15:12–18, and by comparing it with the laws of the Hammurabi Law Code (LCH).

The study revealed that Exodus 21:7–11 and Deuteronomy 15:12–18 address different forms of servitude involving women. Exodus describes a woman who is sold with the expectation that she will become the wife of her master or his son. On the other hand, Deuteronomy deals with debt slavery more generally, applying the same conditions to both men and women. Therefore, judging one text as more humanitarian than the other in this regard is inappropriate, as they regulate distinct scenarios.

The comparison between Exodus 21:7–11 and the LCH, specifically LH 119, revealed parallels regarding the slave woman. In both, there is a distinction in the treatment of certain female slaves compared to ordinary slaves. It suggests a shared legal tradition in the Ancient Near East. Linguistic similarities, syntactic parallels in clauses restricting servitude, and archaeological evidence from Hazor also support the plausibility of a historical comparison between the CC and the LCH, indicating cultural and legal contact in the region.

REFERENCES

- ALEXANDER, T. Desmond. **Exodus**. Apollos Old Testament Commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.
- ARNETH, Martin. “Der Exodus der Sklaven.” **Kerygma und Dogma** 59 (2013): 109–24.
- AVERBECK, Richard E. “Sumer, the Bible, and Comparative Method: Historiography and Temple Building,” In **Mesopotamia and The Bible**. Edited by Mark W. Chavalas and Lawson K. Younger Jr. Journal for the Study of the Old Testament Supplement 341. London: Sheffield Academic, 2002.
- BABCOCK, Bryan C. **Sacred Ritual: A Study of the West Semitic Ritual Calendars in Leviticus 23 and the Akkadian Text Emar 446**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2014.
- BLINKINSOPP, Joseph. **The Pentateuch: an introduction to the first five books of the Bible**. The Anchor Bible reference library (New Haven; London: Yale University Press, 1992).
- BROWN, F., S. R. Driver, and C. Briggs. **Enhanced Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon**. Oxford: Clarendon, 1977.
- CHAVALAS, Mark W. “Assyriology and Biblical Studies: A Century of Tension.” In **Mesopotamia and The Bible**. Edited by Mark W. Chavalas and Lawson K. Younger Jr. Journal for the Study of the Old Testament Supplement 341. London: Sheffield Academic, 2002.
- CHAVALAS, Mark W. “The Comparative Use of Ancient Near Eastern Texts in the Study of the Hebrew Bible.” **Religion Compass** 5, no. 5 (2011): 150–65.
- CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox, 2004).
- CHIRICHIGNO, Gregory C. **Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- CHRISTENSEN, Duane L. **Deuteronomy 1–21:9**. Word Biblical Commentary. Dallas: Thomas Nelson, 2001.
- DOZEMAN, Thomas B. **Commentary on Exodus**. The Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

mans, 2009.

DURHAM, John I. **Exodus**. Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1987).

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, W. eds. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

HAAS, G. H. "Slave, Slavery." In Alexander, T. Desmond, and David W. Baker, eds. **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch** (Downers Grove: InterVarsity, 2003).

HAMILTON, Victor P. **Exodus: An Exegetical Commentary**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

HAMILTON, Victor P. **Handbook on the Pentateuch**. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

HOROWITZ, Wayne. "Hazor: A Cuneiform City in the West." **Near Eastern Archaeology** 76, no. 2 (2013): 98–101.

KAUFMAN, Stephen A., ed. **Targum Onqelos: The Jewish Literary Aramaic Version of the Pentateuch from the Files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project**. Hebrew Union College, 2005.

KOEHLER, L., W. Baumgartner, M. E. J. Richardson, and J. J. Stamm. **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament**. Leiden: 1994–2000.

LEMAIRE, André. "Mari, the Bible, and the Northwest Semitic World." **The Biblical Archaeologist** 47, no. 2 (1984): 101–8.

MALUL, Meir. **The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990.

MCCONVILLE, J. G. **Deuteronomy**. Apollos Old Testament Commentary. Leicester: Apollos, 2002.

MERRILL, Eugene H. **Deuteronomy**. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

MERWE, Christo Van der, Jackie Naudé, and Jan Kroeze. **A Biblical Hebrew Reference Grammar**. Electronic ed. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

MILSTEIN, Sara J. "Insights from Tradition into the Biblical Law of the Slavewoman (Exodus 21,7-11)." **Biblische Notizen** 189 (December 31, 2021): 29–44.

NETO, Tiago Abdalla T. "Comparative Approaches to the Old Testament and the Ancient Near Eastern Sources: Critical Analysis of Some Methodological Perspectives." **Bibliotheca Sacra** 184, no. 733 (January–March 2027): forthcoming [provisional title and date].

NONNENMACHER Jr., David. "'Because I am compassionate:' Humanitarianism in the Book of the Covenant and Cuneiform Law." (Ph.D. diss., Deerfield, Trinity Evangelical Divinity School, 2024).

OGUNLANA, Babatunde Adekunle. "A Comparative Study of Word Orders in the Law Code of Hammurabi and the Book of the Covenant." **Journal of Mother-Tongue Biblical Hermeneutics and Theology** 4, no. 2 (2022): 30–44.

PROPP, William H. C. **Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary**. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2006.

ROTH, Martha. "The Laws of Hammurabi." In Hallo, William W., and Younger Jr., Lawson K., orgs. **The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World**. Leiden; Boston: Brill, 2003. Vol. 2.

- SARNA, Nahum M. **Exodus**. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- SASSON, Jack M. "Two Recent Works on Mari." **Archiv Für Orientforschung** 27 (1980): 127–35.
- STRAUSS, Mark L., and Tremper Longman III, eds. **The Baker Expository Dictionary of Biblical Words**. Grand Rapids: Baker Books, 2023.
- STUART, Douglas K. **Exodus**. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman, 2006.
- TALMON, Shemaryahu. "The 'comparative method' in biblical interpretation — principles and problems." In **Congress Volume Göttingen 1977**. Supplements to *Vetus Testamentum* 29. Leiden, The Netherlands: Brill, 1978. 320–356.
- TESTART, Alain, and Amy Jacobs. "The Extent and Significance of Debt Slavery." **Revue Française de Sociologie** 43 (2002): 173–204.
- TSAI, Daisy Yulin. **Human Rights in Deuteronomy**: With Special Focus on Slave Laws. Berlin; Boston: de Gruyter, 2014.
- VAN SETERS, John. "Law of the Hebrew Slave: A Continuing Debate." **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft** 119, no. 2 (June 19, 2007): 169–83.
- WESTBROOK, Raymond. "What is the Covenant Code?" In **Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law**: Revision, Interpolation, and Development. Edited by Bernard M. Levinson. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2006.
- WILLIAMS, Tyler F. "עֶבֶד." In **The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Edited by Willem A. VanGemeren. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- WOODS, Edward J. **Deuteronomy**: An Introduction and Commentary. Tyndale Old Testament Commentaries. Nottingham: Inter-Varsity, 2011.
- WRIGHT, David. "The Laws of Hammurabi and the Covenant Code: A Response to Bruce Wells," *Maarav* 10, no. 2 (2003), 11–57.
- YOUNGER Jr., Lawson K., "The 'Contextual Method': Some West Semitic Reflections." In Hallo, William W., and Younger Jr., Lawson K., orgs. **The Context of Scripture**: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World. Vol. 3. Leiden; Boston: Brill, 2003.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

A PRESENÇA DO FUTURO: A ESPERANÇA DA RESSURREIÇÃO COMO PARADIGMA DE EXISTÊNCIA NA TEOLOGIA PAULINA

The Presence of the Future: the hope of resurrection as a paradigm of existence in Pauline theology

Dr. Leonardo dos Santos Silveira¹

Marcone Luiz Baima Pessoa Júnior²

Me. Ulicélio Valente de Oliveira³

RESUMO

As pesquisas na área de teologia paulina continuam sendo um oceano, mesmo que tenhamos um número cada vez maior de pesquisadores, ainda assim é pouco para o tanto que ainda precisa ser explorado. Sua teologia presente em suas epístolas tem uma relação direta com umas das verdades que são base da fé cristã, isto é, a ressurreição de Jesus. Diante do seu contexto histórico-cultural, a teologia paulina é um campo que nunca fica superado. Mesmo um assunto debatido muito desde o início da história da igreja, a ressurreição ainda é sempre será um assunto importante e relevante. Para tanto, o artigo está dividido em três momentos, além é claro da introdução e das considerações finais. Primeiro, aborda o desenvolvimento da escatologia no judaísmo tardio, depois defende a ressurreição de Jesus como um evento escatológico e por fim fala de Paulo e a ressurreição dos mortos. Em outras palavras, o presente trabalho tem por objetivo apresentar, em breves linhas, o desenvolvimento histórico-intelectual da fé judaica na

¹ Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Bacharel em Teologia pela FAECAD; Bacharel em Letras-Grego pela UFF; Licenciado em História pela UNESA e em Filosofia pela UNINTER. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT-RJ). Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/0189603895335569>>. E-mail: prof.leosansil@gmail.com.

² Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE). Graduado em Filosofia pela Faculdade Mar Atlântico. Atualmente é aluno do Programa de Mestrado em Teologia na Puritan Reformed Theological Seminary.

³ Graduado e Especialista em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE). Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Licenciado em História pela Universidade de Santo Amaro (UNISA). Atualmente é aluno do Programa de Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Coordenador Acadêmico na Faculdade Teológica Batista Equatorial. E-mail: uli.celiovalente@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5184157147063224> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-0770-2809>.

ressurreição dos mortos, e como tal doutrina foi fundamental para a construção do querigma paulino. Pretende-se, ainda, demonstrar como essa esperança escatológica em uma futura restauração do ser humano, em conexão com a concepção paulina do Cristo pneumático, serve de paradigma para a igreja e para o indivíduo em sua realidade existencial presente. Esse artigo apresenta uma análise muito importante para os estudantes e pesquisadores de teologia paulina, como uma abordagem bibliográfica, a pesquisa sobre esse assunto contribui muito para a eclesiologia da igreja brasileira.

Palavras-chave: Jesus. Ressurreição. Paulo. Escatologia. Judaísmo.

ABSTRACT

Research in the field of Pauline theology remains vast, even with a growing number of researchers; it is still insufficient to fully explore what remains. His theology, as presented in his epistles, is directly related to one of the fundamental truths of the Christian faith: the resurrection of Jesus. Given its historical and cultural context, Pauline theology is a field that never becomes outdated. Even though it has been a much-debated subject since the beginning of church history, the resurrection remains and always will be an important and relevant topic. Therefore, this article is divided into three parts, in addition to the introduction and concluding remarks. First, it addresses the development of eschatology in late Judaism; then, it defends the resurrection of Jesus as an eschatological event; and finally, it discusses Paul and the resurrection of the dead. In other words, this work aims to present, in brief, the historical and intellectual development of the Jewish faith in the resurrection of the dead, and how this doctrine was fundamental to the construction of the Pauline kerygma. This article also aims to demonstrate how this eschatological hope in a future restoration of humankind, in connection with Paul's conception of the pneumatic Christ, serves as a paradigm for the church and for the individual in their present existential reality. This article presents a very important analysis for students and researchers of Pauline theology; as a bibliographical approach, research on this subject contributes greatly to the ecclesiology of the Brazilian church.

Keywords: Jesus. Resurrection. Paul. Eschatology. Judaism.

INTRODUÇÃO

A teologia paulina é fascinante, sua vida inspira o mundo até hoje e seus escritos fazem parte do que se denomina “o grupo de cartas do NT mais estudado e comentado”⁴ de toda a história da igreja e entender que “[...]as Cartas Paulinas constituem um conjunto importante em toda a literatura do NT, que nos revelam aspectos importantes da Igreja Primitiva[...]”⁵, por isso, a teologia paulina é uma fonte inesgotável para entender o mundo do primeiro século e como sua teologia impactou a igreja.

Um dos assuntos mais evidentes e anunciado pelo apóstolo Paulo, podendo até afirmar que é o seu *querigma* é a ressurreição de Cristo. A realidade da ressurreição foi a pedra sobre a qual foi erigido o monumento do cristianismo, Paulo, no Livro de Atos foi preso por pregar sobre a ressurreição e ao ser questionado defendeu de forma irredutível a ressurreição de Jesus (At 21-26). “A pessoa de Jesus é o centro do anúncio querigmático”.⁶ A fé da comunidade cristã primitiva não existiria sem a proclamação de que

⁴ GONZAGA, Waldecir. *O Corpus paulinum no Cânon do Novo Testamento*. Atualidade Teológica. Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, Jan./abr. 2017. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/29100/29100.PDF>. Acesso em: 24 de abril de 2025.

⁵ GONZAGA, Waldecir. *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025, p. 43.

⁶ TAMANCOLDI, Bruno. *O querigma nas cartas de Paulo*. São Paulo: Paulus, 2023, p. 102 (Coleção Catequese e Bíblia).

“Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos” (At 2.24; 3.15; 1Co 6.14; 15.15).

Entre a morte do Messias e a primeira proclamação dos discípulos se evidencia um abismo complexo demais para ser reduzido a mera impressão subjetiva, uma mera teoria criada para proteger um homem. Eles, de fato, creram na realidade da ressurreição, e, desde cedo a comunidade primitiva orbitou a sua própria vida religiosa em torno da ressurreição de Jesus, como podemos depreender de 1 Coríntios 15.3a-5, que é, muito provavelmente, o testemunho mais antigo de que dispomos da fé primitiva na ressurreição de Jesus. Mas como tal fato se deu?

Tal como uma flor, desabrochada em sua beleza própria, não existe sem um caule que das profundas raízes extrai seus nutrientes, assim compreendemos que a fé dos primeiros discípulos não se estabeleceu no vácuo, mas, antes, extraiu a sua seiva da compreensão veterotestamentária e apocalíptica de uma ressurreição final. Mas foi, sobretudo, em Paulo que a fé na ressurreição e sua relação com a ressurreição do próprio Jesus recebeu seu aparato teórico mais robusto dentre os escritos do Novo Testamento.

O presente trabalho busca estabelecer as ligaduras intelectuais entre a fé veterotestamentária e a compreensão do Cristo pneumático como paradigma da ressurreição dos crentes em Paulo. Permitindo, assim, perceber as subestruturas intelectuais formativas do próprio Paulo e como tal compreensão da fé e do ser humano pode dar valor e fundamento à existência presente. Iniciaremos com uma análise diacrônica do desenvolvimento da esperança escatológica na fé veterotestamentária, chegando às especulações apocalípticas do judaísmo tardio e no querigma apostólico primitivo e, por fim, analisaremos como Paulo rearranjou tal esperança tradicional judaica e lhe deu renovado vigor a partir do evento-Cristo como fundamento para a nova existência dos fiéis.

1. O DESENVOLVIMENTO DA ESCATOLOGIA NO JUDAÍSMO TARDIO

A esperança na religião veterotestamentária possui multivozes, sendo, portanto, de difícil conceituação, a não ser partindo de suas diferentes expressões e desenvolvimentos históricos no ambiente da fé de Israel. Entretanto, em meio à diversidade de suas expressões, a confiança em uma ação salvífica futura sempre caracterizou o *modus vivendi* dos israelitas, ao ponto que se pode considerar que “[...] o testemunho da história de Israel com seu Deus não pode ser lido senão como uma expectativa de salvação que se intensifica extraordinariamente”.⁷ Encontramos, por exemplo, vestígios de uma escatologia dos dois *éons* já no Dêutero-Isaías, caracterizando, posteriormente, o querigma profético. Esse modo de pensar o futuro popularizou a compreensão de que o Deus que agiu no passado, há de se fazer presente em salvação e juízo em um futuro, distante ou próximo, no âmbito da história do povo (Gn 49.1; Is 2.2; Os 2.21, et. al.). Observamos que a profecia da ressurreição, ainda que estivesse obscura no Antigo Testamento, já se mostrava como sendo o ápice da obra de Cristo. Como bem frisou Rogério Zanini, “ressurreição dos mortos é uma crença escatológica padrão nas religiões abraâmicas”.⁸

Podemos, inclusive, observar períodos mais ou menos delimitados na história do pensamento de Israel, nos quais a esperança da intervenção de seu Deus na história do povo ganha cores diversas. Assim, em um primeiro momento a expectativa escatológica possui uma tonalidade mais político-nacionalista.⁹ Esse período se encontra antes do surgimento do profetismo dos séculos VIII e VII, cuja visão maior era fomentada pela compreensão que o povo de Israel tinha de si mesmo e de seu relacionamento com Deus. Da mesma que o “braço de Javé” havia se estendido sobre o povo para libertação no passado, assim o futuro aguarda uma nova atuação e demonstração do poder de Deus. Esperava-se um “dia de Javé”, no qual os israelitas triunfariam sobre seus inimigos e desfrutariam de uma glória plena.

Após esse período pré-escatológico, temos uma escatologia que está “despertando”. Seu representante

⁷ SCHREINER, Josef, Org. **O Antigo Testamento**: um olhar atento para sua palavra e mensagem. São Paulo: Hagnos, 2013, p. 388.

⁸ ZANINI, Rogério. A ressurreição cristã: Relevância para a práxis cristã. **Cultura Teológica**, 31(104), 2023, p. 99–121. <https://doi.org/10.23925/rct.i104.57521>.

⁹ EICHRODT, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2005, p. 441.

principal é o profeta Isaías. Pondo de lado a expectativa ingênua das primeiras épocas, é agora enfatizada a santidade e majestade divina mesmo em contraposição ao povo que se mostra desobediente. Deus não só concede bençãos, mas também julga aqueles que lhe desobedecem a palavra, pois Ele, escondido no mistério de sua santidade imaculada, não tem comunhão com o pecado e a iniquidade (cf. Is 6). Assim, o juízo tem de irromper também sobre Israel, não valendo somente para os povos ímpios. Mas não se pode parar no juízo, nem na proclamação da destruição vindoura. Anuncia-se um *novo começo* após a catástrofe, o que pode ser percebido na lógica interna do livro de Amós, pois o anúncio de salvação escatológica no fim de seu livro (9.11-15) vem logo após os enunciados de juízo. Deus, que irá irromper em juízo sobre o povo, preservará um *resto* ou *remanescente* escolhido para servir de recomeço para seu povo.

Em Isaías o quadro é mais abrangente, pois inclui na restauração do povo também uma restauração cósmica que sucederá um julgamento universal. Essa salvação aguardada é caracterizada por uma paz que faz ecoar o ambiente edílico dos tempos primitivos e que abrange também o reino animal, em conexão com a restauração da monarquia davídica (Is 7-12). Israel, assim, como “centro da atividade salvífica e escatológica divina” serve para o mundo como um canal de salvação para o mundo, e para a realização e estabelecimento do reino vindouro de Deus, dando início aos *últimos dias* (Is 2.2ss).

O exílio marcou uma enorme mudança no pensamento escatológico veterotestamentário, dando início ao período da escatologia atualizante ou próxima. Tem-se em vista aqui a irrupção de um novo tempo, de uma nova realidade de existência criada por Deus após o juízo (cf. Ez 37.1-14; Is 43.16-21; 41.18ss).¹⁰ Ao fim do exílio as grandes expectativas do Dêutero-Isaías de uma recriação e renovação cósmica próxima de se concretizar foram aos poucos arrefecendo, resultando nos que retornaram uma decepção frente à nova realidade das coisas, como se pode perceber nos escritos dos profetas Ageu, Zacarias e Malaquias. A atuação dos profetas incutiu nova semente de esperança no seio do povo retornado do exílio ao enfatizar um futuro de abalos cósmicos, mas que já podem ser percebidos na realidade histórica, o que chamamos de escatologia histórica, que via em indivíduos contemporâneos a eles os objetos das novas esperanças suscitadas no povo.¹¹

Um grupo, porém, se achava inquieto pela atitude historicista surgida nos âmbitos sacerdotais. Pensavam que a realização escatológica não deveria ser contida na história presente, mas que sua efetivação só se daria em um mundo futuro. Entre esses escritos temos alguns textos mais recentes, mas também algumas interpolações em textos mais antigos, como, por exemplo, Isaías 24-27, conforme Schweitzer e Schreiner, que datam essa porção do livro em por volta do ano 300 a.C., já no período dos diádocos.¹² Esses materiais de cunho escatológico podem ser chamados de “apocalípticos”, embora haja um grande debate em torno de sua real conceituação literária.¹³ O “gênero” apocalíptico pode ser melhor compreendido como uma visão de mundo particular, cujas características podem ser descritas como uma visão pessimista da realidade presente; uma esperança em uma final atuação de Deus cósmica; um dualismo cosmológico; e, uma esperança em um mundo futuro restaurado ou recriado.¹⁴

Esse movimento pode ser datado começando a partir das invasões alexandrinas do século IV a.C. Fazendo oposição às influências estrangeiras e tirânicas dos governadores helenistas, esses eruditos escreviam para o povo sob o nome de grandes sábios do passado, por exemplo, Enoque, Salomão, Daniel, o

¹⁰ SCHREINER, 2013, p. 396-7; EICHRODT, 2003, p. 343.

¹¹ Em Zacarias 4.14, o sumo sacerdote Josué e o governador Zorobabel são compreendidos pelos profetas como oliveiras, isto é, ungidos. A ação salvífica é, ainda, precedida pela chamada à reconstrução do templo, como pressuposto fático para a atuação cósmica de Deus (cf. Ag 1.2-11). Já na obra *historiográfica do Cronista* temos uma mudança paradigmática no pensamento escatológico, já que o cronista compreende, a partir das atuações de Esdras e Neemias, que a comunidade judaica realiza em si todo o propósito escatológico divino, não havendo necessidade de nenhuma outra atuação futura, mas via na restauração da comunidade judaica a imanentização das esperanças do Dêutero-Isaías (cf. Ed 6.17; SCHREINER, 2013, p. 398-399).

¹² SCHWEITZER, Albert. *O Misticismo de Paulo o Apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 115; SCHREINER, 2013, p. 199

¹³ COLLINS, John J. *A Imaginação Apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo, Paulus, 2010, p. 19-25; SCOTT JR., J. Julius. *Origens Judaicas do Novo Testamento: um estudo do judaísmo intertestamentário*. São Paulo: Shedd, 2017, p. 194-197.

¹⁴ COLLINS, 2010, p. 33; SCOTT JR., 2017, p. 197

que chamamos de pseudepigrafia. Livros como 1 Enoque (Apocalipse de Enoque); 2 Enoque (Apocalipse Eslavônico); Oráculos sibilinos; 4 Esdras; 2 Baruque (Apocalipse Siríaco); Livro de Daniel, estão entre os mais conhecidos.¹⁵

Toda a expressão de fé apocalíptica é escatológica, pois tem em vista uma libertação das situações presentes, projetando para o futuro a resiliente esperança no Deus que salvará o justo e punirá os ímpios. O texto que influenciou a vida e a teologia de Lutero foi justamente o texto de Romanos 1.16-17 em que diz que “o justo viverá pela fé”¹⁶, ou seja, o salvo vive pela fé e por isso ele é justo. Podemos afirmar, com Schweitzer, que a escatologia apocalíptica esteve presente em Paulo desde o início de sua caminhada e marcou sua teologia até o fim de sua vida¹⁷. De maneira particular, a compreensão de que no fim os mortos serão ressuscitados por Deus deu a Paulo uma confiança existencial, para que, mesmo sob intensa angústia e aflitiva dor, pudesse ele repousar em uma serena confiança em “[...] Deus, que ressuscita os mortos” (2Co 1.9).¹⁸ Antes, entretanto, de analisarmos o pensamento paulino acerca da ressurreição, torna-se necessária uma breve palavra sobre a compreensão que o querigma apostólico tinha da ressurreição de Jesus.

2. A RESSURREIÇÃO DE JESUS COMO EVENTO ESCATOLÓGICO

Como analisado, o judaísmo tardio compreendia o evento da ressurreição como uma realidade futura e escatológica. Tal fato é, ainda, confirmado pelo testemunho de que dispomos em 2 Macabeus 14.46, no qual temos o relato do ancião Razias, nos dias da perseguição selêucida

Já completamente exangue, arrancou as entranhas e, tomando-as com as duas mãos, arremessou-as contra a multidão. Invocando, ao mesmo tempo, Aquele que é o Senhor da vida e do espírito, para que lhos restituísse um dia, desse modo passou para a outra vida.¹⁹

Embora esse testemunho descreva uma esperança futura em uma restauração corporal, ele não descreve a ressurreição de Jesus como compreendida pelos primeiros discípulos.²⁰ Para eles, a ressurreição de Jesus não foi a restauração de um cadáver, mas a irrupção de algo totalmente novo. Nas palavras de George Ladd: “[...] o surgimento de uma nova ordem de vida”.²¹ A ressurreição de Jesus era entendida como um poderoso ato de Deus que marcava o começo da Era vindoura, outra coisa é que “com o processo escatológico iniciado na Ressurreição, as visões que os discípulos tiveram do Ressuscitado dão conta que aquele propósito salvífico de Deus para a sua criação foi iniciado e também antecipadamente percebido”.²²

Em Atos 4.2 nos é relatada a indignação dos sacerdotes, saduceus e do oficial do Templo frente à pregação dos discípulos da seguinte forma: “contrariados por vê-los ensinar ao povo e anunciar, em Jesus, a ressurreição dos mortos” Temos aqui um testemunho valioso para compreendermos a natureza do querigma apostólico. Eles, conforme a tradição lucana, anunciaram a ressurreição dos mortos que, em Jesus, irrompeu na história. Isso nos diz que os primeiros discípulos entendiam a ressurreição de Jesus não como um evento isolado, mas como algo que deu início e, de certa forma, conteve em si, a própria realidade escatológica da

¹⁵ SCOTT JR, 2017, p. 194.

¹⁶ LÓPEZ BARRIO, M., “Il giusto vivrà mediante la fede”. L’AT nella lettera ai Romani (2017); FELBER, S., Habakuku “Meisterspruch”: Hab 2,4 in Exegese, Theologie und Übersetzung, p. 21-34; HUNN, D., Habakkuk 2.4b in its Context: How far off was Paul?, p. 219-239. GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., O justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 119-144; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20, p. 171-200.

¹⁷ SCHWEITZER, 2006, p. 125.

¹⁸ Todas as posteriores referências bíblicas seguem a **Bíblia de Jerusalém**. GORGULHO, Gilberto; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora (Coords.). São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁹ LÍRIO Católico. Disponível em: https://www.liriocatolico.com.br/biblia_online/biblia_jerusalem/ii-macabeus/14/46/. Acesso em: 13 de abr. de 2026.

²⁰ Dunn afirma que a realidade da ressurreição era “a rocha sobre a qual fora fundada a fé comum dos primeiros cristãos. A ressurreição de Cristo por Deus foi onde e como tudo começou” (DUNN, 2003, p. 284).

²¹ LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 462.

²² CUNHA, Gladson Pereira da. **O sentido da Ressurreição de Jesus na escatologia de Jürgen Moltmann**. *Protestantismo Em Revista*, 43(1), 2025, p. 216–232. Recuperado de <https://revistas.est.edu.br/PR/article/view/4051>.

ressurreição dos mortos.²³

Joachim Jeremias assim afirma: “Com certeza conhecem-se ressuscitações de mortos, mas sempre se trata aí de reivindicações, retorno à vida terrena. Em nenhuma passagem encontra-se na literatura judaica tardia uma ressuscitação para o estado de doxa [...]”.²⁴ Isso pode ainda ser confirmado por um relato específico da paixão conforme a tradição de Mateus em 27.51b-53, que nos narra que entre os prodígios da morte de Jesus ocorreram abertura de túmulos e a ressurreição de muitos corpos de santos já mortos, ecos da pregação profética que anunciava tais acontecimentos para o fim dos tempos. Aqui temos a ideia de que a ressurreição de Jesus esteve ligada, desde muito cedo, ao Dia do Senhor da tradição profética, e de que Jesus, de certa forma, em sua própria experiência de ser ressuscitado por Deus, foi o início de uma ressurreição geral e final. Os discípulos, portanto, conforme analisado, compreendiam a si mesmos como testemunhas da irrupção do novo *èon*, e viam a ressurreição de Jesus como o primeiro fruto de uma final colheita, o que nos leva para nosso último ponto.

3. PAULO E A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS

Para Paulo, a ressurreição de Jesus jamais foi uma realidade secundária da fé cristã, mas antes, a alavanca de Arquimedes, por meio da qual toda a sua teologia era movida. A sua vida testemunhava que toda as suas forças eram concentradas em anunciar o Jesus ressurreto. Antes de ser converter o seu ímpeto era para atacar os cristãos e perseguir a Jesus, mas, a sua conversão registrada no livro de Atos marca o início de uma nova era e de acordo com Peruzo: “Para Lucas, autor do livro dos Atos, não se tratou apenas de um acontecimento ligado a alguma forma de evolução psicológica ou religiosa do interessado, mas de uma intervenção direta e envolvente do Cristo Ressuscitado”.²⁵

Os sentimentos de temor, a luz brilhante, a purificação psicológica, a sua renovação, a sua conversão, são todos sinais de uma experiência mística genuína; e são exatamente esses os elementos que reaparecem em todas as narrativas sobre o evento da conversão de Saulo.²⁶

Mesmo no final de sua vida, sabendo exatamente que iria morrer e que o seu tempo havia acabado, Paulo não deixou de confiar no Jesus que ressuscitou dentre os mortos e “enquanto Paulo pensava na ressurreição, um riso de triunfo dançou-lhe nos olhos e brincou-lhe nos cantos da boca. Sua face estava radiante, brilhando com a luz de um outro mundo”²⁷, ou seja, Paulo sabia exatamente qual era o seu destino e suas últimas palavras confirmam isso.

Quanto a mim, já fui oferecido em libação, e chegou o tempo de minha partida. Combati o bom combate, terminei a minha carreira, guardei a fé. Desde já me está reservada a coroa da justiça, que me dará o Senhor, justo Juiz, naquele dia; e não somente a mim, mas a todos que tiverem esperado com amor sua aparição (2Tm 4.6-8).²⁸

Dessa forma, a ressurreição era a mensagem central da teologia paulina, nas palavras de Udo Schnelle: “A ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos é o conteúdo central da criação paulina de sentido”²⁹ portanto, “O avivamento da fé pode dar-se com um retorno ao querigma ao reafirmar que Cristo morreu e ressuscitou. Duvidar desta realidade é ter crido em vão”.³⁰ Mas o que significava para Paulo o evento da ressurreição de Jesus? E como a Igreja estaria incluída em tal evento?

²³ LADD, 2003, p. 462-3; JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 438-441.

²⁴ JEREMIAS, 2008, p. 438.

²⁵ PERUZO, Dom José Antônio. Paulo diante do cristianismo nascente. **Atualidade Teológica**, PUC-Rio. Ano XIII nº 31, janeiro a abril/2009, p. 93-94. Disponível em: www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18338/18338.PDFXXvmi. Acesso em: 13 de abril de 2026.

²⁶ CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento interpretado: Versículo por versículo**. Vol. III. Atos/Romanos. São Paulo: Candeia, 1998, p. 187.

²⁷ BALL, Charles Ferguson. **A vida e os tempos do apóstolo Paulo: A Reconstituição da mais Famosa História Missionária da Igreja Cristã**. Rio de Janeiro: CPAD, 2021, p. 191.

²⁸ **BÍBLIA de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.

²⁹ SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017, p. 287.

³⁰ GOMES, Rita Maria. **Cristo crucificado e a ressurreição na Primeira Carta aos Coríntios**. *Semana Teológica Da Unicap*, 28, 2024, p. 10-16. <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/semanateologica/article/view/2885>.

Temos evidência de que Paulo segue a tradição do querigma hierosolimitano em afirmar que a ressurreição de Jesus fora um evento escatológico. Ele, na *παρέλαβον*³¹ de 1 Coríntios 15.3-4, insere a ressurreição no tempo e no espaço. Todo o capítulo é uma apologia da realidade da ressurreição corporal dos crentes fundamentada na realidade da ressurreição de Jesus.

Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. 4 foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras.

Tanto a noção do ser sepultado, como ter sido visto por mais de quinhentas pessoas, entre os quais ele se incluía, apoia a facticidade do seu argumento de que a ressurreição de Cristo, fundamento da ressurreição dos crentes, ocorreu como evento no seio da história e nesse sentido, “a ressurreição é em definitivo a poderosa força sem a qual Jesus teria caído no esquecimento, como outros líderes na história”.³² Entretanto, ele ainda reserva, tal como sua tradição judaico-farisaica afirmara, uma ressurreição final (1Ts 4.16; cf. Dn 12.1-3).

Em nota adicional a estas duas afirmações, Paulo vê a Jesus e sua ressurreição não somente como paradigma e exemplo, motivo de esperança e alegria interior, mas como realidade escatológica e identitária, ao compará-lo com Adão, o primeiro homem, que conteve em si, segundo a tradição judaica³³, toda a sua descendência.³⁴ Cristo, como o segundo homem, traria em si uma nova descendência, uma nova humanidade.³⁵ Desse modo, “a referência a Jesus como messias sublinha que sua missão especial é realizar a redenção escatológica. Jesus é o redentor escatológico”.³⁶

Por conseguinte, ao anunciar a ressurreição de Jesus em comparação com a criação do primeiro homem, alma vivente, Paulo parece ter a intenção de inserir a ressurreição e a entronização do Cristo-Senhor no âmbito de uma nova criação regida não mais pela mortalidade, mas pela vida do ressuscitado.³⁷ Os indivíduos que constituem a comunidade do Cristo ressuscitado são inseridos nessa nova realidade? Paulo responde a partir de dois conceitos complexos: o *ψυχικόν* e o *πνευματικόν*.

Para além das dificuldades exegéticas presentes na utilização desses termos em 1 Coríntios 15.44-46, podemos ter relativa certeza sobre o que Paulo desejava transmitir aos crentes de coríntios que estavam desacreditados de uma ressurreição corporal futura, promovendo entre si uma espécie de escatologia realizada, na qual o indivíduo que crê já participa de maneira plena e final das realidades futuras.

Paulo afirma que o primeiro homem, Adão, fora homem psíquico, isto é, animado por uma psiché natural e mortal; Cristo, o segundo homem, entretanto, por sua ressurreição, foi feito homem pneumático, isto é, “determinado pelo poder celestial divino”.³⁸ O Cristo pneumático, que em determinadas passagens parece ser identificado com o próprio Espírito (cf. 2Co 13.17), é Jesus não mais determinado pelas fraquezas do tempo presente, tais como o pecado, a Lei e a própria morte (cf. Rm 6.6-7)³⁹, mas é o Cristo que já

³¹ “Os verbos *paradidonai* / *paralambanein* “transmitir” / “receber”, que correspondem àquela hebraica *masar* / *qibbel*, remetem à comunicação tradicional.” (COSTA, Dom Paulo Cezar. **Deus o Ressuscitou dos Mortos**. Atualidades Teológicas, PUCRio, v. 20, n. 54, p. 730-754, set./dez.2016. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27826/27826.PDFXXvmi=](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27826/27826.PDFXXvmi=.). Acessado em: 18/10/2019).

³² ZANINI, 2023, p. 99-121.

³³ DUNN, James D. G. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003, p. 119-126.

³⁴ “Quando Paulo fala de Adão ou alude a ele, fala da humanidade como um todo” (DUNN, 2003, p. 117).

³⁵ “Assim como Adão trouxe a morte sobre a humanidade adâmica, assim Cristo trouxe a vida para a nova humanidade; nele ela já está presente, embora se realize nos crentes somente no futuro. Ela já está aqui, pois o ressuscitamento de Cristo não é concebido apenas como o primeiro caso de ressurreição de mortos em geral, e sim como a origem da vida da ressurreição de todos os crentes que nasce necessariamente dela e que, portanto, já pode ser considerada como presente em sua origem” (BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André (SP): Academia Cristã, 2008, p. 422). Udo Schnelle (2017, p. 443) possui uma ideia semelhante ao falar dos “[...] dois portadores humanos de destino que determinam como protótipos a existência dos seres humanos a eles atribuídos (1Co 15.21)”.

³⁶ GOMES, 2024, p. 10-16.

³⁷ RIDDERBOS, Herman. **A Teologia de Apóstolo Paulo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 601.

³⁸ RIDDERBOS, 2013, p. 601.

³⁹ *Kata sarx* no contexto de Romanos 1.3, parece designar não somente uma descendência física, mas uma determinação característica do dualismo escatológico dos dois *éons*. Jesus, que, enquanto submetido ao presente *éon*, nasceu da descendência de Davi, sujeito que estava às estruturas presentes; o Cristo, que, segundo o Espírito de santidade, ou, simplesmente, Espírito Santo, é determinado pelo *éon* futuro, cujo

vive a nova realidade do Espírito, na qual foi inserido por Deus em sua ressurreição. Por conseguinte, à semelhança do primeiro homem que continha em si toda uma humanidade, o Cristo pneumático também carrega em si uma nova humanidade, que por sua morte e ressurreição foi transladada do presente *éon* para o futuro, a era do Espírito. Importante mencionar que “Paulo acentua o título Χριστός em 1 Coríntios porque dentro da comunidade havia membros demasiadamente apegados ao Cristo glorioso da Parusia (Kyrios), não querendo ouvir falar da morte do Messias Crucificado, considerado uma loucura”.⁴⁰

Se Paulo parasse nesse ponto de argumentação daria ensejo para a escatologia realizada dos coríntios, mas ele prossegue afirmando a tensão escatológica presente também na relação dos crentes com o Cristo pneumático, visto que, por sua ressurreição, Ele se tornou primícias dos que dormem (1Co 15.20). O termo utilizado é ἀπαρχή, que derivado do ambiente da agricultura, designava a primeira parte do que era aguardado, a colheita final que já indicava e, de certa forma, antecipava, a derradeira colheita. Na sua ressurreição, o Cristo pneumático torna-se não só um sinal, mas já antecipa a ressurreição final de todos os crentes. Na sua união com Cristo, eles se tornam participantes de sua ressurreição e tomam parte na tensão escatológica do presente que é determinado pelo futuro, e do futuro que é já experienciado no presente.⁴¹

A igreja, portanto, que vive da fé no ressuscitado, antecipa e “dramatiza” em sua comunidade o eschaton de Deus. Toda a vida da comunidade é um “sinal escatológico”, apontando prospectivamente para a atuação final de Deus na história, ao passo que aproxima o passado, vivenciando-o presente. Uma existência determinada pelo futuro, que tem sua fundamentação própria no passado é a proposta de Paulo para a sua comunidade em Corinto. A fé em Cristo, para Paulo, é a fé que atualiza o passado e antecipa o futuro. Dinamiza o presente, na esperança de uma final transformação. A esperança cristã Já realiza no mundo aquilo que, no fim, será realizado por Deus. As obras de caridade; a preocupação com as questões ambientais e o cuidado com este mundo; as liturgias da ceia e do batismo; o amor entre os fiéis; a unidade de fé, todos esses elementos constituintes da fé cristã sinalizam uma final transformação do cosmos que já foi realizada, de maneira antecipada, como “primeira prestação”, na morte e ressurreição de Jesus, Cristo e Senhor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa análise do desenvolvimento da doutrina da ressurreição dos mortos, desde a esperança veterotestamentária, passando pela ebulição do período intertestamentário, chegando à pregação apostólica primitiva e colimando na expressão paulina, deu-nos suficientes subsídios para a afirmação de que a ressurreição dos mortos concede valor à existência humana, sendo a sua negação uma negação da própria vida. O propósito da ressurreição, conforme nos foi dado a conhecer, não é a restauração de um cadáver, mas a introdução na história de um novo modo existência, cujos poderes escravizantes não subjugam mais o ser humano, e a vida pneumática do Cristo celestial se torna o âmbito final da existência humana, concedendo aos sofrimentos característicos da presente existência uma apropriação da própria vida que já se está diluindo em outra: a vida do Reino. Além disso, o novo ser da igreja é, para Paulo, conforme pudemos analisar, o ser-em-Cristo, participando de sua ressurreição e ressignificando na vida da comunidade eclesial a própria existência da ressurreição. Por fim, o mundo, incluído que está no Cristo cósmico, também aguarda sua própria restauração final, sendo de interesse dos cristãos a sua presente renovação parcial. Percebemos, assim, que a concepção de uma ressurreição corporal implica o passado, mobiliza o presente e presentifica o futuro, sendo de fundamental importância para a fé cristã, não possuindo ela uma outra substituta. Ressurreição é esperança, mas esperança realizada e realizando-se, tensionada na existência da Igreja, sinal do *eschaton*. Portanto devemos como igreja anunciar a ressurreição de Jesus, sua obra na cruz nos deu uma

poder irrompeu e triunfou sobre a morte em sua ressurreição dentre os mortos (cf. LADD, 2003, 68-71; 577-8; RIDDERBOS, 2013, p. 65-8)

⁴⁰ GOMES, 2024, p. 10-16.

⁴¹ “Com a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, um acontecimento do passado determina definitivamente o futuro e marca, por isso, o presente” (SCHNELLE, 2017, p. 442).

nova vida e “se quisermos ser preservadores da doutrina devemos divulgá-la como ela realmente é. Se quisermos ser verdadeiros pregadores também devemos viver a Palavra pregada”.⁴² Gostaríamos de encerrar esse breve artigo com as palavras sobre a ressurreição de Hernandes Dias Lopes que diz: “A ressurreição de Jesus é a pedra fundamental da fé cristã. O túmulo vazio de Jesus é o berço da igreja. As melhores notícias do mundo vieram da vitória de Cristo sobre a morte. Ele entrou nas entranhas da morte, arrancou o aguilhão da morte, matou a morte e ressurgiu inaugurando a imortalidade”.⁴³

REFERÊNCIAS

BALL, Charles Ferguson. **A vida e os tempos do apóstolo Paulo**: a reconstituição da mais famosa história missionária da Igreja Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

BÍBLIA de Jerusalém. GORGULHO, Gilberto; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora (Coords.). São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.

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

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento interpretado**: versículo por versículo. Vol. III. Atos/Romanos. São Paulo: Candeia, 1998.

COLLINS, John J. **A Imaginação Apocalíptica**: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo, Paulus, 2010.

COSTA, Dom Paulo Cezar. **Deus o Ressuscitou dos Mortos**. Atualidades Teológicas, PUCRio, v. 20, n. 54, p. 730-754, set./dez.2016. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27826/27826.PDFXXvmi=>. Acesso em: 18/10/2019.

CUNHA, Gladson Pereira da. **O sentido da Ressurreição de Jesus na escatologia de Jürgen Moltmann**. *Protestantismo Em Revista*, 43(1), 2025, p. 216–232. Recuperado de <https://revistas.est.edu.br/PR/article/view/4051>.

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

EICHRODT, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2005.

GOMES, Rita Maria. **Cristo crucificado e a ressurreição na Primeira Carta aos Coríntios**. *Semana Teológica Da Unicap*, 28, 2024, p. 10-16. <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/semanateologica/article/view/2885>.

GONZAGA, Waldecir; CARDOSO JÚNIOR, José Vanol Lourenço. “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-67. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-01>.

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 171-200. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804-07>.

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. O justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 119-144. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-04>.

⁴² WILLIAN, Mário. **O pastor e a pregação**: uma perspectiva paulina em 2 Timóteo 4.1-5. São Paulo: Baraúna, 2014, p. 93.

⁴³ LOPES, Hernandes Dias Lopes. **Jesus Ressuscitou, Indiscutível!** Disponível em: <https://ippa.ipb.org.br/artigo/1490>. Acesso em: 12 de abril de 2026.

GONZAGA, Waldecir. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir. O *Corpus paulinum* no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**. Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, Jan./abr. 2017. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/29100/29100.PDF>. Acesso em: 24 de abril de 2025.

GORGULHO, Gilberto; STORNIOLO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora (Coords.). **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.

LÍRIO Católico. https://www.liriocatolico.com.br/biblia_online/biblia_jerusalem/ii-macabeus/14/46/. Acesso em: 13 de abr. de 2026.

LOPES, Hernandes Dias Lopes. **Jesus Ressuscitou, Indiscutível!** Disponível em: <https://ippa.ipb.org.br/artigo/1490>. Acesso em: 12 de abril de 2026.

LÓPEZ BARRIO, Mario. “Il giusto vivrà mediante la fede”. **L'AT nella lettera ai Romani**. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2017.

PERUZO, Dom José Antônio. **Paulo diante do cristianismo nascente**. Revista Atualidade Teológica do Dpto. de Teologia da PUC-Rio. Ano XIII nº 31, janeiro a abril/2009, p. 93-94. Disponível em: www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18338/18338.PDFXXvmi. Acesso em: 13 de abril de 2026.

RIDDERBOS, Herman. **A Teologia de Apóstolo Paulo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

SCHREINER, Josef, Org. **O Antigo Testamento: um olhar atento para sua palavra e mensagem**. São Paulo: Hagnos, 2013.

SCHWEITZER, Albert. **O Misticismo de Paulo o Apóstolo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

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

TAMANCOLDI, Bruno. **O querigma nas cartas de Paulo**. São Paulo: Paulus, 2023. (Coleção Catequese e Bíblia).

WILLIAN, Mário. **O pastor e a pregação: uma perspectiva paulina em 2 Timóteo 4.1-5**. São Paulo: Baraúna, 2014.

ZANINI, Rogério. A ressurreição cristã: Relevância para a práxis cristã. **Cultura Teológica**, 31 (104), 2023, p. 99–121. <https://doi.org/10.23925/rct.i104.57521>.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

VAI TER COM O TICO-TICO, Ó CRISTÃO!

“You’re going to face the tico-tico, ó Christian!”

Me. Edmar dos Santos Pedrosa¹

RESUMO

O viver bem exige de todas as pessoas uma boa dose de autoconhecimento, resiliência e perseverança em meio as lutas. Embora os inimigos existam, sejam eles reais ou imaginários, embora sejam muitos e frequentes ao longo da vida, devem ser combatidos. Enfrentá-los é uma necessidade real. O pior inimigo de toda pessoa é a própria pessoa, seu eu refletido, seu subconsciente. Lutar contra nossos inimigos define nossa existência e o exemplo de um pequeno animal, o tico-tico brasileiro, é um bom paradigma a ser seguido. Comparar a vida humana ao comportamento de animais é tema recorrente na Bíblia, notadamente no livro poético dos Provérbios. Aquela pequena ave luta como nenhuma outra por seu território e pela sua existência. Para ele, qualquer inimigo deve ser rechaçado, ainda que seja imaginário. Mesmo que seja contra seu próprio reflexo no espelho, irracionalmente ela o enfrentará com coragem e persistência invejáveis. Este artigo busca comparar a atitude do pequeno animal às lutas que os seres humanos devem travar contra o seu pior inimigo, ou seja, a si mesmos e reconhecerem o seu valor diante de Deus, dos homens e da sua própria autoavaliação. A vida imita a arte assim como a vida imita a natureza e vice-versa.

Palavras-chave: Paulo de Tarso. Simão Pedro. Provérbios. Perseverança. Autoconhecimento.

ABSTRACT

A meaningful and well-lived life requires a significant degree of self-knowledge, resilience, and perseverance in the face of life’s struggles. Although enemies exist—whether real or imaginary—and although they may appear frequently throughout

¹ Graduado em Ciências Policiais e de Segurança Pública pela Academia de Polícia Militar do Barro Branco, Bacharel em Direito pela Universidade Salesiana de Campinas, Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de Campinas e Mestre em Teologia pela FABAPAR (Faculdades Batista do Paraná), graduando em História pela Wyden, Centro Universitário Unifavip de Campinas. E-mail: pedrosaopbb@gmail.com

the course of life, they must be confronted. Facing such adversities is a fundamental human necessity. In many respects, a person's greatest enemy is the self: the reflected self and the impulses rooted in the subconscious. The struggle against one's own limitations and inner conflicts ultimately shapes human existence. The example of a small animal, the Brazilian *tico-tico* bird (*Zonotrichia capensis*), provides an illustrative paradigm for this reflection. Drawing comparisons between human life and animal behavior is a recurring motif in the Bible, particularly in the poetic literature of the Book of Proverbs. This small bird demonstrates an extraordinary determination in defending its territory and ensuring its survival. For the bird, any perceived adversary must be confronted, even when such an enemy is merely imaginary. When faced with its own reflection in a mirror, it persistently attacks it, displaying remarkable courage and persistence. This article seeks to compare the behavior of this small bird with the struggles that human beings must undertake against their greatest adversary—namely, themselves. In doing so, it aims to highlight the importance of recognizing one's own value before God, before others, and within the process of personal self-evaluation. In this sense, life imitates art just as it imitates nature, and nature, in turn, reflects patterns that illuminate human existence.

Keywords: Paul of Tarsus. Simon Peter. Proverbs. Perseverance. Self-knowledge.

INTRODUÇÃO

Oscar Wilde cravou uma frase muito verdadeira no passado. Ele afirmou certa vez que “a vida imita a arte”, sugerindo que comportamentos, eventos e tendências reais, frequentemente se espelham em obras fictícias. Isso parece tão verdadeiro que pode ser ampliado. A vida também imita a natureza perfeitamente criada por Deus.

É algo tão prático e real que Deus revelou em sua palavra santa, a Bíblia Sagrada, essa verdade ao inspirar Salomão, o sábio rei de Israel, homem que muito entendia de botânica e zoologia como ninguém de sua época. Plantas e animais foram algumas de suas especialidades.²

Em um dos 31 Provérbios sistematizados por ele, um sério conselho foi dado para se abandonar a preguiça e a procrastinação, observando para isso o comportamento de um pequeno e diligente ser vivo, a formiga. O conselho destacou que, sem precisar de supervisão, a formiga trabalha duro no verão para garantir seu sustento no inverno, alertando assim a todas as pessoas que a inércia traz pobreza:

Vá à formiga, ó preguiçoso! Observe os caminhos dela e seja sábio! Ela não tem chefe, nem supervisor, nem governante, e ainda assim armazena as suas provisões no verão e na época da colheita ajunta o seu alimento. Até quando você vai ficar deitado, ó preguiçoso? Quando se levantará do seu sono? “Vou dormir um pouco”, você diz. “Vou cochilar um momento; vou cruzar os braços para descansar um pouco mais”, e a sua pobreza sobrevirá como um assaltante, e a sua necessidade como um homem armado.³

Entretanto, não é apenas com a formiga que somos comparados quanto a maneira de viver. Na verdade, o sábio rei Salomão comparou-nos a quatro seres igualmente pequenos, mas que indiretamente transmitem muita sabedoria aos homens:⁴

Formigas: Pequenas e fracas, mas preparam sua comida no verão (previsão e trabalho).

Coelhos (ou Arganazes): Fracos, mas fazem sua casa na rocha (segurança).

Gafanhotos: Não têm rei, mas marcham em bandos organizados (união/ordem).

Lagartixa (ou Aranha): Fácil de pegar, mas habita nos palácios (audácia/perseverança).

² (Cf. 1Rs 4.33). O rei Salomão é descrito como um profundo conhecedor da natureza, incluindo botânica e biologia. Salomão organizava listas enciclopédicas dos reinos vegetal e animal, agindo como um sábio sistematizador da natureza.

³ Cf. Provérbios 6.6-11.

⁴ Cf. Provérbios 30.24-31.

Quanto às formigas, convém ousar parafrasear aquele versículo associando Salomão a outro brilhante personagem bíblico separado dele por praticamente um milênio, no caso, Paulo de Tarso. Unindo os dois poderia ser assim ampliado o conselho: “*vai ter com o tico-tico oh cristão! Observe os caminhos dele e seja sábio! Ele sabe quem é e a força que tem, tanto que luta ferozmente contra seu pior inimigo, ele próprio*”.

O tico-tico é uma ave pequena (atinge no máximo 15 cm). No entanto, é um dos pássaros mais conhecidos e estimados no Brasil. Seu nome vem do tupi e deriva do seu chamado. Esta ave e o pardal são duas espécies comuns em áreas urbanas e muitas pessoas as confundem apesar de terem diferenças facilmente percebíveis.⁵

É um animal tão comum que possui diversos nomes populares no Brasil. Entre os nomes mais conhecidos, destacam-se: salta-caminho (Pernambuco e interior da Paraíba), titiquinha e ticão, gitica, mariquita-tio-tio (São Paulo), tiquinho (Paraná), catete, cata-pilão, jesus-meu-deus (Bahia), chuvinha (Sul do Piauí), toinho (Paraíba - região do Seridó Ocidental) e piqui-meu-deus (sul do Ceará), e também tico-tico-jesus-meu-deus.⁶

Uma das características deste pequeno pássaro é a sua impressionante coragem. Ele sabe lutar e é bastante perseverante quando entra numa batalha contra um inimigo, especialmente se este inimigo for uma ameaça, seja ela real ou imaginária contra seu domínio. Os machos são extremamente territorialistas, principalmente durante a época de reprodução.

No entanto, sua arma mais importante é a imposição psicológica sobre seus rivais. Os machos utilizam seu canto característico, de onde, inclusive, deriva seus muitos apelidos, para demarcar seu território e defender o local de outros da mesma espécie, como se quisesse avisar que ali já tem um dono evitando assim confrontos desnecessários. Para um rival que seja bom entendedor, esse gesto cantado bastará, porém quem se aventurar ao embate, pagará um preço alto pela imprudência.

Paulo de Tarso, escrevendo à desafiadora igreja de Corinto, fez uma afirmação bem interessante e que tem muito a ver com a postura do singelo pássaro. Ele afirmou sobre si mesmo que: “*Assim corro também eu, não sem meta; assim luto, não como desferindo golpes no ar, mas esmurro o meu corpo e o reduzo à escravidão, para que, tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado*”.⁷

Parece que ele usou daquela metáfora para enfatizar a autodisciplina rigorosa, lutando contra desejos carnis para não reprovar na fé. Essa é, de fato, a luta de todo ser humano, uma batalha difícil de vencer. Christopher Shaw ao publicar sua reflexão devocional na coletânea “pão diário”, especificamente na meditação de 21 de fevereiro reconheceu:

Pense nas seguintes situações: você decide fazer um jejum, mas em pouco tempo o seu estômago faz você sentir que não pode passar mais um minuto sem comer algo. Ou, quem sabe, você se propôs a levantar mais cedo e passar algum tempo a sós com Deus. Ao toque do despertador, seu corpo lhe avisa que precisa de mais duas horas de sono. Na igreja, você se levanta para o tempo de louvor e descobre como suas pernas estão cansadas. Nossos corpos, muitas vezes, têm a última palavra em nossas atividades espirituais. Eles se queixam, doem e se lamentam das exigências as quais os sujeitamos. A verdade é que temos corpos pouco acostumados ao sacrifício. Se você vive prestando atenção ao que ele lhe diz, pouco avançará nas disciplinas da vida espiritual.⁸

Paulo lutava contra si mesmo, a quem ele sempre chamou de seu pior inimigo. Sua maior luta sempre foi nunca mais voltar a ser o Saulo de antes. Por mais de uma vez ele declarou sua condição pecaminosa em suas cartas. Em Romanos 7.15-19 ele afirmou ser um homem miserável, afinal: “[...] *não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço*”.

⁵ Disponível em <https://www.wikiaves.com.br/wiki/tico-tico#:~:text=O%20tico%2Dtico%20%C3%A9%20uma,%2Djesus%2Dmeu%2Ddeus>. Acesso em 18 mar. 2026.

⁶ Disponível em <https://www.wikiaves.com.br/wiki/tico-tico>. Acesso em 04 mar. 2026.

⁷ Cf. 1 Coríntios 9.26-27.

⁸ Disponível em <https://ministeriospaodiario.org/esmurro-o-meu-corpo/>. Acesso em 04 mar. 2026.

Em 1 Timóteo 1.15, Paulo se autodenominou o “principal” ou o “pior” dos pecadores, numa clara referência ao seu passado como perseguidor da igreja. E aos Gálatas ele foi categórico em reconhecer que existe uma luta, uma verdadeira guerra travada internamente em cada ser humano, incluindo nele.

Naquela passagem que pode servir como uma ilustração da luta diária do cristão com a carne, o apóstolo escreveu: “Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, porque são opostos entre si; para que não façais o que, porventura, seja do vosso querer”.⁹ Parece que Paulo quis deixar consignado que, assim como o tico-tico, todos temos nosso inimigo no espelho.¹⁰

1. “MISERÁVEL HOMEM QUE SOU”¹¹

Todo mundo se olha no espelho. Uns mais, outros menos, porém todos se olham vez ou outra. Paulo fez isso e nos recomendou a fazer o mesmo. É claro que figurativamente, uma vez que falava do espelho da alma. Como afirmou o jornalista *Ciro Porto* em uma crônica escrita no portal *Terra da Gente*:

E todos nós - homens e mulheres, adultos ou crianças – às vezes brigamos conosco diante do espelho. As mulheres, normalmente mais vaidosas que os homens, questionam sua beleza. As mais velhas brigam com as rugas. Já as mais novas, basta o cabelo não ficar do jeito desejado e o mundo se transforma num inferno. Os homens também brigam. Se não pelas rugas, com a queda dos cabelos, ou com os fios brancos. O espelho pode ser nosso amigo ou nosso pior inimigo.¹²

Já quanto ao tico-tico, ele tem uma questão bem particular quanto aos espelhos, especialmente os dos carros. Quando ele se depara com um retrovisor de algum veículo estacionado em seu território, naturalmente ele se coloca diante de uma imagem confrontadora. Ele vê um animal forte, imponente, valoroso, bonito e dominador a ponto de representar um sério risco ao seu domínio. Risco imaginário, é claro. Na verdade, ele se vê no reflexo. A imagem refletida é tão intimidadora que precisa ser rechaçada dali.

Obviamente, por ser um animal irracional, ele não consegue fazer essa distinção entre real e fictício. No espelho ele só vê um oponente poderoso diante de si, porém não foge acovardado, antes, porém, o enfrenta vigorosamente. Ele sabe a força que tem e a necessidade de enfrentar seu pior inimigo como pura questão de sobrevivência. Um macho tico-tico sem um território para “chamar de seu” não é absolutamente nada.

O oponente é forte, mas ele também o é. A luta é iniciada e prossegue ferozmente chegando a danificar o espelho e partes da pintura dos veículos. O pássaro não desiste da batalha por nada deste mundo. Se machuca, se enfraquece e sangra, mas persiste no combate. Chega a ser uma cena cômica para quem a observa.

A batalha chega ao ponto de que se não houver uma intervenção de terceiros, ela vai prosseguir por horas a fio. Enquanto o inimigo estiver ali, o tico-tico também estará para enfrentá-lo. A solução humana mais viável é retirar o veículo do local ou simplesmente cobrir os retrovisores e assim poupar a ave de suas batalhas e os humanos dos prejuízos materiais causados por ele.

Que lições esse hábito “cômico” e irracional pode trazer?

2. AME AO PRÓXIMO, PORÉM, COMO A TI MESMO¹³

A primeira lição é que o pássaro não duvida em nada de seu potencial, de seu valor e de sua força, tanto que enfrenta tenazmente seu oponente sem parar. Sem interferências externas, ele pode até vir a morrer lutando contra si mesmo. Ele não desiste porque, mesmo instintivamente, sabe e confia na força

⁹ Cf. Gálatas 5.17.

¹⁰ GARDNER, 2005, p.521.

¹¹ Cf. Mateus 7.24.

¹² Disponível em <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/terra-da-gente/noticia/2019/06/18/o-que-um-tico-tico-briguento-pode-nos-ensinar.ghtml>. Acesso em 04 mar. 2026.

¹³ Cf. Mateus 22.34-40.

que tem.

Um cristão deve reconhecer o seu valor como filho de Deus, como alguém comprado pelo sangue de Cristo derramado na cruz e como alguém que representa Jesus na sociedade de sua época. O próprio apóstolo Paulo confortou a todos ao afirmar que somos mais que vencedores por meio daquele que nos amou. E ainda acrescentou o tamanho deste amor ao dizer:

Pois estou convencido de que nem morte nem vida, nem anjos nem demônios, nem o presente nem o futuro, nem quaisquer poderes, nem altura nem profundidade, nem qualquer outra coisa na criação será capaz de nos separar do amor de Deus que está em Cristo Jesus, nosso Senhor.¹⁴

Nada pode separar um cristão do amor que Deus tem por ele. Nada, nem seu reflexo poderoso no espelho, o seu pior inimigo. Esse é com certeza o maior valor que qualquer pessoa possa ter, ou seja, ser e sentir-se amado. Amor exige alguma forma de reciprocidade, ou uma relação de causa e efeito do tipo, amo porque sou amado e sou amado porque amo.

John Piper explica que o amor por nós mesmos, agora satisfeito no amor a Deus, deve ter a medida e a extensão de nosso amor ao próximo. Em outras palavras, faça do seu egoísmo a medida do seu altruísmo. E conclui o que Jesus quis dizer com aquele mandamento afirmando que: “você ama a si mesmo, é uma propensão natural. Eu não ordeno: eu admito!”¹⁵

É sabido pela Bíblia que Deus exigiu ser amado (*Berith*¹⁶) e exigiu de seus servos que amassem aos outros especialmente ao seu próximo, entretanto, sempre pareceu mais fácil amar quem está distante do que quem está perto. Outrossim, para amar o próximo, Deus estipulou um padrão, muitas vezes negligenciado – tem que ser **como a ti mesmo**. Eis aqui a raiz do problema. Para amar, precisamos nos sentir amados, para respeitar, respeitados, para compreender, compreendidos.

Entretanto, se não nos amarmos a nós mesmos, como amaremos os outros? Precisamos do autocuidado e da autorreflexão o tempo todo sem cair no perigo do egoísmo, do orgulho e da vaidade pecaminosa. O ato de se olhar no espelho tem esse poder.

Só é possível dar aos outros aquilo que nós temos. O que transbordar em nós é o que vai atingir as pessoas a nossa volta – *ou contagiamos, ou contaminamos*. Não existe parcialidade nos relacionamentos, como não existe na relação com Deus – ou pertencemos ao Deus Emanuel e o representamos, ou somos leais ao príncipe das trevas por meio dos nossos comportamentos.

Existe uma regra de ouro que é pregada e seguida simplesmente por todas as religiões do mundo. Não faça ao outro o que não gostaria que fizessem a você. O que Jesus ensinou a esse respeito, serve de baliza, de regra geral para todas as religiões conhecidas que surgiram depois dele: “*Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós também a eles*”.¹⁷

Nesta geração vigente, o nome desse princípio é empatia, o ato de colocar-se no lugar do outro e tratá-lo conforme suas diferenças, suas limitações e potencialidades. O problema é que muitas pessoas não aprendem a abraçar, a se importar, a elogiar, a proferir palavras doces, ao contrário, crescem ouvindo que não prestam, que não darão para boas coisas, que não serão nada na vida, que são tolos, fracos, feios etc. No fundo não aprendem a se amar, mas sim a se flagelarem física ou emocionalmente e assim a se apegarem.

E quem não ama a si, como poderia amar ao próximo? Na prática a pessoa não sabe como amar. Todos os seres humanos são filhos de outros seres humanos pecadores, muitos que até fizeram o melhor que podiam ou sabiam, porém isso unicamente na visão deles, do jeito deles. Eles só deram o que também receberam durante suas vidas.

Entretanto em Deus somos amados e nada nem ninguém pode mudar isso. Por consequência lógica:

¹⁴ Cf. Romanos 8.37-39.

¹⁵ PIPER, 2008, p.283 e 288.

¹⁶ *Berith*, derivado do hebraico *berit* (בְּרִית), significa “aliança” ou “pacto”.

¹⁷ Cf. Mateus 7.12.

ame isso em você para depois poder amar a pessoas que Deus colocou em seu caminho.

Para Deus, somos a coroa da sua criação. Mais valiosos que tudo que já foi criado, que as plantas, os animais bem como o cosmos. Pessoas são importantes não coisas. Cada um é importante para Deus sendo importante para as pessoas em sua volta. Como diz uma conhecida canção: “*quero que valorize o que você tem, você é um ser, você é alguém, tão importante para Deus. Nada de ficar sofrendo [...]*” Você tem valor, afinal o Espírito Santo se move em você, habita em você e tudo que você fizer Deus será glorificado.

O amor é de fato uma decisão que se toma todos os dias na vida. O amar ao próximo só acontecerá quando amarmos a nós mesmos. Aquele pequeno pássaro sabe muito bem o valor que tem, tanto que o seu reflexo o leva a lutar contra si.

Existe uma segunda lição que a batalha do Tico-tico contra os espelhos retrovisores nos ensina.

3. VENÇA SEU PIOR INIMIGO

A segunda lição é que nosso pior e mais forte oponente, não são as terceiras pessoas ou circunstâncias externas. Para Paulo, nossa luta não é contra a carne ou sangue, ou seja, pessoas reais, mas sim estamos em uma batalha espiritual.¹⁸ Por consequência, ela só pode ser vencida utilizando-se das armas espirituais.

O que o tico-tico vê no espelho é tão forte como ele próprio é, afinal é ele mesmo ali refletido. Ele faz uma excelente autoavaliação por assim dizer. O problema é justamente o fato de que o oponente não é físico e real, mas psicológico. Não sente dor, nós sim, não se machuca, nós sim. Contudo deve ser enfrentado todos os dias.

Quanto aos cristãos, justamente por não serem físicas, as armas utilizadas por nosso inimigo são terríveis. Pensamentos sabotadores se enquadram perfeitamente nesta definição. Andrea Romão os define como sendo:

Sabotadores são padrões mentais que registramos em nossa mente ao longo de nossa vida e que influenciam nosso comportamento de forma negativa. Estes padrões mentais são pensamentos perigosos que nos fazem agir no “piloto automático” e nos impedem de fazermos escolhas coerentes ao que, de fato, desejamos.¹⁹

E a autora explica o porquê as pessoas se sabotam. Segundo ela é porque nosso cérebro não gosta de sofrer, de ter prejuízos ou passar por privações. Ele busca comportamentos que nos trazem prazer e satisfação e infelizmente na maioria das vezes desistimos sem perceber.²⁰

Embora tenha seu lado positivo uma vez que **a autossabotagem nada mais é do que um mecanismo de defesa** psicológica desenvolvido em cada pessoa a partir da infância, uma vez que surge para ajudar a lidar com o ambiente e se proteger das mais diversas situações de medo, perigo e desconforto, o lado negativo é o grande vilão.

Segundo Shirzad Chamine²¹ – especialista em neurociência e autor do livro Inteligência Positiva, **existem 10 sabotadores principais que podem agir contra o nosso bem-estar.** Ou seja, produzindo uma resposta negativa e automática às situações que enfrentamos no dia a dia. São eles:

1. **O Crítico** – Encontra defeitos em si mesmo, nos outros e nas circunstâncias.
2. **O Insistente** – Necessidade de perfeição, ordem e organização levadas a sério demais.
3. **Prestativo** – Tentativa indireta de conseguir aceitação e afeição por meio de ajuda, agrado, resgate ou elogio a outros.
4. **Hiper-realizador** – Dependente de desempenho e realizações constantes para respeito próprio e autovalidação.

¹⁸ Cf. Efésios 6.12-13.

¹⁹ Disponível em <https://www.estadao.com.br/emails/mente-magra/identifique-seus-pensamentos-sabotadores/>. Acesso em 04 mar. 2026.

²⁰ Disponível em <https://www.estadao.com.br/emails/mente-magra/identifique-seus-pensamentos-sabotadores/>. Acesso em 04 mar. 2026.

²¹ Disponível em <https://www.protagonizercursos.com.br/blog/inteligencia-emocional/sabotadores/>. Acesso em 04 mar. 2026.

5. **Vítima** – Foca em sentimentos dolorosos como uma maneira de conquistar empatia e atenção.
6. **Hiper-racional** – Foco intenso e exclusivo no processamento racional de tudo, incluindo relacionamentos.
7. **Hipervigilante** – Ansiedade contínua e intensa quanto a todos os perigos da vida e foco no que pode dar errado.
8. **Inquieto** – Raramente fica em paz ou satisfeito com a atividade do momento, está em constante busca de maior excitação.
9. **Controlador** – Necessidade de assumir a responsabilidade e controlar situações, forçando as ações das pessoas às suas próprias vontades.
10. **Esquivo** – Se concentra no que é prazeroso, procrastina e foge de tarefas difíceis e conflitos.

Precisa de muita maturidade para lidar com eles. Bret McKay e Kate R. McKay afirmam com precisão que todos precisam enfrentar a vida e apresentam uma dificuldade para isso, a resistência:

Nascida do medo, da incerteza ou da pura preguiça, a resistência faz com que aquilo que você quer fazer – dar início ao seu trabalho, conhecer uma nova academia, fazer uma ligação para marcar uma consulta, responder à mensagem de texto de um amigo e até mesmo se envolver emocionalmente na jornada de um pai/mãe com uma doença terminal – pareça árduo, pouco importante, impossível ou protelável. Ela injeta mil racionalizações e desculpas para não precisar fazer isso ou aquilo. A resistência faz com que você queira se esconder embaixo de uma rocha e agir como se nada estivesse acontecendo. Ao mesmo tempo, a resistência faz com que as distrações pareçam passatempos inofensivos e muito mais interessantes do que aquilo que você realmente precisa fazer.²²

A solução apresentada é fantástica – lutar! O homem maduro entende a necessidade da convocação para guerrear contra a resistência. Ele abre caminho através da barreira da inércia, desculpas e sentimentos contrários. Reage às investidas da autossabotagem. Ocupa-se da tarefa à sua frente, entra diretamente na arena das dificuldades, executa o trabalho.²³

Não bastasse a resistência e os pensamentos sabotadores, coisas que os tico-ticos não têm, mas nós sim, existem outros fatores que apequenam as pessoas e as fazem ignorar ou negar o valor e força que possuem.

O médico psiquiatra, Silvano de Jesus Jorge, foi categórico em afirmar que quando falamos de saúde mental, existem diferentes fatores que podem influenciar no nosso bem-estar emocional, seja para o positivo, quanto para o negativo. Por isso, **é importante nos atentar ao que pode prejudicar a nossa qualidade de vida e os nossos pensamentos acerca de nós mesmos. Assim ele listou os 4 maiores inimigos da saúde mental**²⁴:

1. **Estresse**: a rotina incessantemente rápida e imediata a qual estamos inseridos, gera a reação de estresse em nossos sentidos quase que o tempo todo. O estresse é um mecanismo de defesa natural do corpo, porém, quando essa sensação de alerta não passa, prejudica profundamente nossas relações e atividades diárias.
2. **Ansiedade**: uma consequência do estresse é a ansiedade. É esse sentimento de constante preocupação e medo com o futuro. Entretanto, se relaciona, geralmente, com situações das quais não temos controle e nem como nos prevenir. O resultado é um estado de torpor e angústia.
3. **Baixa autoestima**: a baixa autoestima é um fator amplo e pode decorrer de diferentes causas: comparações constantes com a vida de pessoas nas redes sociais; ideias desassociadas da realidade de incapacidade nas suas atividades; culpabilidade por acontecimentos das quais não havia possibilidade de controle e assim por diante. Pensamentos negativos esses que limitam nossas vivências e acarretam graves traumas a nossa noção de autoimagem, inclusive.
4. **Pouca estimulação cognitiva**: é fomentado em terapia boas ações e hábitos de vida que

²² MCKAY, 2021, p. 69.

²³ MCKAY, 2021, p. 69.

²⁴ Disponível em <https://drsilvano.med.br/4-maiores-inimigos-da-saude-mental/>. Acesso em 05 mar. 2026.

estimulem o pensamento positivo e uma perspectiva diferente daquela negativa e limitante. Pode ser separar algumas horas de leitura, para assistir a um filme ou uma série, cultivar boas amizades e relações saudáveis, e assim por diante. Sem isso, a pessoa acaba alimentando pensamentos ruins e essas sensações que prejudicam sua saúde física e mental.

4. SIMÃO PEDRO TEVE QUE ENFRENTAR O ASSUSTADOR ESPELHO

Como ninguém consegue segurar o tempo, a idade chegou e Pedro envelheceu. Foi a Roma e ali diante da feroz perseguição determinada por Nero, a sentença de morte enfim o encontraria e seu destino seria cumprido conforme profetizado.

“Hegessipo²⁵ escreveu que Nero procurava fatos contra Pedro para condená-lo à morte. Quando o povo percebeu isso, rogaram a Pedro, com muita insistência, para que ele fugisse da cidade. Pedro acabou sendo persuadido pelos importunos pedidos e preparou-se para a fuga. Não seria a primeira vez que ele fugiria da vontade de Deus, não é? Pedro sabia que seria morto em Roma uma vez que havia um decreto de Nero naquele sentido e que sua morte seria aquela mais cruel, ou seja, por crucificação uma vez que ele era judeu e não romano. Deve ter temido muito aquilo.

Seus medos voltaram à mente como num *flashback* e ele ficou aterrorizado. Da mesma maneira que agiu no passado em situação “semelhante”, ele novamente optou por fugir desesperado. A imagem refletida no espelho de sua vida lhe era assustadora demais. Entretanto Jesus, como sempre, foi ao encontro de seu precioso apóstolo para não o deixar desistir.

Pedro, que esbaforido já estava chegando ao portão da cidade para dela fugir, cansado e ofegante por conta do esforço dispendido, teve uma visão aterradora. Ele viu o Senhor Jesus Cristo vindo ao seu encontro em sentido contrário como que adentrando à cidade pelo mesmo portão em que ele fugia. O apóstolo tentou evitar que seu mestre prosseguisse naquela insensatez, pois lá as coisas estavam perigosas demais.

Ele interrompeu a fuga e, interpelando a Jesus, lhe perguntou: *Senhor, para onde vais tu?* Com aquilo, Pedro disse algo do tipo: para lá não Senhor, devemos fugir daqui imediatamente! Será que o Senhor não sabe o que está acontecendo lá? Não sabe que será crucificado de novo? Vem comigo para longe de Roma!

Todavia Jesus, transbordando amor e empatia por aquele a quem nutria um afeto muito especial, virou-se ternamente para ele e respondeu dizendo: “Estou voltando para ser crucificado de novo”. Sabe como foi que Pedro interpretou aquela resposta? Sua mente regressou algumas décadas no tempo e trouxe-lhe à memória o alerta dado por Jesus a respeito de como seria o final da sua vida.

Aquela antiga frase ecoou em sua alma: “*quando fores velho, estenderás as mãos, e outro te cingirá e te levará para onde não queres*”. Ele não queria voltar para Roma, na verdade, ele não queria ir para a cruz.

Entretanto, percebendo que Jesus estava se referindo ao martírio do qual ele estava fugindo, não lhe restou outra atitude senão voltar para a cidade. Ali chegando, ele acabou sendo preso como imaginava que seria. Foi levado para a famosa e temida prisão de Marmetina e ali ficou acorrentado até cumprir sua sentença final. Ele resolveu enfrentar o reflexo no espelho. Pedro foi um verdadeiro cristão tico-tico.

Todavia, foi um longo processo até chegar àquele ponto, entretanto como Deus não tem pressa na formação de um santo, cada dia e cada experiência pessoal que Pedro obteve na vida foram necessárias para poder encerrar sua carreira com uma dignidade ímpar e “invejável”. Aramis C. Debarros escreveu que:

De fato, os elementos conflitantes que compunham o caráter do apóstolo foram sendo, paulatinamente, adestrados e moldados por seu Rabi que, qual domador que habilmente submete o cavalo selvagem, transformou aquela personalidade paradoxal em um líder que,

²⁵ É considerado o primeiro escritor cristão da época pós apostólica. O martirológico romano a ele se refere nestes termos: “Viveu em Roma, do papado de Aniceto até o papado de Eleutério; compôs com linguagem simples uma história da Igreja, da Paixão do Senhor até o seu tempo”. Pelo que se sabe, ele era um judeu que aceitou Jesus como o Messias esperado, tornando-se cristão. Suas “Memórias” gozaram de grande popularidade e traziam elementos de história eclesiástica relativos particularmente à igreja de Jerusalém. Seus escritos são de grande importância para a história da Igrejas. Disponível em <https://pt.aleteia.org/daily-prayer/sabado-7-de-abril/>. Acesso em 10 fev. 2021.

séculos mais tarde ainda é honrosamente lembrado como um dos grandes campeões da cristandade.²⁶

Mas antes disso, ele deixou preciosos ensinamentos a quem como ele, temia, se desesperava e fugia do destino cruel.

5. É POSSÍVEL (E NECESSÁRIO) VIVER VITORIOSAMENTE EM MEIO ÀS DIFICULDADES

Verdade seja dita: é possível obter vitórias na vida e isso apesar de tudo o que acontece a nossa volta sejam chateações, perseguições, desgostos, tristezas, perdas, lutos ou doenças. As lutas e desafios em nossa vida funcionam como formas de hostilidade contra nossa vontade justamente para nos provar quanto a nossa fé.

É possível viver vitoriosamente em meio às dificuldades e isso: sem perder a esperança; sem amargurar-se; confiando em Deus e esperando a segunda vinda de Jesus;

Com certeza é nas horas mais difíceis que se revela o verdadeiro caráter do cristianismo e dos cristãos. Essa é a essência de uma vida baseada na fé em Cristo. Para sermos aprovados, precisamos ser colocados diante de situações que envolvam, às vezes, vida ou morte.

Todos os filhos de Deus são mais fortes do que pensam, só se esquecem de acreditar nisso. Assim sendo e pedagogicamente, Deus usa a tudo e a todos para nos convencer dessa verdade eterna, mesmo que lançando mão do temido sofrimento. Precisamos ter uma fé resistente, persistente, perseverante e resiliente em que nada tenha o poder de abalá-la.

Pedro, ensinou em sua primeira carta essa verdade.²⁷ A propósito, se teve alguém na Bíblia que precisou aprender o que significava perseverança, provação e vitória em meio às lutas, esse alguém foi ele, o robusto pescador de peixes que se tornou no maior pescador de almas junto a Paulo. Aquilo não fez dele alguém especial ou super espiritual, mas um homem na mais pura acepção da palavra. Seu final de vida provou isso.

Sua carta foi uma declaração da esperança, não uma esperança qualquer, mas viva, fundada na ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos. É um testemunho sobre a certeza de uma herança gloriosa, incorruptível e incontaminada. Pedro com muita propriedade quis encorajar seus companheiros de fé com as consolações do evangelho para que permanecessem firmes no dia da prova de fogo suportando os sofrimentos e triunfando sobre os problemas.

Estamos vivos, na verdade somos vivos porque Jesus vive e viver dói como bem ensinou C.S. Lewis certa vez a um jovem cristão de sua paróquia. Nossa esperança está depositada unicamente na ressurreição de Jesus Cristo. Por ser uma esperança alicerçada na vida, ela pode nos ajudar a suportar as provações sejam elas quais forem.

Nosso pior inimigo sempre estará diante de nós. No mundo passaremos por aflições, muitas delas por sinal, e precisamos ter coragem. Temos um modelo eterno – Jesus que também passou e as venceu.²⁸ Quem sabe disso chora quando perseguido com injustiça, mas mantém bom ânimo sempre.²⁹ Só quem vive assim é capaz de saber que existe outra realidade muito mais importante do que essa em que estamos envolvidos. O céu só pode ser alcançado pela ressurreição depois de morrermos para nossos pecados.

Os cristãos verdadeiros e reais filhos de Deus, devem encarar as provações da vida, o inimigo refletido no espelho, pois elas sempre virão como um teste para sua fé, não como um castigo ou motivo para desistirem pelo caminho.

²⁶ DEBARROS, 2006, p.395.

²⁷ Cf. 1 Pedro 1.3-12.

²⁸ Cf. João 16.33.

²⁹ Cf. Mateus 5.3,10.

Assim como o tico-tico, ser filho de Deus não nos livra de lutas e sofrimentos, antes, porém, nos lança diretamente para dentro delas muitas vezes, uma vez que a vida cristã é um campo de batalhas e não um parque de diversões, isso porque uma fé que não resiste ao teste não é confiável. É possível termos uma vida vitoriosa em meio às provações. Como? Sendo um verdadeiro cristão tico-tico e lutando contra nosso pior inimigo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao comparar a vida do cristão com o hábito briguento do tico-tico, somos conduzidos há algumas conclusões obrigatórias. Se aquele animal tivesse um mínimo grau de consciência de si, não seria guiado tão somente pelo instinto e obviamente não gastaria seu tempo nem desperdiçaria suas energias lutando contra sua própria imagem no espelho retrovisor, afinal para ele, o perigo é inexistente.

Por outro lado, o cristão, ao contrário da pequena ave, tem consciência de si e deveria saber muito bem quem é e reafirmar a importância que tem como filho de Deus. Deveria ter um elevado autoconhecimento e não ser guiado por instintos ou reações naturais diante do que aconteceu consigo negativamente no passado. Deve ser movido pela inteligência e pela capacidade de tomada de decisões racionais, sabendo que é amado por Deus e importante aos seus olhos.

Da mesma forma, deve reconhecer que tem sim um inimigo, que diferente do tico-tico, é real, poderoso e habita não no reflexo do espelho, mas dentro de si próprio. Ele precisa ser enfrentado todos os dias afinal, tem um poder destruidor muito grande e quer sempre assumir o controle do território chamado de nossa alma. Contra esse pior inimigo, todo cristão deve investir tempo lutando ferozmente.

Fugir nunca será opção, pois a fuga representa completa rendição. Daniel Goleman³⁰ foi feliz em afirmar que a opção da fuga pode ser sempre a mais perniciosa, sobretudo quando a “fuga” for uma retirada para um pátio silêncio. Fechar-se é o último recurso e se este comportamento se tornar habitual, corta toda a possibilidade de solucionar conflitos, próprios e com terceiros.

O tico-tico real não desiste da luta contra o tico-tico imaginário representado por sua imagem refletida, contudo no ser humano, quem nunca desiste é o inimigo interno que sabe ser persistente e perseverante.

Martinho Lutero, o grande reformador da igreja foi muito perspicaz ao entender essa verdade e confessar: *“Pensei que o velho homem tinha morrido nas águas do batismo, mas descobri que o infeliz sabia nadar. Agora tenho que matá-lo todos os dias!”* Com certeza ele foi um cristão tico-tico.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE ESTUDO CONSELHEIRA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

BÍBLIA DE ESTUDO MACARTHUR. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

DEBARROS, Aramis C. **Doze homens, uma missão**. São Paulo: Hagnos, 2006.

GARDNER, Paul. **Quem é quem na Bíblia Sagrada**. São Paulo: Vida, 2005.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência emocional**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

MCKAY, Brett, MCKAY, Kate R. **As 33 marcas da maturidade**: e outros ensaios. Campinas: Auster, 2021.

PIPER, John. **O que Jesus espera de seus seguidores**: mandamentos de Jesus ao mundo. São Paulo: Vida, 2008.

³⁰ GOLEMAN, 1995, p. 151.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO: O ENSINO DA FÉ ÀS CRIANÇAS SEGUNDO DEUTERONÔMIO 6.4-9

From Generation to Generation: Teaching the Faith to Children According to Deuteronomy 6.4-9

Dr^a Gleyds da Silva Domingues¹
Vanessa Hoffmann Machado²

RESUMO

A proposta do artigo visa analisar a interseção entre discipulado e o ensino da fé às crianças a partir da perícopes de Deuteronômio 6.4-9, conhecida como *Shemá* de Israel, um dos textos centrais da fé judaica e que orienta a formação espiritual. O objetivo do estudo é compreender o contexto histórico e teológico desse trecho bíblico e identificar princípios aplicáveis à formação espiritual das novas gerações. A pesquisa caracteriza-se como bibliográfica, explicativa e qualitativa, fundamentada na análise bíblica do texto selecionado, cuja versão eleita é a Nova Versão Internacional. Ainda, são utilizadas obras de comentaristas e autores da área de educação cristã. Inicialmente, examina-se o contexto histórico do livro de Deuteronômio, abordando aspectos como autoria, destinatários, local de redação, data e propósito. Em seguida, realiza-se a análise teológica de Deuteronômio 6.4-9, com destaque à confissão da unicidade de Deus, o mandamento do amor integral a Deus e a responsabilidade de transmitir os ensinamentos divinos às próximas gerações no cotidiano da vida familiar. No desenvolvimento dos argumentos considera-se a forma como Jesus retoma esse texto nos Evangelhos, ao apresentar o amor a Deus como o maior mandamento. Os resultados indicam que o discipulado bíblico possui caráter contínuo, relacional e intergeracional, envolve a participação ativa da família. Conclui-se que os princípios bíblicos apresentados em

¹ Doutora em Teologia. Mestre em Educação. Professora da FABAPAR e da Carolina University. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Laboratório Currículo e Formação de Professores (LAPPUC). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4254-321X>. E-mail: professora.gleyds@fabapar.com.br

² Mestranda em Teologia, Faculdades Batista do Paraná, licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal do Paraná, membro do grupo de pesquisa-atuação Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-9031-1117>. E-mail: vanessahoffmachado@gmail.com

Deuteronômio permanecem relevantes para o ensino de crianças, especialmente no que se refere à integração entre vida familiar e formação espiritual das crianças.

Palavras-chave: Formação espiritual. Educação cristã. Discipulado. Intergeracional.

ABSTRACT

This article aims to analyze the intersection between discipleship and faith teaching for children, based on the passage from Deuteronomy 6:4-9, known as the Shema of Israel, one of the central texts of the Jewish faith and which guides spiritual formation. The objective of the study is to understand the historical and theological context of this biblical passage and to identify principles applicable to the spiritual formation of new generations. The research is characterized as bibliographical, explanatory, and qualitative, based on the biblical analysis of the selected text, whose chosen version is the New International Version. Additionally, works by commentators and authors in the field of Christian education are used. Initially, the historical context of the book of Deuteronomy is examined, addressing aspects such as authorship, recipients, place of writing, date, and purpose. Then, a theological analysis of Deuteronomy 6:4-9 is carried out, highlighting the confession of the oneness of God, the commandment of integral love for God, and the responsibility of transmitting divine teachings to future generations in the daily life of the family. In developing the arguments, the way in which Jesus takes up this text in the Gospels, presenting love for God as the greatest commandment, is considered. The results indicate that biblical discipleship has a continuous, relational, and intergenerational character, involving the active participation of the family. It is concluded that the biblical principles presented in Deuteronomy remain relevant for teaching children, especially regarding the integration between family life and the spiritual formation of children.

Keywords: Spiritual formation. Christian education. Discipleship. Intergenerational.

INTRODUÇÃO

A finalidade do artigo é procurar compreender de que maneira os princípios ensinados por Moisés na perícopes denominada *Shemá* de Israel orientam a transmissão da fé entre as gerações. Observa-se que existe uma recomendação que reafirma tais princípios em outros textos selecionados no livro de Deuteronômio (4.9b; 6.4-9; 11.18-19 e 32.46). Nessas passagens, a formação espiritual é apresentada como responsabilidade primordial dos pais, exercida em cooperação com a comunidade de fé.

O *Shemá* de Israel, ainda, enfatiza que o ensino de crianças deve ocorrer de forma contínua e integrada à rotina da vida diária, manifestando-se nos diferentes momentos do cotidiano. Essa perspectiva evidencia que a formação espiritual não se limita a ocasiões formais de instrução religiosa, mas constitui um processo permanente de discipulado no contexto da família, o qual é expresso em princípios de vida.

No texto de Deuteronômio 4.9b: “Contem-nas a seus filhos e a seus netos”, observa-se que a ênfase não se limita a comunicar a mensagem que havia sido transmitida, mas experimentada por uma geração que presenciou os feitos do Senhor. Isso enseja pensar que o processo ensino e aprendizagem é relacional e firmado no exemplo. O texto é dirigido às testemunhas oculares, cuja responsabilidade era ensinar e retomar, todos os dias, os preceitos de Deus.

O texto bíblico ressalta que a fidelidade a Deus exige mais do que um encontro momentâneo com sua Palavra, requer constância e disciplina espiritual. No contexto de Deuteronômio 6.4-9, o perigo

do esquecimento é apresentado como uma tendência humana, razão pela qual o povo deve empenhar-se em aprender e transmitir continuamente os ensinamentos divinos às próximas gerações, visto que a permanência na aliança depende da memória ativa e do ensino diligente.

Cabe aqui um adendo para descrever o que vem a ser a aliança feita entre Deus e o povo de Israel e que encontra sólido fundamento em diversos textos do Antigo Testamento, nos quais esse relacionamento é estabelecido, renovado e reafirmado ao longo da história bíblica. Inicialmente, a aliança aparece de forma significativa na relação de Deus com os patriarcas, em Gênesis 12.1-3, Deus chama Abraão e promete fazer dele uma grande nação, abençoa todas as famílias da terra por meio de sua descendência. Essa promessa é posteriormente reafirmada e formalizada em Gênesis 15.18 e Gênesis 17.1-8, quando Deus estabelece uma aliança perpétua com Abraão e sua descendência, inclui a promessa da terra e a constituição de um povo pertencente a ele.

Posteriormente, a aliança assume caráter coletivo e nacional no contexto do êxodo e da formação do povo de Israel, em Êxodo 19.5-6, Deus declara que Israel será um “reino de sacerdotes e nação santa”, condiciona essa relação à obediência da Lei e à guarda da aliança. Esse pacto é formalizado com a entrega da Lei no Sinai, especialmente nos Dez Mandamentos (Êx 20.1-17), que constituem as regras espirituais para a vida do povo dentro da aliança.

No livro de Deuteronômio, a aliança é reafirmada e atualizada para a nova geração que se prepara para entrar na Terra Prometida, Deuteronômio 4.13 afirma que Deus anuncia sua aliança ao povo ao entregar os Dez Mandamentos, enquanto Deuteronômio 7.9 ressalta o caráter fiel de Deus, que guarda a aliança e a misericórdia com aqueles que o amam e obedecem aos seus mandamentos.

O texto de Deuteronômio 6.4-9, conhecido como *Shemá* (“Ouve”), constitui o núcleo da fé israelita e uma das mais relevantes bases bíblicas para a compreensão do discipulado intergeracional. A perícopes apresenta a necessidade de reconhecer a Deus como único Senhor, além do chamado ao amor e à responsabilidade de transmitir essa fé às futuras gerações.

O texto de Deuteronômio 11.18-19 repete o que está descrito no *Shemá*, no capítulo 6.4-9, reforça a importância do ensino da Lei de Deus para as próximas gerações como um estilo de vida familiar, algo que está tão entrelaçado às práticas cotidianas, que as famílias reproduzem de forma natural e que deve estar contextualizada.

As palavras finais ao povo são reveladoras, visto que requerem uma atitude e um posicionamento: guardar para obedecer com fidelidade: “Guardem no coração todas as palavras que hoje lhes declarei solenemente, para que ordenem aos seus filhos que obedeçam fielmente a todas as palavras desta lei” (Dt 32.46). Encontra-se, também, a recomendação de aprender e ensinar a Palavra de Deus, visto que tem grande valor na caminhada deste povo, desde o deserto até a sua entrada na Terra Prometida.

Os textos bíblicos apresentados no presente estudo encontram-se na Nova Versão Internacional (NVI), a pesquisa realizada consiste numa abordagem qualitativa, do tipo bibliográfico e explicativo com consulta ao texto bíblico, comentaristas e artigos sobre o ensino cristão das novas gerações.

A problemática parte da seguinte questão: que princípios podem ser extraídos da passagem bíblica denominada *Shemá* de Israel e como eles podem ser aplicados no processo de formação espiritual das gerações a partir de uma perspectiva de caráter discipular?

No ato de argumentação, opta-se por aprofundar o estudo do texto de Deuteronômio 6.4-9, o *Shemá*, a fim de analisar o contexto histórico e teológico do livro de Deuteronômio, investigar as razões pelas quais Deus relembra sua Lei ao povo e propor aplicações para o discipulado e o ensino de crianças à luz de referenciais bíblicos.

1. CONTEXTO DE DEUTERONÔMIO, PROPÓSITO E A PROPOSTA DA FORMAÇÃO ESPIRITUAL

Para o estudo do livro de Deuteronômio e sua aplicação no ensino das novas gerações, apresenta-se tanto o contexto histórico geral, o específico, o remoto e imediato, bem como o teológico. Nesse sentido são contempladas as questões sobre autoria, destinatário, local de redação, data, propósito e delimitação da passagem analisada. Ainda, intenciona evidenciar a maneira como Jesus retoma esse texto e suas implicações para o discipulado no processo de ensino e formação espiritual de crianças.

Wiersbe explicita que o capítulo 6 de Deuteronômio tem a finalidade de evidenciar o sentido da obediência, a qual não estaria assentada em visões pessoais, mas em princípios espirituais que pudessem encorajar o povo a caminhar e viver no temor a Deus. Há uma ênfase em ouvir com atenção para o exercício de um propósito definido: amar a Deus e temê-lo com todo o seu ser, reconhecendo a sua soberania e ação em toda a história do povo.³

O livro de Deuteronômio situa-se no período final da peregrinação israelita pelo deserto, nos últimos dias dos quarenta anos após a saída do Egito, o próprio texto bíblico indica esse marco temporal (Dt 1.3). Trata-se de um momento de transição histórica, em que a geração que presencia o Êxodo havia praticamente desaparecido. O povo é formado por uma nova geração que está prestes a entrar em Canaã, a Terra Prometida. O livro apresenta-se como recapitulação da Lei e renovação da aliança, com caráter expositivo e pastoral.⁴

A tradição bíblica atribui a autoria de Deuteronômio a Moisés, cuja liderança e mediação da aliança são centrais no livro, os discursos são apresentados como palavras finais do líder ao povo, reiterando mandamentos anteriormente dados. Embora haja debates acadêmicos acerca de possíveis processos redacionais posteriores, o texto mantém a autoridade de Moisés como fundamento teológico e histórico para instrução do povo.⁵

O destinatário imediato é a geração que está prestes a entrar em Canaã, a Terra Prometida, após a morte da geração anterior no deserto, o livro visa instruir esses jovens quanto a importância da fidelidade à aliança, enfatiza que os mandamentos devem ser compreendidos e obedecidos por todas as gerações futuras. Deus ama seu povo e deseja ser amado por eles, por isso instrui a partir da vida de Moisés, que ouve e compartilha o que recebe dele com os israelitas.⁶

Os discursos foram proferidos nas campinas de Moabe, a leste do Jordão, diante de Jericó (Dt 1.1). Esse cenário geográfico reforça o caráter liminar do livro: Israel encontra-se às portas da Terra Prometida, necessita apenas reafirmar seu compromisso com Deus antes da conquista. O livro indica que os discursos ocorrem no quadragésimo ano após a saída do Egito (Dt 1.3), assim, a data tradicional situa os eventos no período imediatamente anterior à entrada em Canaã, momento final da liderança de Moisés.⁷

O propósito central de Deuteronômio é renovar a aliança e reafirmar a Lei como condição para prosperidade e permanência na Terra Prometida e destaca que a obediência deve ser vista como uma expressão de amor a Deus, e não mero legalismo ou cumprimento impensado da Lei. A confissão de que 'Javé é um' estabelece a unicidade e soberania divina como fundamento da identidade israelita que agora adentra a Terra Prometida.⁸

³ WIERSBE, Warren W. **Pentateuco**: comentário bíblico expositivo. São Paulo: Geográfica, 2017. p. 509.

⁴ DOUGLAS, J. D.; BRUCE, F. F. [et. al]. **O Novo dicionário da Bíblia**. Editor da edição em português Russell P. Shedd. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 2006. **BÍBLIA DE ESTUDO ARQUEOLÓGICA NVI**. Equipe de tradução: Claiton André Kunz; Eliseu Manoel dos Santos; Marcelo Smargiase. São Paulo: Vida, 2013, p. 252. MESQUITA, Antônio Neves. **Estudo nos livros de Números e Deuteronômio**. Rio de Janeiro: JUERP, 1969, p. 105.

⁵ MESQUITA, 1969, p. 105; DOUGLAS; BRUCE, 2006, p. 339.

⁶ BÍBLIA DE ESTUDO ARQUEOLÓGICA NVI, 2013, p. 252.

⁷ DOUGLAS e BRUCE, 2006, p. 339.

⁸ MESQUITA, 1969, p.105; BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de Valdemar Kroger. São Paulo: Vida, 2009. p.363. CARSON, D. A. [Et.al]. **Comentário bíblico**: Vida Nova. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 318.

O texto de Deuteronômio 6.4-9 constitui uma unidade literária própria, conhecida como *Shemá*, devido à palavra inicial “Ouve”.⁹ Segundo Ceolin, trata-se de uma unidade coesa que convoca Israel a ouvir, amar e transmitir os mandamentos às gerações seguintes. A estrutura interna do texto articula confissão de fé (v.4), mandamento do amor (v.5), instruções de ensino (v.6-9) e demonstra integração entre teoria e prática.¹⁰

No contexto específico de Deuteronômio 6, o povo encontra-se diante do desafio da conquista e da convivência com povos politeístas, por isso que a proclamação de Deus como único, reafirma o monoteísmo israelita em contraste com os cultos cananeus. O chamado ao amor transforma a obediência em compromisso.¹¹ Além disso, o texto enfatiza que a fé deve ser ensinada aos filhos de maneira contínua, ao integrar vida doméstica e espiritualidade.¹²

O contexto remoto da perícopes remete ao Êxodo e à aliança do Sinai, quando Deus revela sua Lei ao povo liberto do Faraó e do Egito, o *Shemá* reafirma essa experiência, convoca Israel à fidelidade ao Deus único, Javé. O contexto imediato encontra-se no capítulo 5, com os Dez Mandamentos reapresentados, prepara o terreno para a síntese de ensino presente em Deuteronômio 6.4-9. Assim, a perícopes atua como eixo interpretativo da Lei, conecta memória, identidade e responsabilidade intergeracional.¹³

O termo “Deuteronômio” deriva do grego *deuteronomion*, entendido como “repetição da lei”, embora tal designação se origine de uma compreensão da Septuaginta,¹⁴ o livro registra os discursos finais de Moisés nos últimos dias dos quarenta anos de peregrinação no deserto, como já citado anteriormente.¹⁵

Segundo a Bíblia de Estudo Arqueológica NVI, o destinatário original é a nova geração de israelitas que está prestes a entrar em Canaã, após a morte da geração que sai do Egito.¹⁶ Moisés, como líder veterano, recapitula a Lei e relembra os atos redentores de Deus, prepara o povo para os desafios espirituais e culturais da Terra Prometida. Contudo, o ensino que se encontra na perícopes em questão pode ser usado como pilar de ensino cristão para as próximas gerações no contexto contemporâneo.

Conforme Mesquita (1969), não se trata de uma obra meramente didática, mas expositiva, na qual Moisés relembra fatos passados e aponta para o futuro com o objetivo central de reforçar a aliança e advertir quanto às consequências da desobediência, com o foco no Deus de amor que quer se relacionar com seu povo.¹⁷

A seguir, está um estudo detalhado da perícopes de Deuteronômio 6.4-9, com análises de cada versículo e suas implicações para o ensino das novas gerações naquele momento e, de que forma o *Shemá* deve ser lembrado pelo povo para que não se corrompa com a entrada na Terra Prometida.

2. ESTUDO DA PERÍCOPE DE DEUTERONÔMIO 6.4-9

Deuteronômio 6 ocupa lugar estratégico, o *Shemá* é descrito como a confissão central da fé israelita: “Javé, nosso Deus, Javé é um”¹⁸, essa declaração afirma a unicidade e soberania divina, convoca o povo a uma lealdade exclusiva quando adentra uma terra repleta de outros deuses e povos politeístas.¹⁹

⁹ CARSON et al., 2009, p. 318.

¹⁰ CEOLIN, Nelvi Jorge. *Ouvir e amar a Javé: Dt 6.4-9 Um caminho para a cultura de paz*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: [s.n.], 2006. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5289/1/000383018-Texto%2BCompleto-0.pdf> Acesso em: 27 fev. 2026, p. 45.

¹¹ CEOLIN, 2026, p. 50.

¹² BRUCE, 2009, p. 363; CEOLIN, 2006, p. 64-65.

¹³ CEOLIN, 2006, p. 48; CARSON et al., 2009, p. 319.

¹⁴ DOUGLAS; BRUCE, 2006, p. 338. Septuaginta: tradução do antigo texto hebraico para o grego.

¹⁵ DOUGLAS; BRUCE, 2006, p. 339.

¹⁶ BÍBLIA ARQUEOLÓGICA NVI, 2013, p. 252.

¹⁷ MESQUITA, 1969, p. 105.

¹⁸ CEOLIN, 2006, p. 51.

¹⁹ CEOLIN, 2006, p. 50.

O trecho de Deuteronômio 6.4-9 afirma a unicidade de Deus e convoca o povo a responder com amor e fidelidade, além disso, estabelece a responsabilidade de transmitir os valores e princípios às gerações futuras, integra a fé à vida cotidiana da família. Assim, o texto articula três dimensões fundamentais da espiritualidade bíblica: a confissão do Deus único, o amor total a Javé e a formação intergeracional da fé.²⁰ Como pode-se identificar com a leitura da perícopes:

Ouçá, ó Israel: O Senhor, o nosso Deus, é o único Senhor. Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todas as suas forças. Que todas estas palavras que hoje lhe ordeno estejam em seu coração. Ensine-as com persistência a seus filhos. Converse sobre elas quando estiver sentado em casa, quando estiver andando pelo caminho, quando se deitar e quando se levantar. Amarre-as como um sinal nos braços e prenda-as na testa. Escreva-as nos batentes das portas de sua casa e em seus portões (Dt 6. 4-9).

O primeiro versículo: “Ouçá, ó Israel: O Senhor, o nosso Deus, é o único Senhor” (Dt 6.4) apresenta a proclamação central da fé de Israel, afirma que Deus é único e soberano, a expressão conhecida como *Shemá* (Ouçá) convoca o povo não apenas a escutar, mas a responder com obediência e compromisso. Segundo Carson²¹, essa declaração resume as ideias mais importantes da religião do Antigo Testamento, destaca que somente o Senhor é o Deus de Israel e, portanto, digno de adoração exclusiva. Ceolin acrescenta que o chamado “ouve, Israel” envolve tanto a recordação da ação libertadora de Deus quanto uma resposta e reconhecimento do povo.

No segundo versículo: “Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todas as suas forças” (Dt 6.5), o mandamento do amor constitui a resposta adequada à revelação de Deus. No pensamento hebraico, os termos coração, alma e forças representam a totalidade da pessoa humana, assim, amar a Deus significa dedicar-lhe integralmente a mente, a vontade, as emoções e os recursos da vida. Conforme Carson²², essa expressão indica que o amor verdadeiro envolve todas as capacidades humanas e tudo o que o indivíduo possui. Bruce²³ ressalta ainda que esse amor transforma a obediência em compromisso pessoal, evita que a relação com Deus se reduza a mero legalismo. A expressão “de todo o coração, de toda a alma e de toda a força” indica totalidade do ser, no pensamento hebraico, o coração é centro da razão, vontade e emoções, a fé exige integração entre interior (reflexão) e exterior (prática).²⁴

No versículo 6: “Que todas estas palavras que hoje lhe ordeno estejam em seu coração” (Dt 6.6) o aprendizado da Palavra é apresentado como condição essencial para a fidelidade à aliança, o texto destaca que os mandamentos não devem permanecer apenas como normas externas, mas ser assimilados e obedecidos pelo povo, essa exigência demonstra que a Lei deve ocupar lugar central na vida do cristão, orientar pensamentos, sentimentos e decisões.

O versículo 7, estabelece o princípio do ensino intergeracional da fé: “Ensine-as com persistência a seus filhos. Converse sobre elas quando estiver sentado em casa, quando estiver andando pelo caminho, quando se deitar e quando se levantar”, a responsabilidade pela transmissão da Palavra é atribuída, principalmente, à família, que deve integrar o ensino às atividades diárias.

Carson destaca que a religião de Israel não se restringe a momentos específicos de culto, mas deve fazer parte de toda a rotina da vida.²⁵ Bruce enfatiza que o ensino deve ocorrer em todos os contextos da vida cotidiana, e influenciar a educação das crianças e a convivência familiar.²⁶ O ensino da Lei aos filhos é apresentado como responsabilidade primária dos pais, Deus deseja que “uma geração siga a outra nos

²⁰ CARSON *et al.*, 2009, p. 318; CEOLIN, 2006, p. 45.

²¹ CARSON *et al.*, 2009, p. 318.

²² CARSON *et al.*, 2009, p. 318.

²³ BRUCE, 2009, p. 363.

²⁴ CARSON *et al.*, 2009, p. 319; CEOLIN, 2006, p. 54.

²⁵ CARSON *et al.*, 2009, p. 319.

²⁶ BRUCE, 2009, p. 363.

caminhos dEle”²⁷, por meio da instrução familiar.²⁸

A instrução presente no versículo 8: “Amarre-as como um sinal nos braços e prenda-as na testa”, expressa simbolicamente a necessidade de manter a Palavra de Deus constantemente diante do povo. Historicamente, os judeus passam a praticar literalmente esse mandamento por meio do uso dos *filactérios*, pequenas caixas contendo textos bíblicos presas ao braço e à testa durante os períodos de oração²⁹, segundo Ceolin³⁰, achados arqueológicos no deserto da Judeia confirmam o uso desses objetos entre os judeus.

No versículo 9: “Escreva-as nos batentes das portas de sua casa e em seus portões” (Dt 6.9), simboliza a presença constante da Lei no espaço doméstico e comunitário, essa prática origina o costume judaico da *mezuzá*,³¹ na qual trechos bíblicos, inclusive o do *Shemá* são colocados nas portas das casas. O objetivo do mandamento é garantir que a Palavra de Deus permaneça visível e lembrada em todos os ambientes da vida cotidiana, estabelece que as palavras de Deus devem ocupar o centro da vida diária, influenciar conversas, decisões e práticas familiares.³²

A recapitulação da Lei não é mera repetição normativa, mas reafirma a aliança em um momento de transição histórica, após quarenta anos no deserto, a nova geração precisa compreender que a permanência na Terra Prometida depende da fidelidade a Deus. Portanto, Deus relembra suas regras para preservar a identidade do povo, fortalecer a memória histórica e garantir a continuidade da fé, o ensino constante impede que a prosperidade futura conduza ao esquecimento do Senhor (Dt 6.10-12).

Assegura-se que é a partir da compreensão da Palavra de Deus, é que se caminhar com confiança. E tal atitude não tem a ver com obediência cega, antes com o entendimento de que “todas as bênçãos nos são concedidas em função da aliança eterna de Deus com seu Filho [...]. Não recebemos as bênçãos em razão daquilo que somos por nós mesmos, mas sim por causa daquilo que somos em Cristo”.³³

Existe uma responsabilidade e uma missão atribuídas a aqueles que temem e amam ao Senhor e que guarda relação com a prática do discipulado, uma vez que sua natureza é relacional e seu propósito é tornar Deus conhecido. Portanto, ao receber a incumbência é preciso executá-la com cuidado, zelo e discernimento.

Na próxima seção, encontra-se de que forma o discipulado de crianças na contemporaneidade pode ser embasado nos princípios e valores apresentados por Moisés no texto de Deuteronômio 6.4-9, com ênfase na responsabilidade familiar de transmitir esses valores e princípios.

2.1 DISCIPULADO E ENSINO DE CRIANÇAS EM DEUTERONÔMIO 6.4-9

Apesar de uma orientação estar situada no contexto do Antigo Testamento, isso não a diminui, principalmente por conter princípios a serem observados. Afinal, eles têm natureza eterna e permanente. Ainda, fazem parte de uma aliança que foi ratificada pelo próprio Cristo em seu ensino registrado nos Evangelhos.

O texto de Deuteronômio 6.4-9 apresenta a família como principal agente formador da fé, ao ordenar que os mandamentos sejam ensinados continuamente “quando você estiver sentado em casa, andando pelo caminho, ao deitar-se e ao levantar-se” (Dt 6.7), essa orientação demonstra que o discipulado não se restringe a momentos formais de culto ou ensino religioso, mas deve ocorrer de maneira processual e integrada à vida cotidiana. Assim, é possível concordar com Wiersbe, quando afirma que: “Deus escreve a Palavra em nosso coração para que outros possam lê-la e para que possamos confiar em Cristo. A maneira

²⁷ TRIPP, Tedd. *Pastoreando o coração da criança*. São José dos Campos: Fiel, 2017, p. 43.

²⁸ CEOLIN, 2006, p. 64-65.

²⁹ DOUGLAS E BRUCE, 2006, p. 507.

³⁰ CEOLIN, 2006, p. 65.

³¹ DOUGLAS; BRUCE, 2006, p. 507.

³² CEOLIN, 2006, p. 45; BRUCE, 2009, p. 363.

³³ WIERSBE, 2017, p. 510.

como vivemos, confirma aquilo que dizemos”.³⁴

No contexto em que se vive, a expressão “sentado em casa” pode ser compreendido como os momentos de convivência familiar no ambiente doméstico, que frequentemente incluem refeições, conversas durante os afazeres domésticos e até mesmo interações mediadas pela tecnologia. Esses momentos representam oportunidades para que os pais e responsáveis conversem sobre valores cristãos, compartilhem experiências de fé e orientem os filhos à luz da Palavra de Deus.

A expressão “andando pelo caminho”, por sua vez, pode ser aplicada às atividades rotineiras da vida moderna, como o trajeto para a escola, deslocamentos no carro, viagens ou momentos de convivência fora de casa, nos quais surgem situações, que se tornam oportunidades naturais para diálogos formativos sobre fé e vida.

Já as expressões “ao deitar-se e ao levantar-se” indicam a constância do discipulado ao longo do dia, pode ser associada a práticas como momentos de oração antes de dormir, leitura bíblica em família, culto doméstico ou reflexões no início do dia. Assim, o texto bíblico revela que a formação espiritual das novas gerações deve ocorrer de maneira intencional e contínua, para integrar a fé aos diversos contextos da vida familiar. É nesse sentido que a declaração de Wiersbe “que o povo de Deus deve fazer do seu lar um lugar onde Deus habita, onde as Escrituras são honradas e não onde temos vergonha da nossa fé”³⁵ soa mais que um compromisso a ser observado, mas uma prática de vida.

Segundo Tripp, a formação da criança envolve não apenas as experiências que vivencia, mas também a forma como as interpreta. Nesse sentido, o discipulado bíblico vai além do cuidado físico ou da instrução moral superficial, trata-se de pastorear o coração da criança, auxiliando-a a compreender a realidade e suas próprias emoções à luz da Palavra de Deus. A educação cristã, portanto, busca orientar a criança a desenvolver uma cosmovisão bíblica, capaz de moldar suas escolhas e atitudes ao longo da vida.³⁶

De forma semelhante, Hendricks afirma que o ensino eficaz depende, em grande medida, da transformação daquele que ensina, no contexto familiar, isso significa que pais e responsáveis cristãos precisam viver aquilo que proclamam. A coerência entre discurso e prática torna-se elemento essencial ao discipulado, pois, as palavras instruem, mas o exemplo exerce profunda influência na formação das novas gerações. Isso quer dizer que não se pode ensinar de um jeito e viver de outro completamente oposto.³⁷

Nessa perspectiva, Joiner argumenta que a igreja e a família devem atuar em parceria estratégica no processo de formação espiritual das crianças. O autor ressalta que a influência da família supera, em tempo e intensidade, a influência da igreja, pois o ambiente doméstico é o espaço que a criança passa a maior parte de sua vida e onde seus valores são inicialmente moldados. Assim, o princípio estabelecido em Deuteronômio 6 fundamenta uma visão colaborativa de discipulado, na qual igreja e família compartilham a responsabilidade de transmitir a fé às novas gerações.³⁸

Nesse contexto, a infância assume papel decisivo no processo de formação espiritual, conforme afirma Magalhães, “nos primeiros anos de vida a criança está descobrindo o mundo e a si mesma”³⁹, o que torna essa fase especialmente significativa para a apresentação do amor de Deus. A autora destaca que a infância constitui o período mais propício para que o indivíduo conheça a Deus, pois é nesse momento que se estabelecem os fundamentos da compreensão espiritual e dos valores que orientam sua vida.

Do ponto de vista do desenvolvimento humano, a infância compreende o período que se estende do nascimento até aproximadamente os doze anos de idade, fase em que ocorrem importantes transformações

³⁴ WIERSBE, 2017, p. 511.

³⁵ WIERSBE, 2017, p. 511.

³⁶ TRIPP, 2017, p. 43.

³⁷ HENDRICKS, Howard. **Ensinando para transformar vidas**. Tradução de Myrian Talitha Lins. Belo Horizonte: Betânia, 1991, p. 91.

³⁸ JOINER, Reggie. **Pense laranja**: duas influências, um impacto maior. São Paulo: Legacy, 2012, p. 53.

³⁹ MAGALHÃES, Vanessa de. **Educação cristã na infância**: uma proposta metodológica para as igrejas locais. Curitiba: ADSantos, 2018, p. 20.

físicas, cognitivas e emocionais. Durante esse período, desenvolvem-se gradualmente comportamentos, valores e padrões de relacionamento que contribuem para a formação da personalidade.⁴⁰ Por essa razão, o discipulado de crianças não deve ser visto apenas como transmissão de conteúdos religiosos, mas como um processo integral voltado à formação do caráter.

A personalidade, entendida como o conjunto de características que orientam a maneira de pensar, sentir e agir de um indivíduo, é profundamente influenciada pelas experiências vividas na infância e pelas pessoas que participam do processo educativo da criança. McAdams e Pals descrevem a personalidade como parte da natureza humana e que apresenta traços distintivos os quais podem ser identificados nas adaptações, características e narrativas da vida.⁴¹

Nesse sentido, pais, familiares e educadores exercem papel determinante na formação espiritual e moral das novas gerações, pois atuam no desenvolvimento e na composição da trajetória a ser percorrida pelo aprendente.⁴² Dessa forma, a instrução apresentada em Deuteronômio 6.4-9 continua atual ao apontar para a responsabilidade intencional da família em ensinar, desde a infância, uma relação profunda e constante com Deus, expressa em histórias e memórias constituídas no tempo e geradoras de significados.

No tópico a seguir, encontra-se de que forma Jesus cita e ressignifica o texto de Deuteronômio 6, ele reafirma quais são os maiores mandamentos: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo (Mc 12.29-31), e como esse valor se relaciona com o ensino das próximas gerações.

2.2 COMO JESUS USA O TEXTO DE DEUTERONÔMIO 6.4-9

O texto de Deuteronômio 6.4-9, conhecido como *Shemá*, afirma Deus como único e convoca o povo a amá-lo com dedicação total. Jesus retoma diretamente esse texto ao ser questionado por um fariseu sobre qual seria o maior mandamento da Lei, essa passagem encontra-se no Evangelho de Mateus 22.37-40 e em Marcos 12.29-31.

Jesus cita Deuteronômio 6.5, quando faz a seguinte afirmação: “Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma, de todo o seu entendimento e de todas as suas forças” (Mc 12.30). Essa atitude reafirma a centralidade do amor a Deus como fundamento da vida espiritual e da obediência à Lei. Wiersbe assevera que “amar a Deus, adorá-lo e servi-lo é o maior privilégio que podemos ter, de modo que, quando o Senhor ordena que amemos, está nos dando o que é de melhor. [...] nosso amor por Deus deve envolver todo nosso ser interior”.⁴³

A forma como Jesus cita o *Shemá* em Marcos 12.30 apresenta uma pequena variação em relação ao texto hebraico de Deuteronômio 6.5, especialmente pela inclusão do termo “entendimento” ou “mente”, essa diferença pode ser interpretada como uma explicitação do significado já presente no texto original. No hebraico, o termo “coração” possui um campo semântico mais amplo do que na concepção ocidental moderna, abrange não apenas emoções, mas também pensamento, vontade e decisão. Assim, quando o mandamento é expresso no contexto do Novo Testamento, a inclusão da “mente” funciona como uma maneira de tornar explícita a dimensão intelectual do amor a Deus.⁴⁴

Nesse sentido, Keener observa que a ampliação da fórmula do *Shemá* em Marcos reflete práticas interpretativas judaicas comuns no período do Segundo Templo, nas quais os mestres frequentemente parafraseavam ou expandiam textos da Torá para evidenciar seu significado pleno. Ainda, a enumeração de “coração, alma, mente e forças” não pretende dividir a pessoa em partes distintas, mas enfatizar a totalidade da devoção exigida pelo mandamento. Assim, a formulação utilizada por Jesus destaca que o amor a Deus

⁴⁰ MAGALHÃES, 2018, p. 48.

⁴¹ MCADAMS, D. P.; PALS, J. L. A new big five: fundamental principles for an integrative science of personality. *American Psychologist*, 61(3), 2006, p. 204-217.

⁴² MAGALHÃES, 2018, p. 48.

⁴³ WIERSBE, 2017, p. 510.

⁴⁴ KEENER, Craig S. *Comentario del contexto cultural de la biblia: Nuevo Testamento*. Texas: Mundo Hispano, 2003, p. 164.

envolve todas as dimensões da existência humana, incluindo emoções, vida interior, pensamento e ações.⁴⁵

A citação de Deuteronômio 6.5 em Marcos 12.30 deve ser compreendida não como uma alteração do texto original, mas como uma interpretação para o ensino que busca explicitar o alcance integral do mandamento dentro do contexto cultural e linguístico do Novo Testamento. A inclusão do termo “entendimento” reforça que o relacionamento com Deus, conforme expresso na aliança e reafirmado no ensino de Jesus, exige uma dedicação completa que abrange tanto a dimensão espiritual quanto a intelectual da vida humana.

Ao utilizar esse texto, Jesus não apenas repete uma tradição judaica, mas também a interpreta como o princípio orientador de toda a prática espiritual, segundo Carson⁴⁶, ao citar Deuteronômio 6.5 como o maior mandamento, Jesus demonstra que toda a Lei e os Profetas devem ser compreendidos a partir da relação de amor entre Deus e seu povo.⁴⁷ Assim, o *Shemá* torna-se a base para compreender a espiritualidade, não apenas como observância de normas, mas como resposta relacional ao Deus que se revela, ama seu povo e deseja receber esse amor de volta.

Além disso, Jesus amplia o alcance desse mandamento quando associa com o amor ao próximo, ao citar Levítico 19.18 (“Ame o seu próximo como a si mesmo” Mt 22.39), dessa forma, o amor a Deus e o amor ao próximo constituem o eixo central da vida cristã. Bruce destaca que, ao unir esses dois mandamentos, Jesus sintetiza toda a prática cristã, mostra que a verdadeira obediência à Lei se expressa em relacionamentos marcados pelo amor e pela graça.⁴⁸

Essa releitura de Deuteronômio 6 realizada por Jesus, possui implicações importantes para o discipulado das novas gerações, o próprio texto do *Shemá* estabelece que os mandamentos devem ser ensinados continuamente aos filhos, para integrar a fé à vida cotidiana (Dt 6.7). Ceolin observa que essa orientação demonstra a preocupação da tradição bíblica com a formação intergeracional da fé, garante que o conhecimento de Deus seja preservado ao longo das gerações, assim, o ensino da Palavra não é responsabilidade, principalmente, da família.⁴⁹

Esta perspectiva continua relevante para o discipulado de crianças e jovens, visto que a formação espiritual das novas gerações não ocorre apenas em ambientes formais de ensino religioso, mas principalmente nas práticas cotidianas da vida familiar. Ao reafirmar o mandamento de amar a Deus acima de todas as coisas, Jesus aponta para a necessidade de uma fé vivida de maneira integral, que envolva entendimento, emoções e atitudes.

Dessa forma, o discipulado de crianças deve buscar não apenas transmitir informações bíblicas, mas cultivar um relacionamento vivo com Deus que influencie todas as dimensões da vida. Portanto, ao citar Deuteronômio 6, Jesus reafirma a importância da fidelidade a Deus como fundamento da vida espiritual e destaca a responsabilidade de transmitir essa fé às próximas gerações.

O discipulado de crianças, nesse sentido, torna-se continuidade da tradição bíblica iniciada no Antigo Testamento e renovada no ensino de Cristo, na qual o amor a Deus e a prática de sua Palavra orientam a formação espiritual das famílias e, como consequência, da comunidade de fé.

2.3 APLICAÇÃO DE DEUTERONÔMIO 6.4-9 PARA OS DIAS ATUAIS

A utilização do texto de Deuteronômio implica reconhecer sua dimensão relacional, de ensino e comunitária, ao preservar a centralidade de Deus e sua aplicabilidade prática. A intenção é “trazer o povo para perto de Deus”.⁵⁰ Em um contexto marcado pelo pluralismo religioso e pela fragmentação de valores,

⁴⁵ KEENER, 2003, p. 164.

⁴⁶ CARSON; *et al.*, 2009, p. 319.

⁴⁷ CARSON; *et al.*, 2009, p. 319.

⁴⁸ BRUCE, 2009, p. 363.

⁴⁹ CEOLIN, 2006, p. 64.

⁵⁰ WIERSBE, 2017, p. 509.

a afirmação do Deus único: “Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor” (Dt 6.4), reafirma a necessidade de lealdade exclusiva a Deus.

A centralidade de Deus não apenas confronta concepções relativistas, mas também reorganiza as prioridades da vida pessoal e familiar, estabelece o Senhor como referência suprema para decisões, valores e projetos. Além disso, o *Shemá* integra de maneira inseparável amor e obediência, a ordem de amar a Deus de todo o coração, alma e força (Dt 6.5) revela que a obediência não deve ser reduzida a formalismo religioso nem dissolvida em subjetivismo.

O amor constitui o fundamento da fidelidade, trata-se de uma resposta relacional à ação redentora de Deus. Assim, a fé cristã é preservada tanto dos ritos vazios, quanto da perda de referenciais éticos, mantendo-se como expressão concreta de compromisso com a vontade de Deus.

O texto fundamenta o discipulado cotidiano, a instrução para falar das palavras do Senhor ao sentar-se em casa, ao andar pelo caminho, ao deitar-se e ao levantar-se (Dt 6.7) indica que o ensino bíblico deve ser integrado às experiências ordinárias da vida. Pais e responsáveis são chamados a transformar situações comuns em oportunidades formativas, ao demonstrar, por meio de palavras e atitudes, a coerência entre fé professada e prática de vida, dessa forma, o discipulado, permeia toda a existência de vida.

Nesse sentido, destaca-se a necessária parceria entre igreja e família, a comunidade de fé deve capacitar, orientar e apoiar os pais, reconhecendo-os como agentes primários do discipulado das novas gerações. A igreja não substitui a família, mas a fortalece, ao oferecer cursos, escolas bíblicas para formação de pais, capacitação para etapas críticas do desenvolvimento humano, recursos teológicos e aconselhamento pastoral para que a transmissão da fé pela família ocorra de modo consistente, com conhecimento e intencional.⁵¹

O *Shemá* aponta para a formação integral da criança, o ensino deve alcançar mente, emoções e vontade, para promover crescimento espiritual equilibrado e duradouro, não se trata apenas de transmitir conteúdos doutrinários, mas de cultivar valores e práticas coerentes com os princípios da Palavra de Deus. Conforme Ceolin, o *Shemá* agrega valores essenciais como solidariedade, justiça e cooperação, em Cristo, essa perspectiva se amplia no mandamento do amor ao próximo (Mc 12.31 e Mt 22.39), consolida o compromisso que ultrapassa a esfera individual, alcança a comunidade e a sociedade.⁵²

Discipular os filhos é muito mais do que ensinar, é aprender, reaprender, viver para, enfim, conseguir transmitir as verdades presentes na Palavra de Deus, que antes de fazer sentido aos aprendizes, transforma e ressignifica a vida daquele que ensina. Viver com Cristo e ensinar os princípios da *Shemá* parte de uma experiência prática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do texto de Deuteronômio 6.4-9 evidencia que o discipulado das novas gerações ocupa posição central na tradição bíblica, constituindo elemento essencial para a preservação da fé e da identidade do povo de Deus. O *Shemá*, ao afirmar Deus como único e convocar Israel a amá-lo, estabelece o fundamento teológico da vida espiritual e orienta a relação entre amor, obediência e fidelidade à aliança. Nesse contexto, o ensino da Lei não é apresentado como mera transmissão de normas religiosas, mas como processo formativo contínuo entre fé, vida cotidiana e construção histórica do povo.

O texto demonstra que a responsabilidade pela transmissão da fé possui caráter prioritariamente familiar, ao orientar que os mandamentos sejam ensinados aos filhos em diferentes momentos da rotina, ao sentar-se em casa, ao caminhar, ao deitar-se e ao levantar-se, Moisés sob a orientação de Deus, enfatiza que a formação espiritual das crianças deve ocorrer de maneira constante e intencional, inserida nas experiências ordinárias da vida. Tal perspectiva revela que o discipulado bíblico ultrapassa os limites de práticas religiosas

⁵¹ JOINER, 2012, p. 53.

⁵² CEOLIN, 2006, p. 88.

formais e se desenvolve, sobretudo, no âmbito das relações familiares e comunitárias.

A releitura realizada por Jesus no Novo Testamento reafirma e amplia a relevância desse princípio, ao citar Deuteronômio 6.5 como o maior mandamento e associá-lo ao amor ao próximo (Mc 12.29-31 e Mt 22.37-40), Jesus confirma que o amor a Deus constitui o fundamento de toda a vida espiritual e ética. A formulação apresentada por Jesus, ao mencionar coração, alma, mente e forças, expressa a totalidade da devoção humana, indica que o relacionamento com Deus envolve todas as dimensões da existência humana. Dessa forma, o ensino do *Shemá* permanece como referência essencial para compreender a espiritualidade cristã como resposta relacional a Deus que se revela e chama seu povo à fidelidade.

Os princípios presentes em Deuteronômio 6.4-9 oferecem fundamentos relevantes para a prática do discipulado infantil, em um cenário marcado por transformações sociais e pela pluralidade de valores, o texto bíblico reafirma a necessidade de uma formação espiritual intencional que integre fé e vida cotidiana. Nesse processo, destaca-se a importância da cooperação entre família e igreja, na qual os pais exercem papel primordial na transmissão da fé, enquanto a comunidade de fé atua como espaço de apoio, formação e encorajamento.

Dessa maneira, considera-se que o discipulado de crianças deve ser compreendido como processo contínuo de formação espiritual, no qual o amor a Deus e a prática de sua Palavra orientam a construção de valores, atitudes e relacionamentos. Assim como no contexto original do *Shemá*, a responsabilidade de transmitir a fé as novas gerações permanece como tarefa essencial da família, para garantir que o conhecimento de Deus e a vivência de seus princípios sejam preservados e renovados ao longo da história.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **BÍBLIA DE ESTUDO ARQUEOLÓGICA NVI**. Equipe tradução: Claiton André Kunz; Eliseu Manoel dos Santos; Marcelo Smargiasse. São Paulo: Vida, 2013.

BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de Valdemar Kroger. São Paulo: Vida, 2009.

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

CEOLIN, Nelvi Jorge. **Ouvir e amar a Javé**: Dt 6.4-9 - Um caminho para a cultura de paz. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: [s.n.], 2006. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5289/1/000383018-Texto%2BCompleto-0.pdf> Acesso em: 27 fev. 2026.

COUSINS, Peter E. Deuteronômio. In: BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de Valdemar Kroger. São Paulo: Vida, 2009.

DOUGLAS, J. D.; BRUCE, F. F. [et. al]. **O Novo dicionário da Bíblia**. Editor da edição em português Russell P. Shedd. Tradução de João Bentes. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 2006.

GUIMARÃES, Cláudia. **Pastoreando as crianças desta geração**. 2.ed. São Paulo: Vida, 2011.

HENDRICKS, Howard. **Ensinando para transformar vidas**. Tradução de Myrian Talitha Lins. Belo Horizonte: Betânia, 1991.

JOINER, Reggie. **Pense Laranja**: Duas influências, um impacto maior. São Paulo: Legacy, 2012.

KEENER, Craig S. **Comentario del contexto cultural de la biblia**: Nuevo Testamento. Texas: Mundo Hispano, 2003.

MAGALHÃES, Vanessa de. **Educação Cristã na Infância**: uma proposta metodológica para as igrejas locais. Curitiba: ADSantos, 2018.

MCADAMS, D. P.; PALS, J. L. A new big five: fundamental principles for an integrative science of personality. *American Psychologist*, 61(3), 2006. p. 204–217.

MESQUITA, Antônio Neves. **Estudo nos livros de Números e Deuterônomo**. Rio de Janeiro: JUERP, 1969.

TRIPP, Tedd. **Pastoreando o coração da criança**. São José dos Campos: Fiel, 2017.

WIERSBE, Warren W. **Pentateuco**: comentário bíblico expositivo. São Paulo: Geográfica, 2017.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

A GLOSSOLALIA NO LIVRO DOS ATOS E A RELAÇÃO COM O BATISMO NO ESPÍRITO BREVES DIÁLOGOS COM A INTERPRETAÇÃO REFORMADO-PENTECOSTAL

Glossolalia in Acts and the relationship with Spirit Baptism Brief dialogues with the Reformed-Pentecostal interpretation

Me. Luciano Azambuja Betim¹

RESUMO

Este artigo retoma a temática da glossolalia ou falar em línguas em conexão com o debate sobre o batismo no Espírito. Os temas em questão ainda despertam interesse de muitos cristãos, principalmente nas comunidades de tradição pentecostal e neopentecostal. Mas há também um interesse – menos evidente, entre os cristãos nas igrejas protestantes históricas, entre elas a igreja luterana, presbiteriana, metodista, anglicana, congregacional e outras. Propomos apresentar uma pesquisa bibliográfica interagindo com textos de autores situados no protestantismo histórico, mais especificamente em autores que fazem parte da tradição reformada presbiteriana (igrejas calvinistas). Em ambas as fontes utilizadas optamos por utilizar, além dos autores citados, documentos oficiais, entre eles confissões, catecismos e cartas pastorais. Procuramos fazer um diálogo o pensamento pneumatológico das igrejas oriundas do movimento pentecostal, com destaque para as Assembleias de Deus. Os resultados indicam que, na perspectiva protestante histórica o batismo no Espírito ocorre na conversão, sem a necessidade do falar em línguas. Por outro lado, na perspectiva pentecostal, o batismo no Espírito é visto como um evento pós-conversão, tendo o falar em línguas como evidência inicial.

Palavras-chave: Batismo no Espírito. Espírito Santo. Glossolalia. Línguas.

¹ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Mestre em Teologia pela PUCPR; Pós-graduado em Estudos Teológicos (Dogmática Reformada), pelo Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper (Universidade Presbiteriana Mackenzie); Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento Aplicada, pela Faculdade Batista do Paraná - FABAPAR (2015-2017); Bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica do Paraná - FEPAR (2010-2015). E-mail: lucianobetim@outlook.com.br

ABSTRACT

This article takes up the theme of glossolalia or speaking in tongues in connection with the debate on baptism in the Spirit. The themes in question still arouse the interest of many Christians, especially in communities with a Pentecostal and neo-Pentecostal tradition. But there is also an interest – less evident, among Christians in historic Protestant churches, including the Lutheran, Presbyterian, Methodist, Anglican, Congregational churches and others. We propose to present a bibliographical research interacting with texts from authors located in historical Protestantism, more specifically authors who are part of the Presbyterian Reformed tradition (Calvinist churches). In both sources used, we chose to use, in addition to the authors cited, official documents, including confessions, catechisms and pastoral letters. We seek to dialogue the pneumatological thinking of churches originating from the Pentecostal movement, with emphasis on the Assemblies of God. The results indicate that, from the historical Protestant perspective, baptism in the Spirit occurs at conversion, without the need to speak in tongues. On the other hand, from the Pentecostal perspective, baptism in the Spirit is seen as a post-conversion event, with speaking in tongues as the initial evidence.

Keywords: Baptism in the Spirit. Holy Spirit. Glossolalia. Languages.

INTRODUÇÃO

Este artigo retoma a temática da glossolalia ou falar em línguas em conexão com o batismo no Espírito, temas que despertam o interesse de muitos cristãos, principalmente nas comunidades situadas no movimento pentecostal e carismático.² Com menor intensidade, há também um interesse sobre a glossolalia e o batismo no Espírito até mesmo nas igrejas tradicionais.³ A partir dos anos 60 ocorreram movimentos de renovação nas igrejas históricas – presbiterianas, luteranas, batistas, metodistas e anglicanas.

Nesse sentido, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, interagindo com textos de autores situados no protestantismo histórico em diálogo com outros no movimento pentecostal. Para o movimento pentecostal – representado pelas Assembleias de Deus – o batismo no Espírito é um evento distinto da conversão. Por outro lado, no protestantismo histórico, o batismo no Espírito ocorre na conversão, sem a necessidade do falar em línguas. Permanece em aberto a possibilidade da ocorrência da glossolalia como um dom do Espírito, conforme aparece na segunda Carta aos Coríntios, mas sem relação com o batismo no Espírito.

Em relação as fontes utilizadas, propomos apresentar uma pesquisa bibliográfica interagindo com textos de autores situados no protestantismo histórico. Focamos em autores que fazem parte tradição reformada presbiteriana (igrejas calvinistas). Prezamos, em ambas as fontes utilizadas dialogar com os autores de cada tradição e em documentos oficiais das igrejas em questão (confissões, catecismos e cartas pastorais).

O artigo está dividido em cinco capítulos. No primeiro capítulo abordamos a vinda do Espírito no Dia de Pentecostes em conexão com a manifestação do falar em línguas. No segundo capítulo o derramamento do Espírito e das línguas em Atos 10, na família de Cornélio. No terceiro capítulo a manifestação do Espírito e da glossolalia em Atos 19, com os discípulos de Éfeso. No capítulo quatro o desenvolvimento da pneumatologia no movimento pentecostal e renovações posteriores. No capítulo seis abordamos a relação do batismo com o Espírito e a relação com a glossolalia.

² Entre as principais igrejas pentecostais estão as Assembleias de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular.

³ As igrejas tradicionais são aquelas herdeiras da reforma protestante, entre elas a Igreja Luterana, Igreja Presbiteriana, Batista e outras.

1. A MANIFESTAÇÃO GLOSSOLÁLICA NO DIA DE PENTECOSTES

A narrativa evento ocorrido no Pentecostes encontra-se em Atos 2.1-13. A ocorrência do fenômeno das línguas aparece mais especificamente nos versículos 4 e 8: “Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava [...]. Então, como os ouvimos, cada um de nós, em nossa própria língua materna?” Pentecostes, conforme a definição de Foster, significa quinquagésimo dia após o sábado da semana da páscoa, e que é também uma referência a festa da colheita e primeiros frutos.⁴

O sentido bíblico-teológico é, que a partir desse evento, o Espírito Santo passa a habitar no coração de todos os salvos, unindo-os em um único corpo.⁵ Esse é um dos eventos chave do NT, onde inicia-se a era da igreja cristã. Segundo Yougblood:

No dia de Pentecostes os discípulos de Cristo ficaram cheios do Espírito Santo, e passaram a falar em outras línguas [...] Por causa da festa, Jerusalém estava repleta de pessoas vindas de diversas províncias romanas, representando uma grande diversidade de línguas [...] Algumas pessoas acham que o milagre tenha ocorrido nos ouvintes, e não nos falantes.⁶

A narrativa bíblica revela alguns eventos extraordinários, entre eles o som de um vento forte, a forma das labaredas de fogo sobre os discípulos, o enchimento do Espírito e o fenômeno das línguas. O termo grego para línguas nessa ocorrência é *glossa* (γλῶσσα). O sentido ou significado dessas línguas tem sido motivo discussão nos círculos teológicos.

Do ponto de vista exegetico, glossa aponta para três sentidos básicos: “1. O órgão físico “língua” é o primeiro significado. 2. Temos então “fala” ou “maneira de falar” ou “linguagem”. 3. “Uma expressão daquilo que é estranho ou obscuro e carece de explicação” é um terceiro sentido”.⁷ O mesmo termo ocorre em outras partes do livro de Atos (capítulos 10 e 19) e na segunda Epístola aos Coríntios (12-13). Um resumo geral é oferecido por J. I. Behm:

Falar em línguas (1Co 12-14; cf. Mc 16.17; At 2.4) é um dom (1Co 14.2). Essa fala é primeiramente para Deus (14.2,28) na forma de oração, louvor e ações de graças (14.2, 14-17). Seu benefício é para o indivíduo e não para a comunidade (14.4ss.). Nele a nós é absorvida de modo que as palavras são obscurecidas (14.2,9,11,15-16). Uma vez que os sons não são articulados, cria-se a impressão de uma língua estrangeira (14.7-8, 10-11), e seu uso incontrollado pode sugerir que a comunidade esteja formada por um povo louco (14.23,27). Ainda assim as línguas são um sinal do poder de Deus (14.22). Para que elas sejam uteis é necessário que aquele que fala ou outra pessoa interprete as palavras (14.5,13,27-28; 12.10,30). Seus paralelos podem ser encontrado em outras religiões, Paulo destaca uma diferença no conteúdo religioso (1Co 12.2-3). Ele pode, portanto, aceitar e até mesmo afirmar que seja um charisma (1Co 14.18,39), mas que seja sujeito ao propósito da edificação, ordem, limitação e ao teste (1Co 14.26ss.).⁸

Do ponto de vista histórico, o Dia de Pentecostes é, de certo modo, o inverso do evento ocorrido na torre de Babel, episódio esse relatado em Gênesis 11.1-9. Em Babel ocorreu uma confusão, de modo que não havia mais entendimento entre as pessoas devido. O fenômeno das línguas no Pentecostes revela exatamente o contrário, como pondera Kistemaker:

O Espírito Santo une os crentes de várias partes do mundo, falando a eles de forma miraculosa na linguagem da fé. Ele torna possível para os ouvintes vencerem a confusão linguística de Babel (Gn 11.1-9) quando os chama a responderem ao evangelho em arrependimento e fé (v.38). Enquanto os incrédulos zombam do milagre do Pentecostes, três mil crentes se arrependem, são batizados e se unem à igreja (v.41).⁹

⁴ FOSTER, Lewis. Atos dos Apóstolos. In: BAKER, Kenneth (Org). **Bíblia de Estudo NVI**. São Paulo: Vida, 2003, p. 1851.

⁵ GRAHAM, Billy. **O poder do Espírito Santo**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 65-66.

⁶ YOUNGBLOOD, Ronald. Atos. In: BAKER, Kenneth (Org). **Bíblia de Estudo NVI**. São Paulo: Vida, 2003, p. 862.

⁷ BEHM, Johannes. Glóssa. In: GERHARD, Kittel. **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, vol. 1, p. 135.

⁸ BEHM, 2013, p. 136.

⁹ KISTEMAKER, Simon. **Comentário do Novo Testamento: Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, vol. 1, p. 113.

A natureza exata dessas línguas tem sido determinada por alguns como “línguas humanas, desconhecida dos que as falavam, mas compreensíveis aos que as ouviam”.¹⁰ A festa de Pentecostes e a presença dos estrangeiros favorece fortemente a ideia de tratar-se de “[...] idiomas conhecidos, compreendidos pelos estrangeiros que estavam em Jerusalém.”¹¹ A interpretação de que eram idiomas ou dialetos dos peregrinos ali presentes é a que mais faz jus a narrativa.

2. A EXPERIÊNCIA GLOSSOLÁLICA DOS GENTIOS NA CASA DE CORNÉLIO

Uma outra ocorrência do fenômeno das línguas está registra décimo do livro de Atos, evento ocorrido em torno do ano 37 d.C. A perícopes relata a pregação de Pedro, no lar de um gentio chamada Cornélio, juntamente com seus familiares. Após o sermão de Pedro, abordando elementos como a morte e a ressurreição de Jesus, ocorre uma efusão do Espírito. Os versículos chave são:

Enquanto Pedro ainda estava falando estas palavras, o Espírito Santo desceu sobre todos os que ouviam a mensagem. Os judeus convertidos que vieram com Pedro ficaram admirados de que o dom do Espírito Santo fosse derramado até sobre os gentios, pois os ouviam falando em línguas e exaltando a Deus. A seguir Pedro disse: Pode alguém negar a água, impedindo que estes sejam batizados? Eles receberam o Espírito Santo como nós! (At 10.44-48).

Conforme a passagem acima, o recebimento do Espírito Santo na casa de Cornélio, ocorreu antes mesmo de Pedro concluir seu sermão. De acordo com Kistemaker, a descida do Espírito sobre os gentios, indica que eles também fazer parte da igreja de Deus, formada agora por Judeus e gentios.¹² Um fato interessante é que nesse caso o Espírito Santo veio sobre eles mesmo antes do batismo com água (v.57). Ocorre mais uma vez o fenômeno das línguas. Kistemaker observa que Lucas não se preocupa em explicar a natureza dessas línguas, mas apenas registra o fato.¹³ Ryrie entende que “A autenticidade do dom foi corroborada pela glossolalia (falar em línguas, v.46) [...]”.¹⁴

De fato, a palavra grega para “línguas” utilizada por Lucas nessa narrativa, é a mesma encontrada em Atos 2.4. O relato de Pedro em Atos 11.15, leva a conclusão de que a natureza das línguas foi a mesma do evento Pentecostes, ou seja, idiomas terrenos. A ocorrência do recebimento do Espírito Santo pelos gentios, tem sido denominado de o Pentecoste gentílico, isto é, uma correspondência ao Pentecostes Judaico, demonstrando, assim, a ação do Espírito é internacional, incluindo judeus e gentios.

3. A EXPERIÊNCIA GLOSSOLÁLICA DOS DISCÍPULOS DE JOÃO EM ÉFESO

A terceira referência às línguas no livro de Atos, acha-se registrada no capítulo 19.1-6. Provavelmente esse evento ocorreu na terceira viagem missionário do Apostolo Paulo, mais especificamente entre os anos 53 e 57 d.C.; onde algumas pessoas haviam recebido o batismo de João.

Paulo inicia o diálogo com esses discípulos com uma pergunta sobre recebimento do Espírito (v.1). Há certa dúvida se de fato esses discípulos eram convertidos, haja vista que nem mesmo sabiam da existência do Espírito Santo: “Vocês receberam o Espírito Santo quando creram?” Eles responderam: “Não, nem sequer ouvimos que existe o Espírito Santo”. Possivelmente era um grupo que havia experimentado a mensagem o batismo de João, mas não o batismo cristão.

De acordo com Kistemaker:

A vinda do Espírito Santo sobre os discípulos em Éfeso se compara com as experiências dos apóstolos em Jerusalém (2.11) e dos gentios na Cesaréia (10.44-46). Os discípulos em Éfeso

¹⁰ RYRIE, Charles Caldwell. *Bíblia de Estudo Anotada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007, p. 1051.

¹¹ GRAHAM, 1995, p. 164.

¹² KISTEMAKER, 2003, vol. 1, p. 524.

¹³ KISTEMAKER, 2003, vol. 1, p. 525.

¹⁴ RYRIE, 2007, p. 1063.

começaram a falar em línguas e a profetizar. Em Jerusalém, os apóstolos falaram outras (ou seja, conhecidas) línguas e declararam as maravilhas que Deus realizara; em Cesaréia, os gentios se expressaram em línguas e louvaram a Deus; em Éfeso, os discípulos falaram em línguas e profetizaram. A palavra profecia nesse contexto transmite a ideia de glorificar o nome de Deus e testemunhar de Jesus.¹⁵

O recebimento do Espírito Santo nesse episódio, ocorre por meio do gesto da imposição de mãos do Apóstolo Paulo. O resultado acarretou o fenômeno do falar em línguas, acompanhado do carisma da profecia. Novamente a palavra utilizada por Lucas ao descrever o fato é *glossa*, ou seja, um idioma. Graham é da opinião de que eles falaram idiomas humanas, algum dialeto de algum povo, embora o texto não mencione se os moradores locais a entenderam.¹⁶

4. O ESPÍRITO SANTO NO PENTECOSTALISMO E SEUS DESENVOLVIMENTOS

No início do século vinte ocorreu o chamado movimento pentecostal de primeira onda. De acordo com Ollenweger, “Charles Fox Parham (1873-1929) foi o primeiro a formular a doutrina que associa o falar em línguas ao batismo do Espírito, comum à maioria dos pentecostais”.¹⁷ Outros evangelistas se beneficiaram dos ensinamentos de Parham. O pentecostalismo “[...] nasceu em 1906, na confluência entre a espiritualidade afro-americana e elementos da espiritualidade católica e metodista (através do movimento de Santidade americano).¹⁸ Mais tarde o pentecostalismo se espalhou por todo os EUA e por diversas partes do mundo, principalmente no Terceiro Mundo:

Estudos sociológicos de David Martin indicam que 1) O rápido crescimento do pentecostalismo nos países do Terceiro Mundo, sobretudo na América Latina, foi impulsionado por fatores locais, e não por iniciativa ou influência dos Estados Unidos; 2) há significativas diferenças nas expressões que o pentecostalismo assume na América Latina, na Ásia e na África; 3) na América Latina, a fé pentecostal se expandiu mais rápido entre os mais marginalizados; 4) essas situações e essas culturas tão diferentes apresentam, porém, um tom comum, que pode ser reconhecido como pentecostal.¹⁹

A força do pentecostalismo é nítida na América Latina, África e Ásia. Hollenweger aponta que “atualmente, as correntes pentecostais carismáticas continuam a se expandir por todo o mundo, enquanto os meios independentes das grandes denominações pentecostais experimentam o índice de crescimento mais alto”.²⁰ O pentecostalismo não ficou restrito às denominações próprias e comunidades independentes. A partir dos anos sessenta, movimentos de renovação atingiram as igrejas do protestantismo histórico. Até mesmo a Igreja Católica foi impactada por meio da Renovação carismática.

É pertinente a observação de que, a ação do Espírito não é propriedade do movimento pentecostal e neopentecostal

As orações ao Espírito Santo baseiam-se todas no pedido pela vinda do Espírito. Isso é algo singular, chamado na tradição cristã de epiclese do Espírito [...]. Santo visa a sua presença abrangente. O Espírito é mais que uma dádiva de Deus, entre outras. O Espírito Santo é a presença irrestrita de Deus, na qual nossa vida desperta, em que é integralmente vivificada e dotada das forças da vida”.²¹

O pentecostalismo enfatiza a necessidade do batismo ou enchimento do Espírito Santo. Segundo Willaime, esse enchimento é visa “ser plenamente santificado e dar testemunho”.²² Por isso a insistência

¹⁵ KISTEMAKER, 2003, vol. 2, p. 246-247.

¹⁶ GRAHAM, 1995, p. 165.

¹⁷ HOLLENWEGER, Walter I. Pentecostalismo. In: GISEL, Peirre (Org.). **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016, p.1358.

¹⁸ HOLLENWEGER, 2016, p. 1358.

¹⁹ HOLLENWEGER, 2016, p. 1359.

²⁰ HOLLENWEGER, 2016, p. 1359.

²¹ MOLTSMANN, Jürgen. **A fonte da vida: o Espírito e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 19-20.

²² WILLAIME, Jean-Paul. Movimento carismático. In: GISEL, Peirre (Org.). **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016,

pentecostal em ser batizado no Espírito Santo. O Batismo no Espírito é a porta aberta “que permite também a experiência dos dons espirituais (carismas) mencionados em 1Coríntios 12: glossolalia, dom de línguas, dom de profecia, dom de interpretação, dom de curas”.²³ Há uma ênfase no meio pentecostal na busca dos carismas de sinais: profecias, línguas, milagres e curas.

5. A RELAÇÃO ENTRE AS LÍNGUAS E O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

Um dos aspectos mais importantes da obra do Espírito Santo, é o tema do batismo no Espírito e o falar em línguas. Uma definição de batismo no Espírito é feita por Ryrie, no sentido de que é a atividade do Espírito Santo que une o cristão ao corpo de Cristo no momento da conversão.²⁴ Essa é também a perspectiva de Graham: “Durante anos estudando a Bíblia, cheguei à conclusão de que só há um batismo com o Espírito Santo durante a vida de cada crente, e que ocorre no momento da conversão”.²⁵

Com o advento do Pentecostalismo²⁶, veio à tona o debate sobre o batismo no Espírito Santo. De acordo com a teologia Pentecostal, o batismo no Espírito Santo e o falar em línguas, deve ser a norma padrão para todos os cristãos.²⁷ Dois grandes teólogos pentecostais escrevem, Menzies e Horton, escrevem: “Todos os filhos de Deus têm o direito a, e deveriam ardentemente esperar e intensamente buscar, a promessa do Pai, que é o batismo e no fogo. Esta experiência era comum a todos os crentes na igreja primitiva [...]”.²⁸ Os autores enfatizam ainda o ponto o falar em línguas como ênfase: “A evidência inicial e física do batismo no Espírito e no fogo, é o falar noutras línguas, conforme o Espírito de Deus conceder”.²⁹

Essa perspectiva Pentecostal clássica aparece claramente na *Declaração de Fé das Assembleias de Deus*:

Os discípulos de Jesus já estavam com seus nomes escritos no livro da vida quando receberam o batismo no Espírito Santo: “Mas não vos alegréis porque se vos sujeitem os espíritos; alegrai-vos, antes, por estar o vosso nome escrito nos céus” (Lc 10.20). Eles já estavam purificados pela Palavra no dia de Pentecostes: “Vós já estais limpos pela palavra que vos tenho falado” (Jo 15.3). Quando o Consolador desceu sobre os discípulos no dia de Pentecostes, eles já tinham o Espírito Santo. Jesus disse-lhes: “Recebei o Espírito Santo” (Jo 20.22). Na experiência da salvação, o Espírito Santo passa a habitar no novo crente. Todos os crentes em Jesus já têm o Espírito Santo, pois Ele mesmo é quem conduz o pecador a Cristo. O batismo no Espírito Santo é algo distinto do novo nascimento; significa o recebimento de poder espiritual para realizar a obra da expansão do Evangelho em todo o mundo, para uma vida cristã vitoriosa e também uma adoração mais profunda.³⁰

Esse não têm sido é posicionamento histórico no protestantismo. Em carta pastoral, a Igreja Presbiteriana do Brasil segue a perspectiva histórica ou tradicional:

A Escritura ensina que a experiência normal do Batismo com o Espírito Santo coincide com a regeneração-conversão, e que são selados por este mesmo Espírito todos os que creem genuinamente em Cristo Jesus [...] Após o Pentecostes, nas cartas escritas pelos Apóstolos às comunidades, os crentes são reconhecidos como já tendo sido batizados com o Espírito [...] Em nenhum lugar ela encoraja os que já são crentes, quer por preceito, que por exemplo.³¹

A Epístola a Igreja de Éfeso lança luz sobre o batismo ou selo do Espírito: “Nele, quando vocês ouviram e creram na palavra da verdade, o evangelho que os salvou, vocês foram selados com o Espírito

p. 285.

²³ WILLAIME, 2016, p. 285.

²⁴ RYRIE, 2007, p. 624.

²⁵ GRAHAM, 1995, p. 62.

²⁶ As igrejas pentecostais mais conhecidas são as Assembleias de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular.

²⁷ SYNAN, Vinson. Pentecostalismo. In: ELWELL, Walter (Org). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*: em 1 volume. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 131.

²⁸ MENZIES, Willian; HORTON, Stanley M. *Doutrinas Bíblicas*: uma perspectiva Pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 1995, p. 280.

²⁹ MENZIES; HORTON, 1995, p. 280.

³⁰ *DECLARAÇÃO de Fé das assembleias de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p.166.

³¹ IGREJA Presbiteriana do Brasil. *O Espírito Santo hoje*: dom de línguas e profecia. São Paulo: Cultura Cristã, 1996, p. 4-5.

Santo da promessa” (Ef 2.13, NVI). O Espírito da promessa, é uma referência as palavras de Pedro (At 2.38), de que todos os que crescem receberiam o batismo no Espírito.

Do mesmo modo, em 1 Coríntios 12.13: “Pois em um só corpo todos nós fomos batizados em um único Espírito: quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um único Espírito”. O texto indica que o batismo no Espírito não é para somente uma classe privilegiada, mas para todos os salvos. A ideia de dois grupos de cristão – um batizado no Espírito e outro não, não encontra fundamentação bíblico-teológica.

Nesse sentido, conforme o entendimento tradicional, não há a necessidade de uma busca pelo Batismo no Espírito. Diz Hoekema, teólogo reformado: “Você não precisa buscar um batismo no Espírito Santo, como uma experiência pós-conversão [...] você já foi batizado com o Espírito Santo”.³² Essa é também a opinião de Bubeck:

O Espírito Santo Batiza o todo crente no momento em que ser converte e entra para o corpo de Cristo, que compreende todos os crentes verdadeiros [...]. É um tremendo alívio compreender claramente que não há necessidade de eu buscar, gemer, lutar para ser batizado pelo Espírito, Essa obra do Espírito Santo, une-nos ao Senhor Jesus e aos demais crentes logo que cremos.³³

Como já observamos, há evidência do Batismo no Espírito, conforme o entendimento Pentecostal, é o falar em línguas. Entretanto, nas narrativas de Atos (2.41; 4.8; 7.55; 8.38-39; 9.18), nem sempre a manifestação do Espírito seguiu-se do falar em línguas. São Paulo pergunta (1Co 12.30): “Falam todos em línguas? Todos interpretam?” A resposta parece ser negativa. O texto indica que no meio do povo de Deus há diferentes dons diferentes, e ninguém tem ou terá obrigatoriamente os mesmos carismas específicos.

Retomando o tema em Atos, não há padrão entre ser cheio do Espírito o falar em línguas:

Será que o livro de Atos ensina que o batismo com o Espírito Santo resulta em glossolália? A resposta é não [...] numerosas pessoas foram batizadas e não falaram em línguas: os três mil crentes em Jerusalém no dia de Pentecostes (2.41); o oficial etíope (8.38,39); Paulo em Damasco (9.18); Lídia e sua casa (16.15); e o carcereiro filipense e sua família (16.33). Terceiro, muitas pessoas que creram foram cheias do Espírito Santo, mas não falaram em línguas: Pedro perante o Sinédrio (4.8); Estevão se dirigindo ao Sinédrio (7.55); e Paulo confrontando Elimas (13.9).³⁴

No contexto da Igreja Presbiteriana do Brasil, por meio de Carta Pastoral, há certas orientações sobre como as igrejas locais devem tratar do falar em línguas:

Os concílios e igrejas locais devem receber com amor e paciência os pastores e membros das igrejas Presbiterianas que professam ter sido batizados com o Espírito Santo, numa experiência distinta da conversão, e devem pastoreá-los e instruí-los na Escritura e na doutrina Reformada, para que sejam corrigidos quanto a este modo de crer, e para que demonstrem o fruto do Espírito, que é o sinal inequívoco de toda atuação verdadeira do Espírito.³⁵

Assim sendo, a Igreja Presbiteriana do Brasil procura tratar do assunto de forma pastoral. Embora o entendimento bíblico-teológico do presbiterianismo caminhe no sentido de entender que o batismo no Espírito ocorre na regeneração e sem a necessidade do falar em línguas, a Igreja Presbiteriana está ciente de que as experiências dos fiéis em suas comunidades possam caminhar em outra direção. Nesse caso, há a orientação para que os membros sejam ensinados sobre a perspectiva oficial da denominação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo retoma a temática da glossolalia ou falar em línguas em conexão com o batismo no Espírito. Como foi observado na introdução, trata-se de objetos de estudo que despertam o interesse de

³² HOKEMA, Anthony. **Salvos pela graça**: a doutrina bíblica da salvação. São Paulo: Cultura Cristã, 1997, p. 55.

³³ BUBECK, Mark. **Vencer o adversário**. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 70.

³⁴ KISTEMAKER, 2003, vol. 1, p. 248.

³⁵ IGREJA Presbiteriana do Brasil, 1996, p. 22.

muitos cristãos, principalmente nas comunidades situadas no movimento pentecostal e carismático. Mas há, também, com menor intensidade, um interesse sobre a glossolalia e o batismo no Espírito até mesmo nas igrejas do protestantismo histórico.

A pesquisa foi de natureza bibliográfica. Interagimos com textos de autores situados no protestantismo histórico em diálogo com outros no movimento pentecostal. Os resultados indicaram que para a perspectiva protestante tradicional o batismo no Espírito ocorre na conversão. É um evento relacionado com a regeneração. Para o protestantismo histórico, não há a necessidade do falar em línguas. Por outro lado, na perspectiva pentecostal, trata-se de um evento pós-conversão, com o falar em línguas como evidência inicial.

O autor deste texto está comprometido com a perspectiva pneumatológica tradicional protestante. Entretanto, apesar dos elementos de divergências destacados nos textos, há também elementos de convergências. Tanto cristãos tradicionais quanto pentecostais reconhecem a necessidade de um enchimento contínuo do Espírito Santo, como capacitação para a missão. A vida cristã em seus diversos estágios – conversão, santificação, capacitação com os carismas – necessita da operação contínua do Espírito. Tradicionais e pentecostais são dependentes da operação graciosa do Espírito.

REFERÊNCIAS

BEHM, Johannes. Glôssa. In: GERHARD, Kittel. **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. Vol. 1.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Vida, 2000.

BUBECK, Mark. **Vencer o adversário**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

DECLARAÇÃO de Fé das assembleias de Deus. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

FOSTER, Lewis. Atos dos Apostolos. In: BAKER, Kenneth (Org.). **Bíblia de Estudo NVI**. São Paulo: Vida, 2003.

GRAHAM, Billy. **O poder do Espírito Santo**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

HOKEMA, Anthony. **Salvos pela graça: a doutrina bíblica da salvação**. São Paulo: Cultura Cristã, 1997.

HOLLENWEGGER, Walter I. Pentecostalismo. In: GISEL, Peirre (Org.). **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016, p. 1358-1359.

IGREJA Presbiteriana do Brasil. **O Espírito Santo hoje: dom de línguas e profecia**. São Paulo: Cultura Cristã, 1996.

KISTEMAKER, Simon. **Comentário do Novo Testamento: Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. Vol. 1 e 2.

MENZIES, Willian; HORTON, Stanley M. **Doutrinas Bíblicas: uma perspectiva Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

MOLTMANN, Jürgen. **A fonte da vida: o Espírito e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002.

RYRIE, Charles Caldwell. **Bíblia de Estudo Anotada**. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

SYNAN, Vinson. Pentecostalismo. In: ELWELL, Walter (Org.). **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã: em 1 volume**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

WILLAIME, Jean-Paul. Movimento carismático. In: GISEL, Peirre (Org.). **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016, p. 285-286.

YOUNGBLOOD, Ronald. Atos. In: BAKER, Kenneth (Org). **Bíblia de Estudo NVI**. São Paulo: Vida, 2003.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

O PAPEL DOS PROFETAS ESCRITORES E SUA ATUAÇÃO COMO ESCRITORES DE TEOLOGIA

The role of the prophet writers and their performance as theology writers

Me. Silas Rodrigues Carvalho¹

RESUMO

Este artigo apresenta o papel dos Profetas Escritores como proclamadores, intérpretes da Escritura e participantes do processo de escrita bíblica de textos teológicos. A partir da análise exegética de porções de textos proféticos, será sustentado um processo bíblicamente verificável de quatro etapas entre a recepção dos oráculos até a finalização do livro bíblico demonstrando que, embora haja indícios de processo editorial, o conteúdo neles preservado foi escrito o mais próximo possível das proclamações proféticas e dos próprios profetas. Por meio a análise da intertextualidade de Jonas, Joel e Êxodo 34.6-7, este artigo demonstrará que os profetas não apenas transmitiram revelações, mas também interpretaram textos anteriores das Escrituras, desenvolvendo implicações teológicas a partir deles. Por fim, será argumentado que a fala profética e a escrita possuem audiências e propósitos distintos, compreensão já presente na interpretação apostólica do Novo Testamento.

Palavras-chave: Profetas. Profetas escritores. Profecia escrita. Profetismo bíblico. Livros proféticos. Edição de profecia.

ABSTRACT

This article presents the role of the Writing Prophets as proclaimers, interpreters of Scripture, and participants in the compositional process of theological texts within the biblical canon. Through exegetical analysis of selected prophetic passages, it argues for a biblically verifiable four-stage process spanning from the reception of prophetic

¹ Mestre (Th. M.) em Estudos Bíblico-hermenêuticos com ênfase em Antigo Testamento pelo Centro de Pós-graduação Andrew Jumper e pós-graduado em Análise do Discurso e Semiótica pela Faculdade Metropolitana. Missionário Coordenador do curso “Projeto Marcos” e professor de Teologia Bíblica e Exegese do Antigo Testamento no Instituto Missionário Palavra da Vida. E-mail: silas.rc@gmail.com.

oracles to the finalization of the biblical book. This process demonstrates that, although there is evidence of editorial activity, the preserved content was written in close proximity to the original prophetic proclamations and to the prophets themselves. Through an intertextual analysis of Jonah, Joel, and Exodus 34:6–7, this study shows that the prophets not only transmitted divine revelation but also interpreted earlier scriptural traditions, developing theological implications from them. Finally, it argues that prophetic speech and prophetic writing address distinct audiences and purposes—a distinction already reflected in the apostolic interpretation of the New Testament.

Keywords: Prophets. Writing prophets. Written prophecy. Biblical prophecy. Prophetic books. Prophetic redaction.

INTRODUÇÃO

Na cultura popular do evangelicalismo contemporâneo ou no judaísmo, os profetas do Antigo Testamento têm seu papel reduzido a duas tarefas: predizer o futuro e ensinar a Lei.² Essa diminuição não faz jus ao papel dos Profetas Escritores nem mesmo ao conteúdo de seus livros. Em primeiro lugar, predizer ou registrar o futuro não era sua *missão principal*³ conforme é observável nos livros proféticos. Essa afirmação pode ser confirmada num comparativo de proporção no conteúdo dos textos. Por exemplo, o ministério de Jonas conforme o relato bíblico possui uma mensagem preditiva de apenas 5 palavras hebraicas em comparação com 686 restantes no livro.⁴ Em segundo lugar, embora os profetas façam uso da Lei e de outras porções bíblicas existentes em seu tempo, sua missão primária não era a de ensinar. Retornando ao exemplo de Jonas, a mensagem proclamada pelo profeta israelita a Nínive era apenas condenatória e, conforme o discurso registrado, não continha esperança, explicação sobre reação esperada dos ouvintes ou qualquer tipo de chamada ao arrependimento. Esse teor de mensagem associado à descrição de missão profética também está presente nos chamados de Isaías (cf. Is 6.8-13), Jeremias (cf. Jr 1.10-17) e Ezequiel (cf. Ez 2.1-3.15). Como entender, então, o papel dos Profetas Escritores e de seus livros?

Entre acadêmicos, surge um terreno de debate relativo aos livros proféticos: a frequente a compreensão de que os textos são fruto de diversas camadas de escribas anônimos. Martti Nissinen pode ser usado como exemplo desse tipo de visão:

[...] as profecias escritas e os relatos de atividades proféticas nunca são informações de primeira mão, mas sempre transmitidas por meio de um filtro escríbal. Portanto, as palavras “originais” dos profetas, a *ipsissima verba*, não podem ser recuperadas. O processo escríbal que levou à profecia como gênero literário é um desenvolvimento secundário em relação às profecias faladas e “autênticas”. Esse processo necessariamente correspondia aos objetivos e necessidades das comunidades que o mantinham em andamento e envolvia as habilidades acadêmicas necessárias para manter, produzir e transmitir documentos escritos. Portanto, a questão de como a profecia se tornou literatura está relacionada à sociologia da cultura escríbal, especialmente à função dos escribas como os principais adivinhadores.⁵

A presença de trabalho editorial nos textos dos profetas conforme a forma final que a temos é amplamente aceita pelos estudiosos, assim como é possível identificar essa tarefa em outras partes do cânon do Antigo Testamento. Porém, em que proporção ela ocorreu? Qual parte do texto profético pode ser considerada como originada pelo profeta que dá nome ao livro?

Este artigo tem como objetivo principal demonstrar que os Profetas Escritores não foram apenas

² GOWAN, Donald E. **Theology of the prophetic books**: the death and resurrection of Israel, First edition. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, p. 1.

³ John Walton faz uma boa explicação sobre a diferença entre falar em nome de Deus e ser alguém que traz predições do futuro (WALTON, John H. **The Lost World of the Prophets**: Old Testament Prophecy and Apocalyptic Literature in Ancient Context, Downers Grove: IVP Academic, 2024, p. 35–44.

⁴ Contagem feita a partir do texto de BÍBLIA. Antigo Testamento. Hebraico. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio 5. emendata. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Todas as menções e citações ao texto hebraico partirão dessa fonte.

⁵ NISSINEN, Martti. **Ancient prophecy**: Near Eastern, Biblical, and Greek perspectives, Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 146.

proclamadores de oráculos, antes, foram intérpretes da Escritura e participaram do processo de escrita bíblica produzindo textos teológicos. Para alcançar tal objetivo, a metodologia utilizada será a análise exegetica de porções dos textos proféticos, uma análise dos sobrescritos de Oseias, Amós, Miquéias, Sofonias e Isaías a partir da crítica redacional como sinais de edição posterior e, por fim, uma análise de intertextualidade entre Êxodo 34.6-7, Joel 2.13 e Jonas 4.2. Assim, este artigo fornecerá uma introdução à identidade dos profetas hebreus, à diferenciação entre os profetas pré-clássicos e os profetas clássicos (ou escritores), analisará o teor da mensagem e o *modus operandi* da atividade profética demonstrando por meio de uma análise exegetica, que os profetas estiveram ativos na escrita de textos teológicos visando futuras gerações do povo de Deus.

1. A IDENTIDADE DOS PROFETAS HEBREUS

Robert I. Vasholz defendeu que Moisés é um paradigma tanto de homem de Deus que escreveu o cânon quanto de profeta.⁶ Partindo desse pressuposto, Êxodo 7.1 pode ser considerado uma ilustração do que seria o ministério profético: Moisés seria o representante da autoridade divina e Arão seria seu porta-voz diante de faraó.⁷ Esse tipo de relacionamento, portanto, inicia a caracterização da identidade dos profetas israelitas como porta-vozes de Yahweh.

Victor Matthews, por sua vez, demonstrou que a narrativa do chamado de Moisés contribui para uma estrutura básica de chamado para os profetas clássicos, especialmente Isaías.⁸ Essa estrutura contém uma teofania (Êx 3.5), uma reação humana de esquiva (3.11-12), a retirada das esquivas mediante promessa divina de poder/capacitação (3.12ss) e, por fim, a resposta afirmativa do profeta (“eis-me aqui”, cf. Is 6.8; cp. Êx 4.20).

Portanto, a figura de Moisés é paradigmática para delinear a identidade dos profetas hebreus. Assim, no caso do profetismo em Israel, os profetas surgiam por dois motivos. O primeiro é a necessidade de ter alguém que falaria em nome de Deus após a morte de Moisés, uma vez que o povo havia escolhido não ouvir Yahweh diretamente (cf. Êx 20.18-20; Dt 18.15-18). O segundo está atrelado ao movimento do profetismo em Israel coincidir com o início, estabelecimento e queda da monarquia. Segundo Geerhardus Vos, eles “eram os guardiães da teocracia em desenvolvimento e essa posição era exercida no centro dela — o reino”.⁹

A associação dos profetas com Moisés carece ainda de esclarecimento. David W. Baker demonstrou que o esforço acadêmico recente tentou posicionar o profeta e seu papel com base em um contexto social.¹⁰ Logo, a sociedade israelita do Antigo Testamento poderia tê-los enxergado sob a sombra de Moisés e os considerado como aplicadores da Lei.¹¹ Essa visão do ministério profético é danosa por minar a autoridade divina imediata do ofício, pois o reconhecimento da autoridade da fala profética seria a aceitação da sociedade. Ela, também, não se enquadra com a proclamação profética daqueles que surgiram a partir do século VIII a.C., pois sua mensagem era o anúncio de juízo.

A grande dificuldade com a abordagem sociológica dos profetas está no fato de que as proclamações proféticas não foram ouvidas. Os livros proféticos narram a predição e queda do povo pactual em juízo por não terem dado atenção às advertências de Deus. A esse respeito, Baker declarou:

[...]se os profetas são definidos pelo reconhecimento deles mesmos e de sua função por parte

⁶ VASHOLZ, Robert I. **The Old Testament Canon in the Old Testament Church**: The Internal Rationale for Old Testament Canonicity, Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990, p. 36.

⁷ Conforme o texto hebraico: wayyō`mer YHWH `el-mōšeh r'`ēh n'`attīkā `elōhīm l'pār `ōh w'`ahārōn `āhīkā yihyeh n'`hī`ekā (“E disse Yahweh a Moisés: veja que *te estabeleci [como] deus* para o faraó e Arão, teu irmão, *será teu profeta*.”; ênfase pessoal).

⁸ MATTHEWS, Victor Harold. **The Hebrew prophets and their social world**: an introduction, 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012, p. 38.

⁹ VOS, Geerhardus. **Teologia Bíblica**: Antigo e Novo Testamentos, São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 228.

¹⁰ BAKER, David W.; ARNOLD, Bill T. **Faces do Antigo Testamento**: um exame das pesquisas mais recentes, Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 306.

¹¹ BAKER; ARNOLD, 2017, p. 307.

da sociedade como algo que visivelmente afeta a vida e comportamento dessa sociedade, poder-se-ia questionar se os profetas realmente existiram de fato em Israel, uma vez que o impacto prático foi insignificante conforme evidenciado pela falta de resposta significativa e prolongada à mensagem deles.¹²

A autoridade dos profetas, portanto, deriva do próprio Deus conforme Deuteronômio 18.18. As palavras “assim diz Yahweh”, frequentemente encontradas nos textos proféticos, demonstram a certeza de que eles possuíam um comissionamento divino e uma mensagem vinda por revelação. Essa autoconsciência de missão e autoridade recebida era mais importante que a aprovação da sociedade (cf. Am 7.14-15; Mq 3.8). John Walton traz uma clara definição dessa autoridade concedida aos profetas:

Os profetas ofereceram uma mensagem genuína de Deus. Isso é, a profecia refletia um espectro de agência, o humano e divino trabalhando em conjunto, muitas vezes de maneiras indecifráveis e indetectáveis, para produzir comunicação divina em trajes humanos. Esses profetas fizeram a afirmação radical de participar com o Espírito.

O papel do verdadeiro profeta era ver por meio dos olhos divinos e falar com divina voz.¹³

2. O TEOR DA MENSAGEM E A DIFERENCIAÇÃO DOS PROFETAS PRÉ-CLÁSSICOS E PROFETAS CLÁSSICOS (OU ESCRITORES)

David Greenspoon ilustrou a função profética veterotestamentária como a de uma sentinela.¹⁴ Era obrigação do profeta advertir os destinatários sobre algum oráculo divino (cf. Ez 33.7-9). Com relação aos profetas a partir do século VIII a.C., também chamados de profetas clássicos ou profetas escritores, a mensagem proclamada por eles de maneira oral era essencialmente condenatória conforme atestado em seus textos. Isaías 6.9-13 afirma que um juízo iminente estava prestes a chegar ao povo de Deus, o qual, em resposta à proclamação profética, teria o coração endurecido para o arrependimento. Esse padrão de mensagem condenatória é atestado em Jeremias (cf. Jr 1.14-17), Ezequiel (cf. Ez 2.1-3.11) e Profetas Menores (cf. Os 6.5). Portanto, como Gowan descreveu, os profetas escritores “não eram reformadores; era tarde demais para isso”.¹⁵

Além do caráter condenatório da mensagem profética, a produção de livros canônicos é outro fator que faz separação entre os profetas pré-clássicos e clássicos. É certo afirmar que o Cronista relatou que os profetas pré-clássicos também escreveram textos (cf. 1Cr 29.29; 2Cr 9.29; 12.15; 13.22; 20.34). Sobre isso, Nissinen afirmou:

Os únicos livros nos quais os profetas parecem de fato estarem envolvidos na produção textual são os livros de Crônicas, nos quais os profetas são apresentados como analistas e colecionadores de registros dos reis de Judá, na prática, intérpretes inspirados do passado.¹⁶

Há um cuidado na designação dos textos produzidos pelos profetas em Crônicas. Seus textos não são denominados como livro (*seṭ̄per*), antes, são chamados de palavras ou registros (*dib̄rê*), profecias (*neḥ̄û ’â*) e visões (*ḥāzôt*). Alguns desses escritos são caracterizados pelo tratamento de genealogias (cf. 2Cr 12.15). Em comparação, os textos (ou partes) de Isaías, Jeremias e Naum são reconhecidos como livros que circulariam entre o povo (cf. Is 29.11; Jr 25.13. Na 1.1). Além disso, os textos dos profetas mencionados em Crônicas não foram preservados no cânon aos moldes do que ocorreu com os profetas escritores. Apenas temos indicação de sua existência e seu uso em outros livros bíblicos. É importante ressaltar que a nomenclatura usada em Crônicas também é encontrada nos sobrescritos dos livros proféticos (cf. *dib̄rê*: Jr 1.1; Am 1.1; *d̄bar-YHWH*: Os 1.1; Jl 1.1; Jn 1.1; Mq 1.1; Sf 1.1; Ag 1.1; Zc 1.1; Ml 1.1 *ḥāzôn*: Is 1.1; Ob 1; Na 1.1) Desse modo, ao reconhecer os profetas mencionados em Crônicas como escritores, o argumento de Nissinen, contra seus interesses, serve para afirmar que o ocorrido nos profetas

¹² BAKER; ARNOLD, 2017, p. 307.

¹³ WALTON, 2024, p. 38.

¹⁴ GREENSPOON, David. The Prophet as Watcher, *Jewish Bible Quarterly*, v. 27, n. 1, p. 29-35, 1999.

¹⁵ GOWAN, 1998, p. 10.

¹⁶ NISSINEN, 2017, p. 157.

escritores não foi um desvio de percurso em sua tarefa profética, mas reafirma o relacionamento entre os profetas e a produção de textos.

3. O MODUS OPERANDI DA RECEPÇÃO, PROCLAMAÇÃO E ESCRITA PROFÉTICA

O relacionamento e distância entre a fala profética e o registro escrito tem sido um terreno de debate entre acadêmicos. Como Floyd resumiu:

Esta questão surgiu do trabalho pioneiro de Hermann Gunkel (1862–1932), que observou que os profetas são geralmente descritos na Bíblia como oradores e não como escritores, livros proféticos devem ser tratados como compilações de discursos que foram originalmente proferidos em forma oral, e posteriormente submetido a um processo editorial escrito. Tal literatura deve ser analisada em termos das formas convencionais de discurso profético, de modo a separar os pronunciamentos individuais relativamente breves e autocontidos uns dos outros e do material redacional circundante.¹⁷

Na descrição da tese de Gunkel feita por Floyd é possível perceber a concepção acadêmica de que o escrito é sempre posterior à fala profética. Além disso, a tarefa do estudioso da Bíblia seria buscar o discernimento entre o que foi a fala profética e o que foi adicionado posteriormente na redação. Conforme James Nogalski:

Os manuscritos, no entanto, representam as mensagens de gerações de autores, incluindo profetas antigos, associados próximos que transmitiram as memórias desses profetas e, mais tarde, escribas proféticos que as copiaram fielmente e mantiveram a sua mensagem atualizada. Então, num sentido real, esses manuscritos proféticos representam as obras de comunidades e não de indivíduos que estivessem empenhados em preservar essas tradições.¹⁸

Mesmo que marcas editoriais (e.g., sobrescritos) estejam presentes nos textos proféticos, isso não descarta necessariamente a possibilidade de que os textos sejam fruto do trabalho dos próprios profetas ou de seus imediatos. Por isso, se faz necessário demonstrar o *modus operandi* da recepção, proclamação e escrita profética a partir do que é registrado no próprio texto dos profetas a fim de afirmar que os escritos proféticos surgiram o mais próximo possível das proclamações orais.

Eric J. Tully propôs sete eventos verificáveis em que a palavra profética falada tornou-se palavra escrita: (1) evento profético, (2) evento retórico, (3) evento de transcrição, (4) evento de compilação, (5) evento narrativo, (6) evento editorial e (7) evento nominal.¹⁹ Desses sete, ele admite que os profetas estavam inteiramente envolvidos nos dois primeiros e escribas poderiam estar envolvidos nos cinco últimos. Porém, como ele mesmo ressalta, “o processo não é delineado explicitamente, e sempre é possível que o profeta estivesse mais envolvido com a própria escrita. [...] Nem todos os livros requerem todos os sete estágios no processo de composição”.²⁰ A partir da estrutura de Tully, este artigo proporá quatro estágios: *Revelação, Proclamação, Escrita e Finalização*.

A primeira etapa da tarefa profética constitui-se numa comunicação imediata e, por isso, pode ser chamada de *Revelação*. Nela, Deus comunica-se imediatamente com o profeta. Essa comunicação, conforme paradigma estabelecido em Números 12.6, era feita por meio de visões e sonhos. Esse é o motivo dos profetas israelitas também serem chamados de videntes (cf. 1Sm 9.9; 1Cr 21.9; Am 7.12).

O texto dos Profetas Posteriores confirma esse tipo de recepção da mensagem divina ao utilizar os substantivos hebraicos *hāzôn* (“visão” em Is 1.1; Ob 1; Na 1.1) e *mar’ā* (“visão” em Ez 1.1) para descrever a mensagem recebida de Deus. Eles também descreveram a recepção de profecias de maneira ocular ao

¹⁷ FLOYD, Michael H. Prophecy and Writing in Habakkuk 2,1-5, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, v. 105, n. 3, p. 462–481, 1993, p. 462.

¹⁸ NOGALSKI, James D. *Introdução aos Profetas Hebreus*: Compreendendo a profundidade intelectual e espiritual da tradição profética do Antigo Testamento, São Paulo: Hagnos, 2024, p. 13.

¹⁹ TULLY, Eric J. *Reading the Prophets as Christian Scripture*, Grand Rapids: Baker Academic, 2022, p. 134–140.

²⁰ TULLY, 2022, p. 140.

utilizar as raízes verbais hebraicas *hzh* (“ter visão” em Is 1.1; 2.1; 13.1; Am 1.1; Mq 1.1; Hc 1.1), *r’h* (“ver” em Jr 1.11; 4.23-26; Ez 1.1,4; Am 9.1; Zc 1.8) que confirmam a recepção oráculos por meio de visões e sonhos. Por fim, Joel 2.28 (3.1 em hebraico) demonstra, por meio de paralelismo, a compreensão de que a recepção das profecias ocorria por meio de visões e sonhos: “Eis que, depois dessas coisas, eu derramarei meu Espírito sobre toda carne. Seus filhos e filhas profetizarão (*nb’*), os seus idosos terão sonhos (*hlm*) e seus jovens verão (*r’h*) visões (*hezyōnôt*)”. Conforme Tully observou, é necessário ressaltar que, nos livros dos profetas clássicos, sonhos estão intimamente ligados a profecias falsas (cf. Jr 23.25,28,32).²¹ Porém, essa associação por parte de Jeremias não invalida sonhos como um meio legítimo de recepção profética, antes demonstra que falsos profetas estavam afirmando terem sonhos vindos de Yahweh a fim de validarem suas mensagens (cf. Jr 23.26-28).

Após receber a mensagem divina por visão ou sonho, um resumo poderia ser registrado por escrito, conforme Daniel 7.1, ou um texto poderia ser produzido com o objetivo de ser utilizado na proclamação oral, conforme Jeremias 36. Esse seria o terceiro evento proposto por Tully, o evento de transcrição. Conforme os exemplos acima, porém, a transcrição poderia ser um evento anterior ao evento retórico.

Segundo Vos, a comunicação da profecia é separada em dois meios: fala e milagres.²² Assim, o profeta partia para a segunda etapa de sua tarefa, a qual pode ser chamada de *Proclamação*. Nela, o profeta dirigia-se à audiência estabelecida por Deus a fim de transmitir a mensagem da visão por meio da fala (evento retórico, segundo Tully).

O intento de Gunkel de posicionar a fala profética como algo diferente ou distante do texto escrito é contrariado pela narrativa da leitura do rolo ditado por Jeremias a Baruque. Em Jeremias 36.17, a reação dos ouvintes de Baruque foi o questionamento com relação à autoria do conteúdo do rolo. Eles inquiriram sobre a possibilidade de Jeremias ser a mente por trás do texto, o que pode demonstrar que o profeta tinha um estilo literário peculiar e reconhecível.²³ Portanto, é possível afirmar que a fala profética não ocorria totalmente divorciada de textos escritos; antes, os proclamadores poderiam organizar por escrito seus discursos, previamente, a fim de que fossem proferidos.

A fala profética, segundo Baker, utilizava técnicas de retórica e formas linguísticas conhecidas.²⁴ Esses estilos linguísticos eram característicos de cada profeta, uma vez que a matéria-prima dos oráculos era visual. Como exemplo, a poesia foi um artifício literário muito utilizado por seu impacto retórico e mnemônico. Com ela, o profeta era capaz de reproduzir, por meio da fala ou da escrita, a emoção ou a intensidade pertinente ao oráculo recebido visualmente.

O aspecto sobrenatural ou milagroso levantado por Vos está no fato de que as predições dos profetas somente foram possíveis por um milagre de presciência.²⁵ Vasholz afirma que Deuteronômio 13 e 18 não são descrições normativas do ofício profético, mas sim testes de genuinidade de sua mensagem.²⁶ Esses foram dados ao povo de Deus a fim de que os profetas fossem comprovados como porta-vozes divinos e não como instrumentos de apostasia. Portanto, a predição do futuro e outros sinais miraculosos fornecidos pelos profetas eram maneiras de atestar que sua missão e mensagem tinham origem divina.

Após a proclamação oral, os profetas (ou seus ajudantes) executavam a próxima tarefa do *modus operandi* dos profetas: a *Redação* contendo a visão, o processo de proclamação e algumas conclusões teológicas advindas da missão profética (eventos de transcrição, compilação e narrativa, segundo Tully). Como Dale Allan Schneider disse:

Eu tenho dito que os profetas e seus círculos imediatos escreviam profecias e as liam em rolos

²¹ TULLY, 2022, p. 63-64.

²² VOS, 2010, p. 281-284.

²³ Sou grato ao Dr. Daniel Santos Jr. por esse *insight*.

²⁴ BAKER; ARNOLD, 2017, p. 316.

²⁵ VOS, 2010, p. 283.

²⁶ VASHOLZ, 1990, p. 37.

e coletavam profecias de diferentes profetas em um único rolo. Tudo isso vai contra a opinião de muitos acadêmicos importantes de que a profecia é, essencialmente, um fenômeno oral e que a escrita profética é apenas um passo muito tardio, no final de um longo período de transmissão oral, quando as profecias receberam suas formas finais (ou quase finais).²⁷

A afirmação de Schneider encontra respaldo em textos do Antigo Testamento. Habacuque 2.2-3 e Isaías 30.8 são ordens divinas dadas aos profetas para que escrevessem seus oráculos como prova documental de que seriam cumpridos. Em Habacuque, o registro escrito servia como um contrato²⁸ de que a promessa de punição contra o ímpio e a preservação do justo aconteceriam em breve. Há aqui semelhança com a função do registro da batalha contra os amalequitas em Êxodo 17.14.²⁹ No caso de Isaías, o livro daria testemunho tanto da atuação divina quanto da resposta obstinada do povo à proclamação profética. Nesse caso, o texto escrito de Isaías funcionaria como o cântico de Moisés em Deuteronômio 32 (cf. Dt 31.19ss). O texto escrito seria um testemunho *contra* o povo de Judá. Isso demonstra que o impacto da mensagem profética falada e o da mensagem escrita tinham propósitos diferentes. Os ouvintes foram admoestados pelo juízo, enquanto os leitores foram instruídos sobre a legitimidade e os motivos dessa ação divina, a fim de que mudassem seus caminhos.

O livro de Jeremias apresenta afirmações contundentes de que os profetas e seus ajudantes imediatos estiveram envolvidos na produção de um texto profético. Jeremias 25.13 comprova que os oráculos eram passados para a forma escrita e eram acessíveis para serem consultados. Um pouco mais adiante, o profeta narra que escreveu uma carta destinada àqueles que estavam no cativeiro babilônico (cf. Jr 29). Essa carta, juntamente com Jeremias 30, comprova que os profetas escritores tinham a escrita como uma de suas tarefas divinamente ordenadas.

Jeremias 31.26 merece um destaque especial. Esse versículo é um comentário parentético, o qual interrompe a cadência poética (cf. Jr 30.5-31.25) de uma profecia que deveria ser registrada por escrito (cf. Jr 30.2). No contexto próximo, há a descrição de um clamor por parte de Israel, um chamado ao arrependimento por parte de Deus (Jr 31.15-22) e uma predição de retorno do exílio (Jr 31.23-25). O comentário parentético no versículo 26 demonstra a expectativa exultante do narrador diante do conteúdo oracular. Logo, Jeremias 31.26 prova duas teses apresentadas antes e outra que será explanada a seguir. Em primeiro lugar, esse versículo demonstra que visões e sonhos, conforme Números 12.6, são os métodos usados por Deus para revelar sua palavra aos profetas. Em segundo lugar, o comentário de cunho pessoal presente em Jeremias 31.26 afirma que o profeta estava ativamente envolvido na tarefa de redigir profecias. Por fim, esse versículo é prova de que o texto escrito é um trabalho teológico.

O caráter visionário da revelação não é contestado pelos comentaristas de Jeremias. No entanto, alguns deles atribuem o versículo 26 a um redator posterior por se tratar de um comentário que interrompeu a poesia profética, que fazia parte do conteúdo original a ser escrito no rolo (cf. Jr 30.1-4).³⁰ A interrupção é realmente estranha ao fluxo do texto, e certamente demonstra atividade redacional. Porém, é preferível entender que essa atividade veio do próprio Jeremias. O interpolador se identificou como aquele que teve o sonho. Atribuir isso a alguém além do profeta tornaria o comentário estranho e inexplicável no contexto. Além disso, o próprio livro indica que Jeremias esteve envolvido em atividades de registro por escrito, como exemplificado por Jeremias 36.

²⁷ SCHNEIDER, Dale Allan. **The unity of the Book of the Twelve**. Ann Arbor: Yale University, 1979, p. 154.

²⁸ O uso da conjunção *'im* em Habacuque 2.3 pode indicar um juramento encurtado. Sobre este assunto, veja HARING, James W, He will certainly not hesitate, wait for him!: Evidence for an unrecognized oath in Habakkuk 2, 3b, and its implications for interpreting Habakkuk 2, 2-4, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, v. 126, n. 3, p. 372-382, 2014; WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael P., **Introdução à sintaxe do Hebraico Bíblico**, São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 679.

²⁹ Assim como em Habacuque 2.3, a motivação para a produção de um texto fornecida em Êxodo 17.14 é descrita com uma partícula que inicia uma oração subordinada (*kî*) somada a dois verbos compartilhando a mesma raiz hebraica conjugados no infinitivo + *yiqṭōl*, (*kî-māhōh 'emḥeh*).

³⁰ ALLEN, Leslie C. **Jeremiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008, p. 351; CLEMENTS, Ronald E. **Jeremiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012, p. 188; HOLLADAY, William Lee. **Jeremiah: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah**, Philadelphia: Fortress press, 1986, p. 196.

Na tese de Schneider, Jeremias 36 apresenta preponderância.³¹ Esse capítulo narra o profeta e Baruque, seu amanuense, desempenhando o papel de produção de um texto profético.³² O rolo produzido pelo trabalho dos dois continha todos os oráculos recebidos por Jeremias desde o início de seu ministério (Jr 36.2). Isso demonstra que Jeremias e Baruque estiveram envolvidos nos eventos 4, 5 e parcialmente 6 propostos por Tully. O texto escrito deveria ser proclamado oralmente no templo em Judá, num momento litúrgico (cf. Jr 36.5-7).

Depois que as palavras do rolo se tornaram públicas, Baruque foi questionado sobre a autoria delas. Sua resposta torna possível afirmações feitas por este artigo: Baruque é responsável pela redação e Jeremias pela autoria do texto (cf. Jr 36.18). Além disso, a reação dos líderes (Jr 36.19) demonstra o caráter ameaçador da mensagem profética que foi lida.

Na sequência do texto, o leitor de Jeremias 36 é surpreendido pela resposta do rei. A leitura pública do texto visava ao arrependimento (cf. Jr 36.3), porém, sua reação ante as palavras proféticas seguiu um curso diferente: a leitura foi seguida pelo recorte e lançamento de pedaços do rolo ao fogo, até sua incineração por completo (Jr 36.24). Essa atitude comprova que era tarde demais para que profetas fossem enviados como reformadores.³³ O rei e os líderes de Judá estavam com corações endurecidos para o arrependimento (cf. Jr 36.25-26).

A resposta divina à atitude de Jeoaquim foi a produção de um novo rolo contendo as mesmas palavras do primeiro com a adição de um oráculo contra o rei (Jr 36.27-31). Novamente, Jeremias e Baruque se empenharam na tarefa de produzir um escrito profético (Jr 36.32). Nesse segundo rolo, Jeremias acrescentou aquilo que foi descrito como “muitas palavras semelhantes a aquelas”.³⁴ Essa descrição do acréscimo pode indicar o acréscimo da profecia contra Jeoaquim e/ou algum outro conteúdo não presente no primeiro rolo.³⁵

O último estágio proposto neste artigo recebe o nome de *Finalização*. Conforme é verificável nos textos proféticos — e em outros livros do Antigo Testamento (e.g., Salmos; Pv 25.1) — um trabalho editorial ocorreu, que não foi feito pelos próprios profetas. Os sobrescritos são um bom exemplo desse tipo de tarefa.

Sobrescritos funcionam como títulos ou introduções na literatura profética da Bíblia Hebraica.³⁶ É possível perceber certa padronização, indicativa de atividade redacional.³⁷ Alguns textos proféticos não possuem, tecnicamente, um sobrescrito (Ezequiel, Jonas, Ageu e Zacarias), mas sim um *incipit*. Uma diferenciação entre sobrescritos e *incipits* foi proposta por John D. W. Watts:

Um incipit é uma frase que inicia uma narrativa ou um livro narrativo. Um sobrescrito é um título, às vezes expandido, sobre um livro, uma porção de um livro ou de um poema. [...] Os incipits iniciam unidades narrativas e fazem parte da narrativa. Os sobrescritos pertencem propriamente a unidades poéticas ou coleções de unidades poéticas e não fazem parte dos próprios poemas.³⁸

Com relação à padronização dos sobrescritos como marca editorial, é possível perceber que contêm,

³¹ SCHNEIDER, 1979, p. 158-162.

³² Para Schneider, Baruque era mais do que um amanuense. As provas de que ele poderia ser um escriba oficial são fortes (veja SCHNEIDER, 1979, p. 159-160). Porém, ele será chamado de amanuense neste momento por entender que esta é a função que ele desempenhou no texto narrado em Jr 36. Isso, também, não descarta a possibilidade de que ele possa ser aquele que finalizou o livro Jeremias.

³³ GOWAN, 1998, p. 10.

³⁴ Em hebraico, “*d’bārīm rabbīm kāmēmmā*”.

³⁵ HOLLADAY, 1986, p. 261; ALLEN, 2008, p. 400.

³⁶ BEN ZVI, Ehud. **Two Sides of a Coin: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve / the Twelve Prophetic Books**. 1.ed. Piscataway: Gorgias, 2009, p. 72.

³⁷ FREEDMAN, D. N. Headings in the books of the eighth-century prophets. **Andrews University Seminary Studies**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 9–26, 1987, p. 113; HOUSE, Paul R. **The Unity of the Twelve**. Sheffield: Almond, 1990, p. 9–10.; NOGALSKI, 1993a, p. 85; SCHNEIDER, 1979, p. 170.

³⁸ WATTS, John D. W. Superscriptions and Incipits in the Book of the Twelve. In: NOGALSKI, James; SWEENEY, Marvin A. (Orgs.), **Reading and hearing the book of the Twelve**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, p. 111.

no mínimo, três informações sobre o texto ou sobre o profeta: (1) o caráter ou natureza do texto, (2) a identificação do profeta e (3) questões relacionadas à cronologia e à destinação. Como exemplo, observe o comparativo entre os sobrescritos de Oseias, Amós, Miquéias e Sofonias.

Tabela 1 – Comparação dos sobrescritos de Oseias, Amós, Miquéias e Sofonias

Oseias 1.1	Amós 1.1	Miquéias 1.1	Sofonias 1.1
<i>1. Caráter ou natureza do texto</i>			
<i>dēbar-YHWH</i>	<i>dibrē 'āmōs</i>	<i>dēbar-YHWH</i>	<i>dēbar-YHWH</i>
<i>2. Identificação do profeta</i>			
<i>'āšer hāyā 'el-hōšēa 'ben-b'ērī</i>	<i>'āšer hāyā bannōqēdīm mittēqōa'</i>	<i>'āšer hāyā 'el-mīkā hammōraštī</i>	<i>'āšer hāyā 'el-šēpanyā ben-kūšī ben-gēdalyā ben-'āmaryā ben-ḥizqīyyā</i>
<i>3. Questões relacionadas a cronologia e destinação</i>			
<i>bîmē 'uzziyyā yôṭām 'āhāz yēḥizqīyyā malkē yēhūdā ûbîmē yāroḥ 'ām ben-yô 'āš meleḵ yiśrā'ēl</i>	<i>'āšer ḥāzā 'āl-yiśrā'ēl bîmē 'uzziyyā meleḵ yēhūdā ûbîmē yāroḥ 'ām ben- yô 'āš meleḵ yiśrā'ēl šēnāṭayim liḡnē hārā 'āš</i>	<i>bîmē yôṭām 'āhāz yēḥizqīyyā malkē yēhūdā 'āšer ḥāzā 'āl-šōm'rôn wîrûšālām'</i>	<i>bîmē yô 'šīyyāhû ben- 'āmôn meleḵ yēhūdā</i>

Na Tabela 1, observa-se que todos os escritos são caracterizados como *dbr*. A origem da mensagem é divina (*dēbar-YHWH*, “Palavra de Yahweh”), mostrando o caráter inspirado do conteúdo do livro. Amós é uma exceção por trazer “*dibrē 'āmōs*” (“Palavras de Amós”), porém, o caráter inspirado de sua mensagem é inferido pelo fato de ter sido revelada em visão (*'āšer ḥāzā 'āl-yiśrā'ēl*, “o qual viu sobre Israel”). A descrição de que a mensagem veio por meio de visão e o público-alvo em Miquéias aparece no final do versículo, demonstrando a repetição do padrão. Essas mudanças foram explicadas por Watts como níveis de atividade redacional.³⁹ Segundo ele, a diferença no início do sobrescrito de Amós pode indicar o sobrescrito original, que iniciava o livro antes de se tornar parte de alguma coleção.⁴⁰

A maneira de escrever os nomes dos reis de Judá pode indicar o período em que o sobrescrito foi

³⁹ WATTS, 2000. p. 113.

⁴⁰ WATTS, 2000. p. 117.

colocado. Embora Oseias, Amós e Isaías possuam sobrescritos que demonstram um padrão e afirmem que os três profetas tiveram ministérios contemporâneos, a escrita do nome dos reis é diferente e merece explicações. A escrita dos nomes de Uzias e Ezequias em Isaías mantém a forma plena (*'uzziyyāhû*, *yehizqiyyāhû*), enquanto estes nomes estão em forma reduzida em Oseias e Amós (*'uzziyyā*, *yehizqiyyā*). D. N. Freedman citou trabalhos acadêmicos sobre estatística ortográfica para mostrar que a ortografia de nomes não é consistente em escritos pré-exílicos, em contraste com os de datação posterior:

A consistência da ortografia nos Profetas Menores, embora individualmente provenientes de períodos bastante diferentes, sugere fortemente que a ortografia reflete a data de publicação (período do Segundo Templo) da obra composta — que não pode ser anterior ao último livro individual.⁴¹

A explicação de Freedman encontra amparo no uso dos nomes de Uzias e Ezequias nos livros de Esdras e Neemias (cf. Ed 2.16; 10.21; Ne 11.4). Esses, assim como em Oseias e Amós, apresentam nomes em forma reduzida. Isso pode indicar que a adição dos sobrescritos aos livros, evento nominal conforme Tully, ocorreu em alguns períodos da história de Israel.

Uma questão levantada na introdução desse artigo ainda carece de resposta: em que proporção a atividade editorial ocorreu? Como o principal material disponível para análise são os textos canônicos, ferramentas da crítica redacional ou da crítica da forma podem ser válidas para responder tal questionamento. O estudo da padronização dos sobrescritos demonstra trabalho redacional nos textos proféticos. A forma final dos livros, que não visa refletir cronologicamente o ministério do profeta, pode ter sido elaborada por editores a partir de um texto ou de textos produzidos pelo profeta. Conforme demonstrado por Tully, “Um livro profético não é apenas um registro do ministério de um profeta em ordem cronológica – é um argumento com objetivos e alvos que visam persuadir o povo de Deus que o lerá após o tempo de vida do profeta”.⁴² Por fim, devido à mudança de audiência pretendida, o editor poderia inserir trechos curtos para aplicar a mensagem profética aos seus leitores. Um possível exemplo disso seria Oseias 14.9 (10 em hebraico), se considerado uma aplicação feita pelo editor. Porém, como será demonstrado abaixo, este artigo entende esse versículo como um chamado à reflexão, feito pelo próprio profeta, destinado ao Reino do Sul como audiência pretendida.

Embora este artigo compreenda a etapa da *Finalização* como tarefa editorial, nos moldes descritos acima, tal atividade é mínima. Diferente da tese de Gunkel, este artigo compreende que a maioria do que foi preservado nos textos proféticos canônicos está mais próxima possível dos profetas. Conforme a análise acima de Habacuque 2.2-4, Isaías 30.8 e Jeremias, é possível declarar que os profetas não apenas transmitiram mensagens oralmente, mas também que seus escritos não nasceram distantes de suas proclamações. Os próprios profetas acessaram textos proféticos ou outras porções do Antigo Testamento, os interpretaram e compuseram seus textos a partir do desdobramento dessas interpretações. Como exemplo, Schneider destacou a importância de Oseias, Amós e Miquéias para a mensagem do livro de Jeremias.⁴³ Isso abre a porta para o reconhecimento de que os profetas, além de escritores, também foram intérpretes e teólogos.

4. OS PROFETAS ESCRITORES COMO “TEÓLOGOS”

Segundo Abner Chou, “os profetas não apenas fizeram alusões a versículos, frases ou mesmo palavras de forma específica, mas também às ideias centrais dos textos de tamanho significativo”.⁴⁴ Desse modo, o uso de textos bíblicos anteriores não se faz sem cuidado hermenêutico. Além disso, Chou demonstrou que a interpretação dos profetas gerava desdobramentos teológicos, como se continuassem a mensagem

⁴¹ FREEDMAN, 1987, p. 13.

⁴² TULLY, 2022, p. 138.

⁴³ SCHNEIDER, 1979, p. 71.

⁴⁴ CHOU, Abner. *A hermenêutica dos escritores bíblicos: aprendendo a interpretar as Escrituras com os profetas e apóstolos*. São Paulo: Impacto, 2021, p. 53.

anterior.⁴⁵ Ele utilizou os Profetas Menores como exemplo do desenvolvimento da teologia da aliança davídica:

Amós não abandona o leitor após falar da queda da dinastia de Davi. Ele afirma que as promessas feitas a Davi serão cumpridas e, ao fazê-lo, desenvolve as implicações teológicas de vários textos: ele proclama que Deus plantará Israel na sua Terra (Am 9.15), exatamente como prometido na aliança davídica (2Sm 7.10), e afirma que a nação plantará videiras (Am 9.14), evocando a imagem da Videira e sua associação ao Descanso em Gênesis 9.20, 49.11 e 1Reis 4.25 (cf. 2Sm 7.10) — portanto, Deus restaura Israel aos “dias antigos” (Am 9.11).[...] Amós não apenas reafirma muitas das promessas entrelaçadas na aliança davídica, mas também descreve como um dia elas serão cumpridas em sua plenitude. [...] Oseias se baseia nesse arcabouço. [...] O profeta não apenas repete seus antecessores, como também desenvolve aquilo que disseram; ele acrescenta um detalhe importante à discussão do cumprimento da aliança davídica: nos últimos dias, a nação retornará a “Davi, seu Rei”, o segundo Davi (Os 3.5). O rei que cumpre aliança davídica será o novo Davi.⁴⁶

O ponto defendido por Chou é que os profetas tiveram acesso a textos bíblicos já escritos e, conjuntamente com os oráculos recebidos por revelação e por experiências de proclamação, formaram o que temos em mãos em seus livros. Portanto, os livros proféticos não são apenas repositórios de predições ou narrativas. Os livros proféticos são trabalhos teológicos. A subsequente análise do uso de Êxodo 34.6-7 em Joel e Jonas sustentará essa afirmação.

Como dito acima, a mensagem proclamada pelos profetas clássicos tem um caráter de severo juízo. Longe de serem reformadores, professores ou evangelistas, eles atuaram como oficiais de justiça divinos em suas proclamações orais. Sua principal tarefa era intimar publicamente a nação pactual e apresentar as provas de juízo contra a obstinação do povo. Oseias 6.5 é a certeza de que a palavra profética funcionava como espada, não como cura aos ouvintes. Conforme Gowan, Israel e Judá precisavam morrer.⁴⁷ Como, então, explicar o uso de Êxodo 34.6? A presença de chamadas ao arrependimento e a predição da restauração nacional, conforme o relato dos próprios profetas, não é pertinente aos seus ouvintes, mas aos seus leitores. Isto, pois, embora tenham recebido possibilidades reais de arrependimento por meio da predição de juízo, os ouvintes estavam com o coração endurecido e incapazes de se dobrarem ou voltarem a Yahweh. Portanto, o uso de Êxodo 34.6-7 demonstra uma reflexão teológica dos profetas em relação aos oráculos que receberam sobre o futuro que deveria ser aguardado pelo remanescente.

A primeira menção ao uso de Êxodo 34.6 nos Profetas Menores está em Joel 2.13. Conforme a tabela abaixo, percebe-se que Joel provavelmente cita Jonas, e não Êxodo por conta das mudanças presentes nos textos.⁴⁸ A frase “alguém que se arrepende do mal” (*w^eniḥām ‘al-hārā ‘ā*) não aparece em Êxodo 34.6, mas possui paralelos em Êxodo 32.12,14 e Jeremias 18.8,10. O pronome pessoal hebraico em Jonas 4.2, “tu” (*‘attā*), é substituído por Joel (“ele”, *hū*) para se enquadrar no discurso. Isso também explica a mudança na ordem das palavras. Jonas seguiu a ordem comum da língua hebraica em orações nominais (i.e., Sujeito + Predicado). Joel, por sua vez, deu ênfase na caracterização de Yahweh ao colocar o pronome após os adjetivos (i.e., Predicado + Sujeito).⁴⁹

⁴⁵ CHOU, 2021, p. 75

⁴⁶ CHOU, 2021, p. 83-84.

⁴⁷ CHOU, 2021, p. 83-84.

⁴⁸ A datação dos textos de Jonas e Joel não possui consenso acadêmico. Datas pré-exílicas até o período da dominação helênica têm sido sugeridas para ambos. Porém, o autor deste presente artigo prefere a datação pós-exílica para Joel.

⁴⁹ Sobre ênfase e função de adiantamento de pronomes na ordem das palavras em hebraico, veja MERWE, Christo H. J. van der; NAUDÉ, Jacobus A.; KROEZE, Jan H. **A biblical Hebrew reference grammar**. 2.ed. London Oxford New York New Delhi Sydney: T&T Clark, 2017, p. 497, 509-510.

Tabela 2 – Comparação entre a citação de Jonas 4.2 em Joel 2.13 com Êxodo 34.6

Joel 2.13	Jonas 4.2	Êxodo 34.6
w^eqir 'û l^ebabkem w^e'al-biḡdêkem w^ešûbû 'el-YHWH 'ēlōhêkem kî-ḥannûn w^eraḥûm hû' 'erek 'appayim w^erab-ḥesed w^eniḥām 'al-hārā 'ā	wayyitpallēl 'el-YHWH wayyō 'mar 'onnâ YHWH ḥālô 'zeh ḡbārî 'ad-ḥēyôṭî 'al- 'aḏmāṭî 'al-kēn qiddāmtî librōaḥ tāršîšâ kî yāda 'tî kî 'attâ 'ēl-ḥannûn w^eraḥûm 'erek 'appayim w^erab-ḥesed w^eniḥām 'al-hārā 'ā	wayya 'ābôr YHWH 'al-pānāyw wayyiqrā' YHWH YHWH 'ēl raḥûm w^eḥannûn 'erek 'appayim w^erab-ḥesed we 'ēmet

Em Jonas 4.2, o leitor é alertado do motivo pelo qual o profeta fugiu da presença de Yahweh assim que foi comissionado. O aspecto da misericórdia não estava explícito na mensagem que Deus ordenou a Jonas para que proclamasse em Nínive. Em Jonas 1.2, a missão do profeta é definida nos seguintes termos: “Levanta-te e vai à Nínive, a grande cidade, e prega contra ela (ûq^erā' 'āleyhā), pois sua maldade subiu até minha presença”. Aqui há o caráter ameaçador da missão de Jonas, o qual deveria levar uma mensagem de condenação. Isso mantém o padrão temático do ministério de proclamação oral dos profetas clássicos defendido até aqui.

Devido à recusa do profeta em desempenhar sua função como oficial de justiça divino, foi necessário um segundo chamado. Após ser expelido pelo peixe, Jonas recebeu uma segunda oportunidade de cumprir sua missão (cf. Jn 3.1). Ao chegar em Nínive, Jonas cumpriu o seu papel de oficial de justiça entregando a intimação celestial nos seguintes termos: “Ainda quarenta dias, Nínive será destruída”, (ôd 'arbā 'îm yôm w^enîn^ewê nehpāket, Jn 3.4). A mensagem proclamada por ele não foi motivada por sentimento nacionalista nem por repulsa aos gentios. Essa foi a mensagem dada por Deus conforme Jonas 3.1. Se a comissão do profeta e sua mensagem deixavam claro o caráter ameaçador e punitivo, por que Jonas concluiu que a misericórdia divina estava disponível?

O uso de Êxodo 34.6 em Jonas 4.2 não foi uma citação descuidada, mas revela a exegese do profeta e os desdobramentos teológicos a partir desse trecho da Lei. O texto citado por Jonas está em um contexto de perdão após Israel quase ser destruído (cf. Êx 32.11) por conta de seu coração mau (cf. Êx 32.22). Deus revogou a destruição, perdoou e refez a aliança com Israel por conta das insistentes intercessões de Moisés. Após declarar sua disposição em perdoar e refazer o pacto, o próprio Yahweh proclamou as palavras de Êxodo 34.6-7. Jonas conhecia e entendia esse texto com profundidade. Em seu pensamento, a misericórdia de Deus para com Israel abriu um precedente para o perdão. À luz do cânon completo, Jonas 4.2 parece ecoar a mensagem do Salmo 103, o qual demonstra Deus como um soberano celestial cujo domínio não abrange apenas o terreno de Israel ou Judá (cf. Sl 103.19). A reflexão teológica de Jonas é a seguinte: se Deus perdoou Israel por sua idolatria uma vez, como o Soberano das nações ele pode perdoar Nínive, pois ele é um Deus imutavelmente “misericordioso e compassivo, muito paciente, cheio de amor” (Jn 4.2). Essa

reflexão teológica é exposta pelo próprio Jonas em sua fala com Deus. Por conta da imutabilidade divina, Jonas sabia que a misericórdia de Deus é o que o leva a ser alguém “que se arrepende do mal” (*w^eniḥām ‘al-hārā ‘ā*, Jn 4.2). Essas palavras ecoam Êxodo 32.14, o qual diz: “Yahweh *arrependeu-se do mal* que disse que faria” (*wayyinnāhem YHWH ‘al-hārā ‘ā ‘āšer dibber la ‘āsôt l^e ‘ammô*).

Êxodo 32.14 é citado em Jonas 3.10. O narrador da história está habilmente equiparando os efeitos do tratamento divino, registrados nas Narrativas do Sinai (Êx 32— 34), ao que ocorreu nos tempos de Jonas em Nínive.

Tabela 3 – Comparação entre Jonas 3.10 e Êxodo 32.14

Jonas 3.10	Êxodo 32.14
<i>wayyar ‘hā ‘ēlō-hīm ‘eṭ-ma ‘āšēhem kī-šābū middarkām hārā ‘ā wayyinnāhem hā ‘ēlōhīm ‘al-hārā ‘ā ‘āšer-dibber la ‘āsôt-lāhem w^elō ‘āšā</i>	<i>wayyinnāhem YHWH ‘al-hārā ‘ā ‘āšer dibber la ‘āsôt l^e ‘ammô</i>

Conforme a tabela acima, as diferenças da citação são mínimas. O nome pactual de Deus (*YHWH*) aparece em Jonas apenas nas palavras do profeta⁵⁰ e em circunstâncias em que ele está presente ou é atingido diretamente (com exceção de Jn 1.16).⁵¹ Quando usado pelo rei de Nínive, alguém não israelita, o nome pactual é substituído pela palavra “Deus” (*‘ēlōhīm*) em referência ao Deus de Jonas. Assim, o narrador foi consistente ao substituir o nome pactual por *‘ēlōhīm* (cf. Jn 3.5,8,9,10) a fim de demonstrar que aquele que ouviu o clamor dos ninivitas foi o mesmo que voltou atrás no juízo.

Conforme visto apenas sob a ótica do uso das Narrativas do Sinai em Jonas, é possível afirmar que esse escrito profético foi construído a partir de uma reflexão teológica da imutabilidade de Deus em demonstrar misericórdia e perdão. O caráter e as atitudes divinas, segundo Jonas, não são apenas exclusivos à nação do pacto. Deus possui uma agenda universal.⁵² Assim, Jonas não é apenas uma narrativa que conta o endurecimento do coração de um profeta descontente, mas também uma demonstração de que o perdão divino foi/é disponível às nações.

Partindo para Joel 2.13, o uso de Êxodo 34.6 foi totalmente influenciado por Jonas. A cena construída visa apontar para Jonas 3 e 4. Embora não houve chamada ao arrependimento por parte de Deus ou do profeta em Nínive, a postura da cidade diante na notícia de destruição foi marcada por jejum e clamor nacional (cf. Jn 3.5), uma atitude que deveria ser repetida pela nação pactual diante do chamado ao arrependimento feito pelo próprio Yahweh (cf. Jl 2.12). Essa comoção atingiu todas as classes sociais de Nínive (cf. Jn 3.5), impacto esperado do remanescente (cf. Jl 2.16-17). Um chamado ao arrependimento por parte de um representante da nação foi feito ao povo com a esperança de que Deus mudasse a sorte predita (cp. Jn 3.8-9; Jl 2.13-17).

O contexto de Joel é digno de nota, pois, ao chamar o remanescente ao arrependimento, o profeta acrescentou uma informação que não condiz com Jonas. O final do versículo 17 é uma citação do Salmo 79.10. Este salmo é um clamor pela restauração pós-exílica, contexto que se enquadra com o restante do capítulo 2 de Joel. Isso indica que o profeta esperava que o clamor do remanescente redundasse na mesma atitude divina que ocorreu em Nínive. Assim como Êxodo 34.6 é interpretado como um precedente de misericórdia por Jonas, o livramento em Nínive é visto como um padrão divino de perdoar

⁵⁰ Jn 1.9; 2.3,7,8,10; 4.2,3.

⁵¹ Jn 1.1,3,4,10; 2.1; 3.1,3.

⁵² Allen demonstra com precisão que a palavra *hesed* normalmente é utilizada em um contexto pactual. Porém, “O narrador ironicamente faz Jonas acreditar que a preocupação de Yahweh é universal. É provável que essa interpretação já estivesse ganhando espaço entre os contemporâneos do autor, à luz do Salmo 145.9.” (ALLEN, Leslie C. *The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 230.)

e preservar aqueles que se arrependem.

Uma diferença na interpretação de Êxodo 34.6 entre Jonas e Joel precisa ser avaliada. Ao leitor de Jonas é claro que a chamada ao arrependimento não surgiu da parte de Deus ou de seu profeta. O clamor e o jejum foram feitos por vontade própria do povo e por ordem de seu líder, mediante a crença na ameaça de uma divindade estrangeira. Nas Narrativas do Sinai, não há chamada ao arrependimento feita por Deus ao povo de Israel. Isso aproxima Jonas de Êxodo como o primeiro intérprete. Ao avaliar Joel, é possível perceber que a lente hermenêutica usada para ler essa porção da Lei foi a do escrito de Jonas. À semelhança do rei de Nínive, Joel colocou-se no papel de chamar a nação ao arrependimento (cf. Jl 2.13ss). Isso não é claro na postura de Moisés nas narrativas do Sinai. Logo, a postura de Joel é influenciada pelo conhecimento da história do destino de Nínive nos tempos de Jonas. Portanto, é correto afirmar que Jonas foi diretamente a Êxodo 34.6, ao passo que Joel tomou as conclusões teológicas deste primeiro intérprete para de aplicar a mesma mensagem ao remanescente do povo actual. A citação do Salmo 79 reforça a ideia de que Joel possui conteúdo bíblico escrito em sua mente ao redigir seu escrito.

5. O USO, INTERPRETAÇÃO E APLICAÇÃO DE TEXTOS CANÔNICOS NOS LIVROS PROFÉTICOS

O uso de Êxodo 34.6-7 em Jonas e Joel levanta uma questão: uma vez que usam teologicamente porções do texto canônico disponíveis em seu tempo, não seriam eles meros professores da Torá? Para responder essa questão duas observações são necessárias. Em primeiro lugar, os profetas não eram apenas intérpretes de textos, mas, como demonstrado acima, eram diretamente comissionados e recebiam revelação especial de Yahweh para sua proclamação. Desse modo, a reflexão teológica possui espaço nos escritos, o que leva à segunda observação: como argumentado acima, o propósito da proclamação oral e do texto eram diferentes. Assim, o exercício teológico dos profetas presente no texto pode ser compreendido conforme Chou asseverou:

Certamente os profetas precisaram receber novas revelações para que pudessem desenvolver os conceitos teológicos dos textos anteriores, já que a nova revelação traz mais informações e detalhes sobre as implicações da revelação anterior — essa atividade é parte do ministério dos profetas enquanto autores das Escrituras.⁵³

Em outro lugar, também disse:

Os profetas não foram apenas bons exegetas com boa compreensão do sentido dos textos, foram também bons teólogos que entenderam o significado dos textos. Eles compreenderam que havia uma variedade de implicações no texto e, sob direção do Espírito, aprimoraram determinadas verdades teológicas e as expandiram [...] Assim, desenvolveram profundas verdades teológicas, preparando o caminho para que outros profetas pudessem expandir esses conceitos.⁵⁴

Conforme dito anteriormente, a mensagem de proclamação oral destinada aos contemporâneos dos profetas apresentava um tom severo de anúncio de juízo irreversível. Desse modo, a função da fala profética era a de advertir o povo. A escrita profética, porém, possui uma audiência no futuro: o remanescente do juízo. Isso implica que a escrita profética possui um objetivo diferente ao da fala, a saber, a instrução do remanescente e seu chamado ao arrependimento (cf. Zc 1.2-6).

Oseias exemplifica bem esse fato. Embora o período descrito para o ministério de proclamação profética no sobrescrito indique uma data pré-exílica (cf. Os 1.1), o conteúdo do livro demonstra três questões pertinentes ao assunto deste artigo: (1) Israel era incapaz de arrepender-se, (2) Deus está disposto a restaurá-los apenas depois do juízo, o qual era irreversível e (3) o texto profético possuía uma audiência pretendida diferente da fala.

O relacionamento conjugal do profeta ilustra o relacionamento entre Yahweh e o seu povo. Assim,

⁵³ CHOU, 2021. p. 101.

⁵⁴ CHOU, 2021. p. 99.

o desenvolvimento da história de Israel é contado pelos desdobramentos do casamento de Oseias e do nascimento de seus filhos. O capítulo 1 é o estabelecimento da situação familiar do profeta como um reflexo da situação de Israel, o Reino do Norte, em relação a seu Deus. Assim como Gômer, Israel adulterou desviando-se para a idolatria (Os 1.1-3a). A infidelidade deu à luz ao juízo divino, que é explicado a partir dos nomes dos filhos decorrentes da prostituição (Os 1.3b-9). O nome da segunda filha de Oseias, *lō' ruhāmā* (lit. “não terei compaixão”), tem um efeito retórico importante. Em sua autorrevelação em Êxodo 34.6, Yahweh disse ser um *'ēl raḥûm* (“Deus compassivo”). Portanto, ao escolher o nome da filha do profeta como sinal de qual seria a sua atitude para com a nação pactual, Yahweh demonstrou que a compaixão em relação ao juízo anunciado não estaria disponível àqueles israelitas por algum período (cf. Os 1.6). Após esse período, uma restauração ocorreria a partir de um contexto de exílio (cf. Os 1.10-2.1 [2.1-2 em hebraico]).

Oseias 2.4-15 é a declaração do pecado de Israel bem como a certeza de seu juízo. Sua insensibilidade o incapacitaria de arrepender-se verdadeiramente antes de sofrer as consequências da punição divina. Após essa punição, Yahweh garantiu uma restauração que seria consumada no futuro (Os 2.18-25), algo que foi confirmado visivelmente ao povo com a restauração do casamento de Oseias (Os 3.1-5).

Oseias 4–14 demonstra que Israel não se arrependeu mesmo diante da denúncia de seus pecados e da clara ameaça de juízo. Como Oseias foi escrito primariamente para testemunho ao Reino do Sul, passava a mensagem de que o juízo executado contra o Reino do Norte, por meio da Assíria, ocorreu por conta da dureza do coração (cf. Os 5.4-5; 7.10) em se voltar arrependido diante de Yahweh. Apenas arrependimentos superficiais ou com motivações interesseiras ocorreram (cf. Os 6.1-3), conforme já ilustrado em Oseias 2.9-10. Oseias 14.1-8 (14.2-9 em hebraico) demonstra que Israel teve a oportunidade de aderir ao arrependimento verdadeiro. O versículo 9 (v. 10 em hebraico) aplica essa chamada ao arrependimento também ao leitor do Sul, que teve sua queda em pecado exposta e comparada aos pecados de Israel (cf. Os 5.1-15; 6.4; 8.14; 11.12).

A abordagem de James Nogalski a Oseias 14.7 (14.8 em hebraico) é digna de nota. Embora o texto faça parte de um discurso dirigido a Israel, ele não é o sujeito dos verbos. Os verbos imperfeitos estão no plural⁵⁵ e se referem aos “que a habitam em sua sombra”.⁵⁶ De acordo com o contexto, a sombra não é a de Yahweh, mas a de Israel. Isso implica que Oseias 14.7 seja considerado uma afirmação parentética.⁵⁷ Portanto, segundo Nogalski, essas coisas sinalizam que o retorno dos habitantes era um tema que apontava para uma esperança pós-exílica.⁵⁸ Isso reforça a ideia de que a audiência do escrito é futura e distinta daquela pretendida para a fala profética.

Em resumo, o exemplo do escrito de Oseias confirma as 3 afirmações feitas anteriormente. Israel estava endurecido em seu pecado o que o incapacitou de voltar-se a Yahweh em arrependimento genuíno e duradouro. Porém, uma restauração era planejada por Deus para o período após o juízo, que seria irreversível. Embora o profeta tenha falado à nação do Reino do Norte, a mensagem é escrita e claramente adaptada e destinada ao Reino do Sul, Judá. No livro, Judá também teve seu pecado exposto e recebeu advertências de um futuro juízo. Portanto, as chamadas ao arrependimento e as promessas de restauração conforme o texto do profeta demonstram uma esperança futura e pós-exílica. O padrão apresentado acima é, também, verificável em Isaías, Jeremias e Ezequiel.

6. O RECONHECIMENTO NEOTESTAMENTÁRIO DO LABOR TEOLÓGICOS DOS PROFETAS

A investigação acima demonstrou que os escritos proféticos são registros de reflexão teológica sobre

⁵⁵ *yāšubû*, *y'hayyû* e *w'yiṣ'ḥû*.

⁵⁶ *yōš'ḥē b'sillô*.

⁵⁷ NOGALSKI, James. *Literary Precursors to the Book of the Twelve*. Berlin: De Gruyter, 1993, p. 67–68.

⁵⁸ NOGALSKI, 1993, p. 68.

as revelações recebidas e as circunstâncias presentes e futuras do povo de Deus. Portanto, é importante observar que esse tipo de visão sobre os textos produzidos pelos profetas não é recente. Ela remonta ao período apostólico.

O uso dos escritos proféticos no Novo Testamento revela uma leitura teológica que, conforme as palavras de Chou, expandem os conceitos anteriormente registrados. Um exemplo disso é o uso de Joel 2 por Pedro (cf. At 2.14ss). O uso de Joel 2 em Atos 2 demonstra de que os apóstolos enxergavam o texto dos profetas como trabalhos teológicos que apontavam para o destino das futuras gerações. Essa afirmação é comprovada por 1Pedro 1.10-12.

Em primeiro lugar, Pedro descreve a tarefa profética não apenas como repetição das palavras de Deus. Antes, os profetas buscaram e investigaram para compreender o que receberam por revelação.⁵⁹ O uso dos verbos gregos *ekzēteō* (“pesquisar”, “investigar”) e *exeraunaō* (“examinar com diligência”) juntos parece constituir uma *hendíade* que visa enfatizar a persistência e o critério empregado nessa busca.⁶⁰ Isso reforça o que tem sido afirmado até aqui: os escritos proféticos não são apenas coletâneas de oráculos ou narrativas, mas também trabalhos teológicos.

Pedro declarou que o cumprimento total do que foi profetizado não se enquadrava no tempo do próprio profeta. Foi por causa disso que eles buscaram e investigaram. No versículo 12, Pedro deixou claro que os profetas veterotestamentários tinham consciência de que os frutos finais de seus ministérios — os escritos — não eram destinados a eles nem a seus contemporâneos, mas a leitores futuros, que, em 1Pedro, se referem aos cristãos.⁶¹ Essa explicação da consciência profética é aplicada pelo apóstolo na interpretação de seus escritos. Poucos versículos depois (1Pe 1.22-25) ele aplicou a mensagem de Isaías 40.6-9 a seus leitores e contemporâneos.

Portanto, o ofício profético começa com o recebimento e a proclamação de um oráculo divino de modo oral, que poderia ter um texto anterior como base. Essa proclamação é seguida pela tarefa de redação final do escrito profético, que supera a função de coletar oráculos e narrativas, antes, constitui-se em um trabalho teológico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise deste artigo demonstrou que, além de prever o futuro ou ensinar a Lei, os Profetas Escritores atuaram como proclamadores orais do juízo divino e como escritores de teologia. Essas duas tarefas foram destinadas a audiências distintas. Enquanto a proclamação de oráculos de juízo era destinada aos ouvintes contemporâneos dos profetas, os textos com chamadas ao arrependimento e desdobramentos teológicos foram destinados a gerações futuras. Como apresentado, esse padrão é reconhecido no Novo Testamento por meio do uso de textos proféticos e da explicação de Pedro em sua primeira epístola.

A presente pesquisa demonstrou, a partir da análise exegética, que textos como Habacuque 2.2, Isaías 30.8 e o livro de Jeremias defendem a tese de que textos proféticos não surgiram distantes da proclamação oral ou dos tempos do próprio profeta. A análise intertextual fornecida acrescenta ao conceito da tarefa profética a atividade de interpretação da Escritura, o que explica o uso ou aplicação da Torá e de outras porções do Antigo Testamento nos textos proféticos.

Este artigo apresentou que a etapa da *Finalização* incluía algum nível de atividade editorial. Essa, porém, foi mínima e não comprometeu o propósito da mensagem do profeta. A prova disso é que a autoria dos textos é reconhecida no Novo Testamento como pertencente ao profeta que deu nome ao livro. Entretanto, reconhece-se a necessidade de aprofundar pesquisas referentes a esse estágio da escrituração dos textos proféticos. Duas propostas de pesquisas podem ser sugeridas: (1) um estudo comparativo entre

⁵⁹ Sobre o desdobramento desse empenho em pesquisa e estudo dos profetas, MURRAY, David, *Bright Shadows* (2): *Preaching Christ from the Old Testament*, *Puritan Reformed Journal*, v. 1, n. 2, 2009, p. 5–11.

⁶⁰ ACHTEMEIER, Paul J. *1 Peter: a commentary on First Peter*. Minneapolis: Fortress, 1996, p. 108.

⁶¹ KEENER, Craig S. *1 Peter: a commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2021, p. 87-90.

testemunhas textuais de Jeremias a fim de compreender melhor esse estágio no processo de escrituração bíblica e (2) pesquisas a partir da crítica redacional e crítica da forma que poderiam contribuir para uma maior compreensão de conteúdo que poderia ser considerado como vindo do próprio profeta ou de um editor posterior.

Em suma, os profetas escritores devem ser reconhecidos não apenas como proclamadores orais, mas também como escritores de teologia. Suas proclamações orais foram úteis para preparar o povo pactual de Deus para um momento de crise. Seus textos instruíram o remanescente pós-exílico, fundamentaram a teologia neotestamentária e continuam sendo fonte de edificação e despertamento para a igreja cristã hoje.

REFERÊNCIAS

ACHTEMEIER, Paul J. **1 Peter**: a commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress Press, 1996. (Hermeneia-a critical and historical commentary on the Bible).

ALLEN, Leslie C. **Jeremiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/3239342/jeremiah-a-commentary>>. Acesso em: 7 out. 2024.

ALLEN, Leslie C. **The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah**. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

BAKER, David W.; ARNOLD, Bill T. **Faces do Antigo Testamento**: um exame das pesquisas mais recentes. Tradução de Lena Aranha. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

BEN ZVI, Ehud. **Two Sides of a Coin**: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve / the Twelve Prophetic Books. 1st ed. Piscataway: Gorgias, 2009. (Analecta Gorgiana Series).

BÍBLIA. Antigo Testamento. Hebraico. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio 5. emendata. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

CHOU, Abner. **A hermenêutica dos escritores bíblicos**: aprendendo a interpretar as Escrituras com os profetas e apóstolos. São Paulo: Impacto, 2021.

CLEMENTS, Ronald E. **Jeremiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/3239408/jeremiah-interpretation-a-bible-commentary-for-teaching-and-preaching>>. Acesso em: 7 out. 2024.

FLOYD, Michael H. Prophecy and Writing in Habakkuk 2,1-5. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 105, n. 3, p. 462–481, 1993.

GOWAN, Donald E. **Theology of the prophetic books**: the death and resurrection of Israel. First edition. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

GREENSPOON, David. The Prophet as Watcher. **Jewish Bible Quarterly**, v. 27, n. 1, p. 29–35, 1999.

HARING, James W. He will certainly not hesitate, wait for him!: Evidence for an unrecognized oath in Habakkuk 2, 3b, and its implications for interpreting Habakkuk 2, 2–4. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 126, n. 3, p. 372–382, 2014.

HOLLADAY, William Lee. **Jeremiah**: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Philadelphia: Fortress press, 1986. (Hermeneia).

HOUSE, Paul R. **The Unity of the Twelve**. Sheffield: Almond, 1990. (Journal for the study of the Old Testament, 97).

KEENER, Craig S. **1 Peter**: a commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2021.

MATTHEWS, Victor Harold. **The Hebrew prophets and their social world**: an introduction. 2nd ed. Grand

Rapids, MI: Baker Academic, 2012. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/2050958/the-hebrew-prophets-and-their-social-world-an-introduction-pdf>>.

MERWE, Christo H. J. van der; NAUDÉ, Jacobus A.; KROEZE, Jan H. **A biblical Hebrew reference grammar**. Second edition. London Oxford New York New Delhi Sydney: T&T Clark, 2017.

MURRAY, David. Bright Shadows (2): Preaching Christ from the Old Testament. **Puritan Reformed Journal**, v. 1, n. 2, 2009.

NISSINEN, Martti. **Ancient prophecy**: Near Eastern, Biblical, and Greek perspectives. Oxford: Oxford University Press, 2017.

NOGALSKI, James. **Literary Precursors to the Book of the Twelve**. Berlin: De Gruyter, 1993. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 217).

NOGALSKI, James D. **Introdução aos Profetas Hebreus**: Compreendendo a profundidade intelectual e espiritual da tradição profética do Antigo Testamento. Trad. Wilson Almeida. São Paulo: Hagnos, 2024.

NOGALSKI, James; SWEENEY, Marvin A. (Orgs.). **Reading and hearing the book of the Twelve**: James D. Nogalski and Marvin A. Sweeney, editors. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. (SBL symposium series, no. 15).

SCHNEIDER, Dale Allan. **The unity of the Book of the Twelve**. Ann Arbor: Yale University, 1979.

TULLY, Eric J. **Reading the Prophets as Christian Scripture**. Grand Rapids: Baker Academic, 2022. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2799116/reading-the-prophets-as-christian-scripture-reading-christian-scripture-a-literary-canonical-and-theological-introduction?queryID=910230a2c216e94a3d5b665638d57528&index=prod_BOOKS&gridPosition=15&searchType=title>. Acesso em: 19 ago. 2024.

VASHOLZ, Robert I. **The Old Testament Canon in the Old Testament Church**: The Internal Rationale for Old Testament Canonicity. Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990. (Ancient Near Eastern texts and studies). Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=8I5-AAAAMAAJ>>.

VOS, Geerhardus. **Teologia Bíblica**: Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael P. **Introdução à sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WALTON, John H. **The Lost World of the Prophets**: Old Testament Prophecy and Apocalyptic Literature in Ancient Context. Downers Grove: IVP Academic, 2024. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/4188396/the-lost-world-of-the-prophets-old-testament-prophecy-and-apocalyptic-literature-in-ancient-context>>. Acesso em: 25 abr. 2025.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

O REINO DE DEUS E A EDUCAÇÃO SEGUNDO COMENIUS

The Kingdom of God and Education According to Comenius

Me. Evandro Roque Rojahn¹

RESUMO

Embora a sociedade evolua ao longo da história e se desenvolva cada vez mais em praticamente todas as áreas, algumas obras e autores permanecem sendo um marco de algum tipo de revolução, seja intelectual, cultural, social, política, filosófica etc., Comenius é indubitavelmente um desses casos. Comenius é produto do seu tempo e profeta de tempos vindouros. Nele podemos perceber a transição da Idade Média para a Idade Moderna, do feudalismo para o capitalismo. Nele podemos perceber uma revolução pedagógica. Aqui empregamos a Hermenêutica como método e, além das obras brasileiras (Covello, Gasparin, Kulesza, Cauly etc.), analisamos a Metafísica de Aristóteles e a Didática Magna de Comenius. Neste breve artigo o leitor encontrará a leitura e apropriação feita por Comenius dos conceitos de potência e ato tirados da Metafísica de Aristóteles, indicando, com isso, que a formação educacional é parte do ser humano, é o caminho que o conduz à realização, é o meio-termo que interliga a potência ao ato.

Palavras-chave: Potência e Ato. Educação. Pedagogia. Desenvolvimento.

ABSTRACT

Although society evolves throughout history and develops more and more in practically all areas, some works and authors remain the mark of some kind of revolution, whether intellectual, cultural, social, political, philosophical, etc., Comenius is undoubtedly one of those cases. Comenius is a product of his time and a prophet of times to come. In it we can see the transition from the Middle Ages to the Modern Age, from feudalism to capitalism. In it we can see a pedagogical revolution.

¹ Licenciado em Arte, Letras e Filosofia; Graduado, Pós-graduado e Mestre em Teologia; Doutorando em Educação pela PUC-PR. E-mail: teologiaevandro@gmail.com

Here we use Hermeneutics as a method and, in addition to Brazilian works (Covello, Gasparin, Kulesza, Cauly, etc.), we analyze Aristotle's *Metaphysics* and Comenius' *Didactic Magna*. In this brief article, the reader will find Comenius' reading and appropriation of the concepts of potency and act taken from Aristotle's *Metaphysics*, thus indicating that educational training is part of the human being, it is the path that leads to realization, it is the middle ground that connects power to act.

Keywords: Power and Act. Education. Pedagogy. Development.

INTRODUÇÃO

A história nos tem apresentado com grandes pensadores e grandes ideias. Esses pensadores representam o seu tempo e as características predominantes de sua época. Comenius é um desses casos. Contudo, ele vai além do seu tempo representando um período específico, um tempo de transição e o ultrapassando. Nosso autor nasceu em 28 de março de 1592 e faleceu em 15 de novembro de 1670. Ele viveu em um momento de convulsões sociais diversas. A época de Comenius é a época da Reforma e, podemos dizer, da Contrarreforma que como processo, se estendeu para além do período de 1545-1565, da passagem do feudalismo para o capitalismo, da essência para a existência, da Idade Média para a Modernidade. Apesar de todas as tensões da época, Comenius conseguiu preservar o amor pela educação e pelo seu projeto de reforma universal. Nem as guerras, perseguições, exílios e perdas familiares puderam fazê-lo desistir.

No primeiro capítulo falaremos muito brevemente do método hermenêutico o qual parece ser o melhor caminho para estudarmos Comenius dentro do seu tempo e do seu contexto especificamente. Procuraremos descrever Comenius dentro do seu contexto, cultural, social, econômico, religioso, a fim de que o leitor se permita adentrar a época e as circunstâncias mais relevantes que afetaram e influenciaram diretamente a vida e a obra de Comenius. As informações apresentadas no primeiro capítulo são breves e sucintas, sendo que, as obras citadas são devidamente referenciadas nas notas de rodapé, nas quais o leitor mesmo pode acessar as fontes e assim, apropriar-se das informações que, segundo seu juízo, aprovar como relevantes.

No segundo capítulo procuraremos apresentar as informações mais relevantes (para este artigo) sobre sua vida e obra a fim de que o leitor possa, ainda que de modo sucinto, construir uma imagem dos aspectos principais do desenvolvimento físico e literário de Comenius. Ainda bem que dispomos de obras completíssimas sobre sua vida e sua obra traduzidas para o português. Assim, o leitor mesmo, caso queira, poderá conferir mais a fundo as informações que aqui dispomos, diretamente nas obras dos nossos renomados autores.

No terceiro (e último) capítulo, apresentaremos a concepção da Educação, da pedagogia e sua relação com o Reino de Deus na perspectiva de Comenius. Comenius não tratará especificamente de definir ou conceituar o Reino de Deus, mesmo assim é possível inferir sua perspectiva a partir de sua noção da necessidade da educação para salvar o gênero humano e restabelecer o paraíso perdido.

1. O CONTEXTO DE COMENIUS

Conhecer o contexto no qual um pensador está inserido² é de suma importância para a compreensão da estrutura do seu pensamento, pois as obras do pensador constituem fruto do seu tempo,³ e isso significa que sua vida e obra são diretamente afetados pelo contexto, mas como mostraremos vão além do século

² LOPES, Edson Pereira. *O conceito de teologia e pedagogia na Didática Magna de Comenius*. São Paulo: Mackenzie, 2003, p. 31.

³ COVELLO, Sérgio Carlos. *Comenius: a construção de pedagogia*. 3.ed. São Paulo: Comenius, 1999, p. 11.

XVII e alcançarão a modernidade. Diante disso, recorremos a Friedrich Schleiermacher⁴ (filósofo⁵ e teólogo⁶ alemão)⁷ e a Hermenêutica⁸ como arte e técnica da interpretação parece ser o caminho mais adequado para compreender o contexto e as obras de Comenius. Schleiermacher deslocou a hermenêutica do domínio científico, estabelecendo-a no domínio filosófico e definindo-a como uma reconstrução histórica dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito.⁹

Comenius surge e se desenvolve como pensador em uma época de convulsões e reformas/contrarreformas sociais, políticas, religiosas. Comenius está situado geograficamente e temporalmente na Europa pré-industrial, na transição do feudalismo para as primeiras formas de capitalismo.¹⁰ A velha sociedade estava mesclada a nova que estava em ascensão. Trata-se de um momento de “emancipação” que teria seu ponto elevado no “século das luzes” (XVIII), pois o homem medieval situava-se como alguém totalmente dependente de Deus. Contudo, o novo homem moderno deposita mais confiança em si mesmo, nas suas potencialidades. Comenius não se situa nem na Idade Média, nem na Idade Moderna, daí trazer feições de uma e de outra.¹¹

Comenius era membro da unidade dos Irmãos Morávios. Estes, bem como a igreja protestante em toda a Boêmia, eram depositários da tradição hussita e, além do seu papel religioso, gozavam de grande capacidade política. A época de Comenius ainda respirava a reforma protestante, tradicionalmente aceita como data inicial 1517, tendo como principal mediador Martinho Lutero. A reforma protestante desestabilizou o estado no qual a Europa se encontrava e gerou um turbilhão de revoltas e perseguições insanas baseadas no ódio e na intolerância. A Unidade dos Irmãos Morávios, ou *Unitas Fratrum*, já nutria uma tradição reformista antes mesmo de Lutero afixar nas portas da igreja de Wittenberg as noventa e cinco teses. Portanto, a perseguição aos protestantes começou bem mais cedo na Boêmia.

Quando estas perseguições aos protestantes afetaram a Unidade,¹² Comenius começou sua longa jornada de exílio principalmente na Polônia e Holanda, exílios nos quais passou a maior parte da sua vida adulta.¹³ A Guerra dos Trinta Anos foi duramente desfavorável para os cristãos protestantes, principalmente na Boêmia.¹⁴ O imperador católico Fernando I reprimiu o protestantismo e as escolas da Áustria, Boêmia e Morávia¹⁵ foram entregues à direção dos jesuítas em uma campanha de recatolização.¹⁶ Comenius viajou para a Inglaterra, porém a Guerra Civil inglesa acabou com os planos de um possível colégio pansófico ali.

Comenius viveu na época de transição de classes e organização social no começo da formação da burguesia. A antiga estrutura de economia feudal estava findando e a nova economia capitalista surgia dando seus primeiros passos na formação de uma nova estrutura social. A nova sociedade que se delineava apresentava mais confiança em si e na sua capacidade de compreender a realidade e transformá-la ao passo que valorizava o homem e sua individualidade. Esta nova sociedade confiava em si e na ciência a tal ponto

⁴ Friedrich Danill Ernst Schleiermacher nasceu na Breslau, em 1768. Criou o conceito romântico de religião como sentimento de dependência radical em relação à Totalidade e fundou as premissas da nova hermenêutica.

⁵ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulus, 1991, p. 31.

⁶ MACKINTOSH, Hugh R. **Teologia Moderna**: de Schleiermacher a Bultmann. Tradução de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Fonte Editorial, 2018, p. 42.

⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a Religião**. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: 2019.

⁸ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braidá. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 15.

⁹ SCHLEIERMACHER, 2003, p. 16.

¹⁰ GASPARIN, João Luiz. **Comênio ou da arte de ensinar tudo a todos**. Campinas: Papirus, 1994, p. 33.

¹¹ GASPARIN, 1994, p. 32.

¹² Unidade dos Irmãos Morávios, doravante Unidade.

¹³ GONZÁLEZ, Justo. **Dicionário ilustrado dos intérpretes da fé**. Tradução de Reginaldo Gomes de Araújo. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 186.

¹⁴ É uma denominação genérica para uma sucessão de guerras que ocorreram em diversas partes da Europa. A Guerra dos Trinta Anos ocorreu de 1618 a 1648.

¹⁵ NARODOWSKI, Mariano. **Comenius e a educação**. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 18.

¹⁶ A igreja católica empreendeu diversas frentes de contrarreforma a fim de reconduzir os protestantes e o povo em geral à si.

de acreditar que o progresso¹⁷ seria uma forma de construir o paraíso¹⁸ (Reino de Deus)¹⁹ na terra.²⁰

A nova sociedade em formação, que na época dava os seus primeiros passos, nutria o anseio pelas reformas; reforma na religião, na ciência, na educação, na política, na filosofia, na economia, na sociedade em si, enfim, uma reforma de todas as coisas humanas. E tais reformas não eram vistas apenas com alcance local, o propósito era uma reforma universal das coisas humanas. Muitas obras da época refletem o interesse no universal, no todo, em todas as coisas, totalmente.²¹ A própria Unidade alimentava o desejo constante de reformar a humanidade por meio da educação. A princípio, Comenius produziu para o povo checo, contudo, seus exílios, perseguições e guerras o levaram a buscar a reforma da humanidade como um todo por meio da educação.²²

2. VIDA E OBRA DE COMENIUS

Comenius foi um grande educador e pastor tcheco. Devido à perseguição aos protestantes e as guerras por toda a Europa, viveu a maior parte de sua vida adulta no exílio. Foi membro importante da “*Unitas Fratrum*.”²³ Foi ordenado ao ministério da igreja em 1616, depois de estudar nas universidades reformadas de Herborn e Heidelberg. A experiência educativa de Comenius foi tão severa, especialmente para uma criança órfã, que em sua vida profissional procurou instituir reformas na pedagogia. Um destas consistia em eliminar a coerção do processo educativo e promover o uso dos sentidos e o desenvolvimento educacional por etapas conforme a condição intelectual da criança. Sua experiência de guerras e perseguições o levou a estimular a unidade e a tolerância cristãs. Mesmo nos mais obscuros momentos da sua vida, Comenius estava voltado às produções de suas obras. Ao todo, escreveu mais de 150 livros, muitos manuscritos e um grande dicionário tcheco e latim que foram destruídos no fogo em 1621.

Embora o termo tenha sido consolidado somente no século XX, o Renascimento constitui uma época que viu surgir uma nova cultura, oposta a medieval. É a síntese do novo espírito que criou na Itália com a própria Antiguidade, este mesmo espírito representa o rompimento com o espírito medieval e a inauguração da era moderna.²⁴ O Renascimento não significa necessariamente a renascença da civilidade contra a incivilidade, da cultura contra a incultura e a barbárie, do saber contra a ignorância: ela é muito mais o nascimento de outra civilização, de outra cultura, de outro saber.²⁵ É exatamente esse novo espírito²⁶ e nova cultura que estimulam a obra de Comenius. Segundo nosso autor, esse novo espírito e essa nova cultura poderão ser plenamente alcançados pelo emprego da reforma na educação.

Do ponto de vista da unidade da fé, a Idade Média termina com Lutero, iniciando-se com ele a importante fase do mundo moderno.²⁷ Do ponto de vista histórico, o papel de Lutero é da maior importância, pois com sua Reforma religiosa logo se entrelaçaram elementos sociais e políticos que

¹⁷ Comenius acreditava que o Paraíso perdido poderia ser restaurado por meio da reforma da humanidade, portanto, a educação seria o meio de reformar as coisas humanas e restaurar o homem ao Paraíso. Para Comenius, a educação é capaz de salvar o gênero humano (COMENIUS. *Didática Magna*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 26).

¹⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil; tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002, 297.

¹⁹ MALMESBURY, Thomas Hobbes de. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2015, 362.

²⁰ DESCARTES, René. *Discurso do Método*: coleção pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973, p. 71.

²¹ Giordano Bruno (1548-1600) - Do Infinito, do Universo e dos Mundos, Thomas Hobbes (1588-1679) – *Leviatã*; John Locke (1632-1704) – Ensaio sobre o entendimento humano etc.

²² A *Didática Magna* é a versão em latim melhorada da *Didática Checa* e indica seu interesse em reformar o gênero humano, contudo, o seu “todo” é limitado. Tal característica foi reelaborada na *Pampédia*, a *Educação Universal*, na qual defende a educação de todos, em tudo e totalmente.

²³ Unidade dos Irmãos Morávios.

²⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*: do Humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990, p. 25.

²⁵ REALE; ANTISERI, 1990, p. 26.

²⁶ LOPES, Edson Pereira. *A inter-relação da teologia com a pedagogia no pensamento de Comenius*. São Paulo: Mackenzie, 2006, p. 35.

²⁷ REALE; ANTISERI, 1990, p. 103.

mudaram a fisionomia da Europa. A Reforma Protestante pode ser vista como um dos resultados do grande movimento espiritual constituído pelo desejo de renovação religiosa, anseio de renascimento para uma nova vida e a necessidade de regeneração que constituem as próprias raízes do Renascimento. O ideal reformado influenciou grandemente o pensamento de Comenius na busca de reformar a totalidade das coisas humanas por meio da educação. Portanto, o mesmo sentimento da Reforma Protestante preenche Comenius em seu ideal reformista do gênero humano.

As correntes da pedagogia utopista conjugam o modelo do homem perfeito e harmônico, característico da pedagogia renascentista, com a projeção de uma sociedade ideal e justa, de maneira que a pedagogia se insere nessas construções como um componente teórico e prático indispensável. Na *Didática Magna*, Comenius também desenvolve o seu pensamento de uma utopia da educação,²⁸ isto é, uma sociedade ideal nesta terra, salva por meio da educação. A educação da juventude passa a ser o meio mais seguro de implantar o paraíso na terra.²⁹ Tommaso Campanella (1568-1639)³⁰ e sua obra *Cidade do Sol*; Francis Bacon (1561-1626)³¹ e sua obra *Nova Atlântida*; Johann Valentin Andreae (1586-1654) e sua obra *Cristianópolis*; esses são alguns dos utopistas³² que influenciaram o pensamento de Comenius na busca por uma reforma do gênero humano por meio da educação.

Todo o pensamento pedagógico de Comenius é derivado de sua perspectiva teológica e filosófica. Assim, a teologia aliada à filosofia aristotélica é a base de sua pedagogia. Ele próprio não se considerava fundamentalmente um pedagogo, mas antes, um teólogo por vocação. Tudo aquilo que escreveu sobre pedagogia, o fizera como teólogo que bebera na fonte da filosofia clássica grega.³³ Sua religião e teologia são derivadas do contato com a Unidade. A reforma da educação apresentada na *Didática Magna* tem como objetivo primário o fortalecimento da fé cristã. Somente na Pampédia o todo relativo torna-se o todo absoluto, isto é, o todo na *Didática Magna* diz respeito aos cristãos apenas, na Pampédia, contudo, a educação torna-se o meio de reformar toda a humanidade. A própria *Didática*³⁴ apresenta um capítulo todo voltado especificamente ao ensino da religião.³⁵

João Amós Comenius (Jan Amos Seges Komensky)³⁶ nasceu em Nivnice,³⁷ Morávia³⁸, em 28 de março de 1592.³⁹ As atividades de Comenius no período entre o nascimento e seus 10 anos de idade é desconhecido. Embora o nascimento em Nivnice seja alvo de questionamentos, havia um costume de enviar os órfãos à sua cidade natal para que fossem atendidos pelos órgãos administrativos. Isso aconteceu com Comenius quando perdeu os pais⁴⁰ em 1605 e foi enviado aos cuidados dos Irmãos Morávios em Nivnice.⁴¹

Comenius era filho de Martinho e Ana, ambos adeptos da Unidade. Martinho, pai de Comenius, era moleiro.⁴² Os moinhos eram locais de encontro e conversações. Em uma época de convulsões e perseguições, este local era um dos mais adequados para se ter contato com diversas pessoas e falar sobre

²⁸ BERTHOUD, Jean-Marc. **João Amós Comênio e a origem da ideologia pedagógica**: o inspirador das reformas escolares modernas. Tradução de Samara Geske. Brasília: Monergismo, 2017, p. 14.

²⁹ COMENIUS. **Didática Magna**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 26.

³⁰ LOPES, 2006, p. 40.

³¹ GONZÁLEZ, 2008, p. 73.

³² KULESZA, Wojciech A. **Comenius**: a persistência da utopia em educação. Campinas: Unicamp, 1992, p. 88.

³³ CAULY, Olivier. **Comenius, o pai da pedagogia moderna**. Tradução de Maria João Batalha Reis. São Paulo: Instituto Piaget, 1995, p. 10.

³⁴ *Didática Magna*, doravante será citada apenas como *Didática*.

³⁵ COMENIUS, 2001, 271.

³⁶ COVELLO, 1999, p. 15.

³⁷ Há discussões sobre o local de nascimento de Comenius.

³⁸ Atual República Tcheca.

³⁹ SANTOS, Maria de Lourdes Teixeira. **Vida e obra de Comenius**. São Paulo: Academia Cristã de Letras, 1974, p. 3.

⁴⁰ Em 1602 o pai de Comenius faleceu. Em 1604 a mãe e as irmãs também morreram (COMENIUS, 2011, nota biográfica IX).

⁴¹ LOPES, E. P. **A inter-relação da teologia com a pedagogia no pensamento de Comenius**. São Paulo: Mackenzie, 2006, p. 95.

⁴² Dono de um moinho.

os acontecimentos e ideias da época.⁴³ Se Comenius acompanhou seu pai nas tarefas e atividades diárias do moinho, logo pode ter sido nesse ambiente que teve o primeiro contato com as ideias políticas, sociais e religiosas da época.

Em 1604, com 12 anos de idade, perdeu o pai e, em seguida, a mãe. Pouco tempo depois, também suas duas irmãs. Então foi recebido por uma tia que morava na cidade de Straznice, na fronteira húngara. Mas no ano seguinte, a cidade foi conquistada e incendiada por turcos e húngaros. Comenius escapou do desastre e conseguiu encontrar o país de sua infância.⁴⁴ Em 1608, com 16 anos, entrou para a escola de Prerov, recebendo apadrinhamento, prosseguiu com os estudos e, em 1611, se matriculou na Universidade de Herborn.⁴⁵ Em 1614, com 22 anos, Comenius assumiu a direção da escola de Prerov e dois anos depois foi consagrado ao ministério pastoral na Morávia.

Comenius foi educado primeiramente na Unidade dos Irmãos Morávios. Trata-se de um grupo religioso que defendia e difundia as ideias reformistas de João Huss⁴⁶ (1369-1415. GONZÁLEZ, 2008, p. 350.) por isso também são conhecidos como hussitas. A Boêmia sonhava com um reino hussita, contudo, em 8 de novembro de 1621, as forças do imperador derrotam as forças checas na Batalha da Montanha Branca. Nesse mesmo ano, as tropas espanholas tomam a cidade de Fulnek e Comenius se vê obrigado a fugir tendo que abandonar o filho e a esposa grávida. Comenius refugiou-se e desse esconderijo, escreveu à esposa, contudo, sua esposa e seus dois filhos (Comenius não chegou a conhecer o caçula) morreram devido a uma peste. Em 1624, Comenius casou-se com Dorotéia Cyrillo.

A Paz de Westfália do outono de 1648, assinala o fim da Guerra dos Trinta Anos, livrando as terras tchecas do domínio dos Habsburgos e põe fim à esperança da Unidade de retornar à sua pátria. Na Suécia, Comenius perde sua segunda esposa, contudo, casa-se uma terceira vez. Em 1650, com 58 anos, Comenius torna-se bispo da Unidade dos Irmãos Morávios que se encontrava dispersa pela Europa. Em 1656, o refúgio dos irmãos em Lesno foi atacado e incendiado e, mais uma vez,⁴⁷ Comenius perde seus manuscritos, sua biblioteca e toda sua produção literária de vinte anos de trabalho. Mais uma vez Comenius é forçado ao exílio. Comenius é convidado à Amsterdã, e ali passará o restante dos seus dias prosseguindo na elaboração da sua Pansofia, até falecer em 15 de novembro de 1670, com 78 anos de idade.

Comenius escreveu muitas obras pedagógicas e teológicas, contudo, aqui apresentamos uma nota breve apenas sobre as obras que foram traduzidas para o português nos últimos anos graças ao trabalho e dedicação de alguns que prezam por manter ativas as obras de Comenius. As obras abaixo podem ser encontradas em nosso idioma. São elas: *Didática Magna*, *Pampaedia*, *Escola da Infância*, *O Labirinto do Mundo e o Paraíso do Coração* e *O Único Necessário*. Ao estudar essas obras o leitor poderá ter uma boa noção da proposta pedagógica do próprio Comenius.⁴⁸

A *Didática Magna* chamada inicialmente de Didática Tcheca, foi escrita em 1632, traduzida para o latim em 1633, foi modificada retirando alguns textos bíblicos e inserindo textos clássicos, mas foi publicada somente em 1657. A obra sofreu um atraso de 20 anos devido às críticas de um amigo de Comenius, Joachim Hübner. A Didática consiste em um tratado sobre a reforma pedagógica. A Didática apresenta respostas à necessidade da reforma escolar, o que ensinar, a quem ensinar, quando ensinar e como ensinar. Basicamente a juventude deveria ser ensinada antes que os horrores da corrupção/condição humana tornasse o indivíduo insensível à educação. O conteúdo da escola devem ser os mais fundamentais,

⁴³ GASPARIN, 1994, p. 28.

⁴⁴ BERTHOUD, 2017, p. 23.

⁴⁵ Foi provavelmente sob a influência de Johannes Piscator e Heinrich Alsted que Comenius foi introduzido nas doutrinas do milenarismo. Segundo essa doutrina cristã, Cristo estabelecerá o seu Reino no qual governará por mil anos.

⁴⁶ HAGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Traduzido por Mário L. Rehfeldt e Gládis Knak Rehfeldt. 8.ed. Porto Alegre: Concórdia, 2013, p. 162.

⁴⁷ Isso já havia acontecido anteriormente no início da Guerra dos Trinta Anos (BERTHOUD, 2017, p. 25).

⁴⁸ Diversas outras obras estão citadas por todo este artigo, contudo são leituras de alguns pesquisadores sobre Comenius e não do próprio Comenius.

os mais importantes para a formação básica do homem; línguas, ciências, artes, moral, religião etc. Tudo deveria ser ensinado seguindo o modelo das coisas naturais/culturais, nada com violência, mas com afeto.

Esta obra é um marco da educação infantil moderna.⁴⁹ Foi escrita em 1632 e publicada somente em 1649, tem como mérito o reconhecimento da criança como um sujeito pleno de sentido em si, em contraponto à noção de que seria apenas um adulto potencial.⁵⁰ Nesta obra, Comenius percebeu a identidade particular da criança. Comenius também entendeu que o modo pelo qual os mais novos são cuidados contribui para a formação de comportamentos e atitudes. Essa obra especificamente apresenta o modo pelo qual Comenius diferencia as maneiras de instruir as crianças conforme as capacidades delas, propondo também a adaptação dos métodos à maturação física e mental das crianças.⁵¹

A *Pampédia* ou *Educação Universal*, escrita vinte depois da *Didática Magna*, é parte constitutiva de uma obra maior intitulada *Deliberação Universal Acerca da Reforma das Coisas Humanas*. A *Deliberação* foi concebida e escrita no exílio quando o autor já havia vivido pessoalmente a desagregação política e cultural da Boêmia, a pós a derrota da Montanha Branca em 1620. É uma obra da sua maturidade que ilumina retroativamente suas obras anteriores. A versão final da *Deliberação* foi estruturada em sete partes, cujos títulos são: *Panergesia* – Despertar universal; *Panaugia* – Iluminação universal; *Pansophia* – Sabedoria universal; *Pampaedia* – Educação universal; *Panglotia* – Língua universal; *Panorthosia* – Reforma universal; *Pannutesia* – Exortação universal.

A *Pampédia*,⁵² iniciada depois de 1650, foi escrita durante o período no qual Comenius esteve em Amsterdã.⁵³ Como toda a *Deliberação*, a *Pampédia* permaneceu manuscrita até 1948, quando foi publicada em língua tcheca. Por *Pampédia*, deve-se entender uma educação “para todos, em tudo, totalmente”. A *Pampédia* postula ser necessário, possível e fácil educar todos os homens para a plenitude de seu ser de homens, em todas as coisas que aperfeiçoam a natureza humana, instruindo-os universalmente. Para tanto, Comenius apresenta os meios necessários: escolas, livros e professores universais. À necessidade de educar todos os homens universalmente se associa a necessidade de escolas universais como oficinas de cultura. A isso se associa a necessidade de instrumentos universais, isto é, livros universais que contenham todas as coisas. Uma vez que todos devem ser educados em todas as coisas, são necessários professores universais com um método universal. Isso tudo é detalhadamente apresentado na *Pampédia*.

No ano de 1623, Comenius se encontrava exilado nas terras de Carlos de Zerotín. Estava longe da sua pátria e acabara de saber da morte de sua esposa Madalena e de suas duas filhas, vítimas de uma epidemia, sendo que a menor, contava com poucos meses de idade e nem chegou a ser conhecida por Comenius. Nesse mesmo ano Comenius concebe um romance místico, uma alegoria simultaneamente utópica e anti-utópica intitulada *O Labirinto do Mundo e o Paraíso do Coração*. Essa obra foi sua publicação mais importante de 1623 e tornou-se uma das mais importantes obras dos exilados morávios. Trata-se de um romance alegórico concebido da experiência própria de Comenius por conta dos seus exílios e da hostilidade do próprio mundo.

O Labirinto do Mundo e o Paraíso do Coração narra a história de um viajante que, após ter despertado para a exterioridade, decide voltar a entrar em si próprio para encontrar o repouso na casa do seu coração, onde poderá realmente ser fiel ao apelo de Cristo. O peregrino é acompanhado por dois guias, Vseved Vsudybud (Quem-sabe-tudo-passa-por-todo-o-lado) e Mámeni (A Ilusão), e sai em uma jornada na qual procura observar os homens e suas inclinações pessoais. Percebe que todos usam máscaras quando estão

⁴⁹ NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação no século XVII**. Campinas: Kíron, 2018, p. 66.

⁵⁰ COMENIUS. **A Escola da infância**. Tradução de Wojciech Andrzej Kulesza. São Paulo: Unesp, 2011.

⁵¹ Tais contribuições levaram Jean Piaget a considerar Comenius um precursor da ideia genética na psicologia do desenvolvimento e fundador de um sistema progressivo de instrução bem ajustado (PIAGET, Jean. **Jan Amos Comênio**. Tradução de Martha Aparecida Santana Marcondes, Pedro Marcondes, Gino Marzio Ciriello Mazzetto; organização: Martha Aparecida Santana Marcondes. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2010).

⁵² COMENIUS, Jan Amós. **Pampaedia – Educação Universal**. Tradução de Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Comenius, 2014, p. 16.

⁵³ CAULY, 1995, p. 310. Sugere que a *Pampédia* começou a ser escrita em 1656.

em grupo e retiram quando estão sozinhos. O peregrino também observa os vícios e defeitos mais comuns dos homens, sua falta de compreensão mútua contribui para as rixas e confusões e participam a vida toda de ocupações inúteis. Diante de tantas decepções, incertezas e angústias, o peregrino decide retornar a si e encontrar o repouso em Cristo no seu próprio coração.⁵⁴

Comenius contava 76 anos de idade, no auge do seu prestígio adquirido graças às suas obras e a uma vida íntegra, quando escreveu, dois anos antes de sua morte, *O Único Necessário* – este livro que serve como seu testamento literário, legando à posteridade um grande tesouro espiritual: o conhecimento do que é essencial. No *Único Necessário* Comenius retoma uma temática abordada em *O Labirinto do Mundo e o Paraíso do Coração*. Em ambos os livros, o mundo é apresentado como um grande labirinto composto de labirintos menores, com caminhos tortuosos e repleto de armadilhas – ilusões, que confundem mais ainda aqueles que já estão perdidos.⁵⁵

O homem que reconhece que o mundo é um labirinto e busca a verdade e a libertação já demonstra algum discernimento e compreensão. Ele percebe o vazio das ações e dos gestos dos homens, os defeitos do sistema social, a exterioridade da vida religiosa, a duplicidade da política e das relações humanas; conscientiza-se da crueldade, da violência e da desordem que há por toda a parte. Mesmo tendo sido escrita no século XVII empregando os recursos e o vocabulário da época, esta obra apresenta uma incrível atualidade principalmente no tema central; sair dos labirintos da vida empregando a escolha daquilo que é realmente essencial deixando de lado tudo aquilo que é supérfluo.

3. O REINO DE DEUS E A PEDAGOGIA DE COMENIUS

A natureza constituiu os animais com as capacidades necessárias que condizem com o destino de cada criatura. Os seres têm suas capacidades predeterminadas, isto é, as sementes que, quando desenvolvidas, levarão o ser à sua realização. Não apenas as capacidades, como também o próprio desenvolvimento é naturalmente predeterminado aos seres. De tal maneira que não é necessário ensinar um animal herbívoro a pastar e se alimentar da vegetação, ou a um animal carnívoro a caçar, abater e se alimentar de sua presa. Nos casos dos seres não racionais, suas condições e seu desenvolvimento são predeterminados pela própria natureza, isto é, pela providência de Deus. Portanto, tudo aquilo que os seres precisam para a sua plena realização está naturalmente dentro de cada criatura.⁵⁶

Para Comenius, a condição humana também é predeterminada, isto é, traz, pela providência, dentro de si mesmo, as capacidades necessárias para a sua realização como ser humano. No entanto, embora tenhamos as capacidades, o desenvolvimento não está naturalmente dentro do homem. Embora o desenvolvimento seja naturalmente necessário, este, não é predeterminado intrinsecamente no homem. Isso significa que o homem precisa, diferentemente dos animais, precisa de uma boa educação a fim de desenvolver-se e se realizar como homem. O homem para ser homem precisa ser educado para isso. Não é possível ser homem se não tiver aprendido a se comportar como homem. Mesmo um homem sendo homem e tendo naturalmente todas as suas faculdades preservadas e saudáveis, se não for educado, se tornará um selvagem.

Aristóteles (384-322 a.C.) foi um filósofo grego, originário de Estágira, na Macedônia, da colônia grega da Trácia e que estudou em Atenas sob a orientação de Platão que, orgulhoso do seu discípulo costumava dizer: “A minha Academia é constituída de duas partes: corpo discente e o cérebro de Aristóteles” (*Banquete*). Foi mestre de Alexandre o Grande e fundador do Liceu, conhecido como escola “peripatética”. Aristóteles foi, talvez, a mente filosófica mais universal dos gregos.⁵⁷ Aristóteles distinguiu

⁵⁴ COMENIUS, Jan Amos. *O labirinto do mundo e o paraíso do coração*. Tradução de Francisco Valdomiro Lorenz. Bragança Paulista: Comenius, 2012, p. 12.

⁵⁵ COMENIUS, Jan Amos. *O único necessário*. Tradução de Maud Molder. Jarinu: Pentagrama, 2015, p. 17.

⁵⁶ COMENIUS, 2011, p. 72. Caso se pretenda utilizar um animal para um fim doméstico, será necessário primeiramente adestrá-lo, isto é, discipliná-lo.

⁵⁷ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990, p. 172.

as ciências em três grupos: ciências teoréticas, práticas e poiéticas. As teoréticas são aquelas que buscam o saber em si mesmo, isto é, o conhecimento é um fim em si mesmo. Pertencem a esse primeiro grupo a metafísica (filosofia primeira), a física e a matemática. As ciências práticas buscam o saber para que, por meio dele, possam encontrar a perfeição moral. Pertencem a esse segundo grupo a ética e a política. As ciências poiéticas são produtivas, isto é, buscam o saber em função de produzir determinados objetos. Por dignidade e valor, a metafísica, a física e a matemática são as mais elevadas. A metafísica de Aristóteles diz respeito à investigação dos princípios e das causas das coisas que são, e evidentemente das coisas que são enquanto são.⁵⁸

Potência⁵⁹ e Ato⁶⁰ são conceitos-chaves da metafísica aristotélica. Potência significa o princípio do movimento ou da mudança existente em alguma coisa. Quando se diz que algo é potente, significa que aquilo contém um princípio de movimento ou mudança. Basicamente, a definição dominante de potência é como um princípio que produz mudança em alguma coisa distinta daquela na qual ocorre a mudança, ou na mesma coisa enquanto outra. Aristóteles faz diferença entre potência racional e potência irracional. As potências racionais indicam a alma cinética e podem apresentar resultados contrários enquanto as potências irracionais são estáticas e produzem um único resultado. Por exemplo: o fogo, sendo potência irracional, somente produz calor, enquanto, um cientista, sendo potência racional pode produzir resultados contrários. As potências contidas nas substâncias sugerem apenas possibilidade de realização em ato, pois podem ou não *vir a ser* ou realizar-se.

Ato significa a presença da coisa. A potência é assim chamada devido à sua natureza de mover ou ser movida por alguma coisa, transformando-se na coisa em si, no produto, na realização. A esta realização Aristóteles designa ato. Como não há necessidade de buscar uma definição para todos os termos, bastando compreender a analogia. A construção é a realização do movimento, potência, daquilo que é capaz de construir. Possuir a faculdade da visão é potência, ver é ato. Adormecer é potência e despertar é ato. A matéria-prima é potência e o produto acabado é ato. A potência é um movimento, uma ação, e toda ação constitui um processo que inclui um fim, o fim do processo da ação é chamado ato.

As potências são ou inatas ou adquiridas pela prática ou pelo aprendizado. Aquelas que são adquiridas ou aprendidas tem que ser adquiridas mediante exercício prévio, isto é, treino. As potências inatas são naturais e predeterminadas. As potências de segunda classe (adquiridas) dependem do condicionamento do agente e do paciente de acordo com a potência em questão, sendo que, o agente age e o paciente sofre a ação. Exemplo: uma flauta constitui um instrumento musical inanimado e potencialmente passivo. Depende do condicionamento do agente para tocá-la a fim de que possa produzir algum som.

Enquanto as potências irracionais produzem um único efeito, as potências racionais podem apresentar efeitos contrários. Para tanto, Aristóteles emprega também o desejo e a deliberação como fatores que podem alternar os efeitos. Tudo o que possui uma potência racional, quando alguma coisa deseje alguma para a qual tem potência e nas circunstâncias em que a tem, necessita realizar tal coisa. Isso significa que, uma potência racional não é absoluta, mas relativa, pois depende não apenas de sua própria vontade para transformar a potência em ato, mas depende também das condições e oportunidades. Exemplo: um leão tem potência de predador carnívoro, contudo, nem sempre apanha a primeira presa que avista, pois depende da condição e da oportunidade, e não apenas do seu próprio desejo ou deliberação.

A potência é também relativa, pois, seu processo é sempre o de escolha entre realizar-se ou não, podendo, portanto, produzir efeitos contrários e excludentes. Isso significa que mesmo que se tenha um desejo racional ou apetite de realizar duas coisas ou coisas contrárias simultaneamente, não as realizará,

⁵⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2012, p. 171.

⁵⁹ Dunamis. (Dynamis) É traduzido normalmente por poder, potência e força (COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1692.

⁶⁰ Energeia. (Energeia). É usado por Aristóteles para designar a realidade que se realizou ou que vai se realizando, do ser que alcançou ou que vai alcançando a sua forma plena e final (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 90).

pois não é destas condições que se tem potência para elas, nem tampouco é uma potência para realizar ambas ao mesmo tempo, uma vez que somente realizará as coisas às quais se aplica a potência e sob as condições adequadas.⁶¹

A partir da leitura da metafísica aristotélica, Comenius passa a entender o processo da potência ao ato e engloba esses conceitos como fatores altamente relevantes em sua Didática. A pedagogia/educação em Comenius assume a característica potencializadora, isto é, o mecanismo que conduz a potência ao ato no caso do homem. A educação passa a ser o processo legítimo de desenvolvimento do ser humano. O caminho para a transformação do homem (potência) em homem (ato), do homem inacabado para o homem acabado!

Aristóteles comparou o espírito do homem a uma tábula rasa na qual nada está escrito, mas onde tudo pode ser escrito. Semelhantemente, Comenius também acredita que nascemos como uma tábula rasa. Isso significa que, para Comenius, o homem tem dentro de si as capacidades de aprendizagem, contudo, nasce praticamente “em branco”, isto é, sem conhecimento, sem moral e sem religião. Desta forma, o homem nasce apto a aprender (Kant). Como uma folha em branco (Locke) na qual poderão ser escritas as mais belas histórias ou, como uma tela, na qual o pintor fará a sua obra de arte. Sendo assim, o processo educacional poderá fazer toda a diferença. A realização do homem vai depender da qualidade da educação recebida. Mesmo Comenius sabe que uma boa educação pode “salvar” o gênero humano, contudo, uma educação “ruim”, uma “disciplina falsa”, poderá corromper a humanidade e produzir uma geração mais feroz que os animais.

Comenius acredita que tudo o que existe para um fim determinado, nada é ao acaso, nada segue desordenadamente. Tendo como base a teologia cristã, Comenius afirma que o fator que dirige todas as coisas realizando o destino efetivo de cada criatura, é a providência de Deus. Por meio da providência, Deus colocou no homem os fundamentos para atingir seu destino e realizar-se como homem. Os fundamentos, as capacidades intrínsecas, que Deus, por meio da providência inseriu no homem são três: sabedoria (ciência), virtude (moral) e religião (piedade). Isso não significa que o homem já nasce com sabedoria, moral ou religião, antes, que nasce com a capacidade, tendência e predisposição a adquirir sabedoria, moral e religião. Essas três capacidades são intrínsecas ao homem e, portanto, o desenvolvimento pleno de cada uma levará o homem a cumprir o seu destino, sua realização como homem. Contudo, o desenvolvimento do homem não ocorre de modo predeterminado, é necessário o emprego da educação para que seu desenvolvimento se realize da potência ao ato.

O homem tem dentro de si, não tudo plenamente desenvolvido, mas tudo o que necessita para levar a termo sua realização como homem. As capacidades inatas apenas predis põem o homem, isto é, o tendência, o posiciona para a direção certa, contudo, as capacidades de sabedoria, moral e religião não são efetivamente sabedoria, moral e religião, pois carecem de disciplina e desenvolvimento. Isso significa que, entre a capacidade e a efetividade, isto é, da potência ao ato, o papel da educação torna-se fundamental. É a qualidade da educação que poderá ou não levar o homem a realizar-se como homem.

Sabendo que o homem, pelas capacidades intrínsecas, é predisposto ao conhecimento, isto é, à educação, é preciso começar o seu desenvolvimento o mais cedo possível, antes que sua alma enrijeça pela corrupção dos costumes e da moral. Por isso, a fase mais adequada para iniciar o processo de desenvolvimento educacional é na juventude.⁶² Por isso a criança passa a ter o valor de ideal no pensamento de Comenius. Sabendo que a criança dispõe das capacidades e nada além disso, a educação deve começar pelos fundamentos, isto é, pelas coisas. A primeira forma de conhecimento, o fundamental, é o conhecimento das coisas, o conhecimento empírico. Comenius entende que o mundo físico é sensível e pode ser percebido pelos sentidos, por isso, quanto mais dos sentidos se emprega no conhecimento das coisas, maior será a apreensão, a memorização e a sensação.

⁶¹ ARISTÓTELES, 2012, p. 235.

⁶² Não significa que adultos não possam ser educados, mas apenas que a educação é mais fácil nas crianças.

Sobre esse tema, Comenius elabora diversas obras com o propósito de apresentar o mundo sensível aos sentidos da criança. Obras, como por exemplo, a *Escola da Infância* e *Orbis Sensualium Pictus*⁶³ foram desenvolvidas exatamente tendo como base o conhecimento fundamental, isto é, o conhecimento das coisas sensíveis. Somente depois do conhecimento das coisas é que se poderá passar ao conhecimento das causas por meio de conceitos. Isso significa que o conhecimento das coisas é fundamental e propedêutico, pois não somente lança as bases fundamentais, o conhecimento primário das crianças, mas também a prepara para o estudo de matérias mais conceituais como a Filosofia por exemplo. Primeiro se conhece as coisas e depois se conhece as causas, necessariamente nessa ordem.

Com isso, fica suficientemente claro o papel iluminador da educação. O homem precisa da educação, pois, somente por meio dela é que este pode desenvolver-se da capacidade à efetividade, da potência ao ato. Somente a educação pode fazer o homem tornar-se homem, isto é, tornar-se efetivamente aquilo para o qual a providência o destinou, sua plena realização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comenius, como todo estudioso, sábio, é produto do seu tempo, no caso, século XVII. Este século representa uma ruptura entre a Idade Média e a Moderna, entre feudalismo e capitalismo, entre uma forma de poder e outra, praticamente, representa a ascensão de um novo tipo de sociedade. Nenhuma revolução é isenta de alguma forma de violência, e não seria diferente na época de Comenius. A reforma protestante gerou revoluções em todas as camadas, classes e categorias da sociedade. Aqueles que desejavam manter as coisas em seu estado atual apresentaram sua face mais cruel, intolerante e violenta. Por meio de repressões, perseguições, confisco de propriedade, torturas e mortes, a contrarreforma venceu na Boêmia e Comenius, foi obrigado a viver a maior parte da sua vida adulta em exílios.

Mesmo em meio a guerras, perseguições e perdas trágicas familiares e literárias, Comenius pouco a pouco vai desenvolvendo sua obra prima que representa seu pensamento mais profundo e amadurecido. Suas obras indicam a condição e o alcance do pensamento de Comenius. Não são apenas pedagógicas, mas também teológicas, filosóficas, políticas. Comenius começou tentando reformar sua própria pátria, a Morávia, mas conforme a vida se mostrava cada vez mais hostil, ele entendia a necessidade de se reformar a humanidade como um todo. Assim, a Didática Tcheca tornou-se a Didática Magna que serviu de base para obras ainda mais desafiadoras, até se chegar na *Consulta Universal*, da qual destaca-se a *Pampédia*. Obra que trata da reforma universal da educação em todas as fases da vida.

No último, e conclusivo capítulo, apresentamos a relação dependente de Comenius e Aristóteles por meio de uma abordagem sucinta da metafísica aristotélica e dos conceitos de potência e ato. Aristóteles postula a potencialidade como sendo a capacidade inata para um fim, isto é, para a realização do ser humano. Aristóteles entende que a potência é relativa, isto é, pode ou não se realizar dependendo das condições, oportunidade e vontade do agente. Comenius se apropria destes conceitos metafísicos e postula a necessidade de uma boa educação para que o homem possa se realizar, isto é, cumprir seu fim, seu propósito. Sendo assim, possuímos capacidades inatas que devem ser desenvolvidas, contudo, necessitamos de boa educação a fim de que tais capacidades, potências, se tornem ato, no qual o indivíduo encontra sua plena realização como ser. Comenius, ao postular tal lugar para a educação, torna esta parte sumamente necessária da realização humana. Assim, a capacidade de realização das capacidades humanas se torna dependente da educação.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁶³ O Mundo Sensível em Imagens. Ainda não traduzido para o português. Trata-se de uma obra voltada para o ensino do latim que apresenta diversas imagens e é considerado o primeiro livro ilustrado da história.

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- BERTHOUD, Jean-Marc. **João Amós Comênio e a origem da ideologia pedagógica**: o inspirador das reformas escolares modernas. Tradução de Samara Geske. Brasília: Monergismo, 2017.
- CAULY, Olivier. **Comenius, o pai da pedagogia moderna**. Tradução de Maria João Batalha Reis. São Paulo: Instituto Piaget, 1995.
- COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- COMENIUS. **Didática Magna**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- COMENIUS, Jan Amos. **O labirinto do mundo e o paraíso do coração**. Tradução de Francisco Valdomiro Lorenz. Bragança Paulista: Comenius, 2012.
- COMENIUS, Jan Amós. **Pampaedia – Educação Universal**. Tradução de Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Comenius, 2014.
- COMENIUS. **A Escola da infância**. Tradução de Wojciech Andrzej Kulesza. São Paulo: Unesp, 2011.
- COVELLO, Sérgio Carlos. **Comenius: a construção de pedagogia**. 3.ed. São Paulo: Comenius, 1999.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**: coleção pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GASPARIN, João Luiz. **Comênio ou da arte de ensinar tudo a todos**. Campinas: Papirus, 1994.
- GONZÁLEZ, Justo. **Dicionário ilustrado dos intérpretes da fé**. Tradução de Reginaldo Gomes de Araújo. São Paulo: Hagnos, 2008.
- HAGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Traduzido por Mário L. Rehfeldt e Gládis Knak Rehfeldt. 8.ed. Porto Alegre: Concórdia, 2013.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil; tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- KULESZA, Wojciech A. **Comenius: a persistência da utopia em educação**. Campinas: Unicamp, 1992.
- LOPES, Edson Pereira. **A inter-relação da teologia com a pedagogia no pensamento de Comenius**. São Paulo: Mackenzie, 2006.
- LOPES, Edson Pereira. **O conceito de teologia e pedagogia na Didática Magna de Comenius**. São Paulo: Mackenzie, 2003.
- MACKINTOSH, Hugh R. **Teologia Moderna**: de Schleiermacher a Bultmann. Tradução de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.
- MALMESBURY, Thomas Hobbes de. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2015.
- NARODOWSKI, Mariano. **Comenius e a educação**. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação no século XVII**. Campinas: Kíron, 2018.
- PIAGET, Jean. **Jan Amos Comênio**. Tradução de Martha Aparecida Santana Marcondes, Pedro Marcondes, Gino

Marzio Ciriello Mazzetto; organização: Martha Aparecida Santana Marcondes. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2010.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulus, 1991.

SANTOS, Maria de Lourdes Teixeira. **Vida e obra de Comenius**. São Paulo: Academia Cristã de Letras, 1974.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braida. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a Religião**. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: 2019.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

O “SOBRENATURALISTA RADICAL”: A ETERNIDADE COMO ELEMENTO DA COSMOVISÃO DE C. S. LEWIS¹

*The “Radical Supernaturalist”: Eternity as an Element of C. S. Lewis’s
Worldview*

Me. Flaviano Nogueira Siedeliske²

RESUMO

O presente artigo apresenta uma pesquisa referente à maneira como o conceito de Eternidade está relacionado com a Cosmovisão de C. S. Lewis. Eternidade, neste trabalho, é entendida não apenas como uma marca temporal, mas como uma realidade invisível, superior e supersensível que tangencia o mundo material. Enquanto isso, Cosmovisão diz respeito à visão de mundo, interpretações e explicações quanto à realidade. A pergunta que este artigo pretende responder é: de que maneira a doutrina da Eternidade influencia na visão de mundo de C. S. Lewis? A hipótese defendida é que a Eternidade é um elemento central da Cosmovisão do autor, e, ao longo da pesquisa são apresentados argumentos que favorecem essa interpretação. Dentre os resultados, destaca-se: 1) Lewis apresenta-se como alguém profundamente impactado e influenciado pela Doutrina da Eternidade; 2) a Eternidade, para o autor, é mais real que a realidade e explica diversas questões do mundo visível; e 3) a visão de mundo do autor possui tal doutrina como um dos elementos principais.

Palavras Chave: C. S. Lewis. Eternidade. Cosmovisão. Literatura.

¹ Este trabalho é parte da pesquisa para a Dissertação de Mestrado “Mais real que a realidade: a Eternidade (Céu, Inferno e Purgatório) para C. S. Lewis antes de Nárnia”, financiado pela CAPES e defendido, em março de 2025, na Universidade Federal do Paraná. Disponível em <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/95427>.

² Mestre em Letras pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (Bolsista CAPES) (2025). Especialista em Teologia e Interpretação Bíblica pela Faculdade Batista do Paraná - FABAPAR (2018). Graduado em Letras - Português e Inglês pelas Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba - FARESC (2016). Graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná - FABAPAR (2019-atual). E-mail: flavianosiedeliske@gmail.com.

ABSTRACT

The present article presents an investigation into the manner in which the concept of Eternity is related to C. S. Lewis's worldview. In this study, Eternity is understood not merely as a temporal marker, but as an invisible, superior, and supersensible reality that touches the material world. Meanwhile, "worldview" refers to one's perception of the world, as well as the interpretations and explanations concerning reality. The question this article seeks to answer is: in what way does the doctrine of Eternity influence C. S. Lewis's worldview? The hypothesis defended herein is that Eternity constitutes a central element of the author's worldview, and throughout the research, arguments supporting this interpretation are presented. Among the results, the following stand out: (1) Lewis presents himself as someone profoundly impacted and influenced by the Doctrine of Eternity; (2) for the author, Eternity is more real than material reality and elucidates various aspects of the visible world; and (3) the author's worldview incorporates this doctrine as one of its principal components.

Keywords: C. S. Lewis. Eternity. Worldview. Literature.

INTRODUÇÃO

Clive Staples Lewis (1898-1963) é o conhecido autor de *As Crônicas de Nárnia* (1950-1956). Todavia, sua relevância literária vai muito além dessa obra. Exemplo disso são ficções como *O regresso do peregrino* (1933), *Cartas de um diabo a seu aprendiz* (1942) e *O grande divórcio* (1945), escritas após a conversão do autor e antes da publicação de *Nárnia*. Tais obras estão recheadas do pensamento teológico de Lewis em diversas áreas, em especial quanto à doutrina da Eternidade.

O regresso do peregrino é a história de João, um garoto que, ao receber uma lista de regras do Proprietário (Deus), teme o Buraco Negro (Inferno) e foge em direção a uma Ilha (Céu), que torna-se objeto principal de seu desejo. Em *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, o leitor depara-se com diversas cartas de Maldanado, um demônio de alta patente do Inferno que escreve para Vermelindo, seu sobrinho, aconselhando-o na tentação de seu "paciente". Por fim, em *O grande divórcio*, as almas condenadas ao Inferno (os Fantasmas da Cidade Cinzenta) podem pegar um ônibus em direção ao Céu, onde conhecem os Espíritos (salvos) que ali habitam e podem decidir se voltam ao Inferno ou permanecem no Céu.

Uma vez que Lewis é chamado de "sobrenaturalista radical", preocupado com a Eternidade e suas implicações para a vida humana, este artigo busca analisar a dimensão mística de seus escritos e de seu pensamento teológico. Assim, a pergunta a ser respondida é: de que maneira a doutrina da Eternidade influencia na visão de mundo de C. S. Lewis? A hipótese defendida é que a Eternidade é um elemento central da Cosmovisão do autor, que o mesmo utiliza para explicar alguns fenômenos e guiar sua existência através deste mundo.

A partir de uma pesquisa bibliográfica sobre a obra de C. S. Lewis entre os anos de 1929 e 1950, objetivou-se demonstrar que a Eternidade, para o autor, é mais real que o mundo material. E é graças a este entendimento que tal doutrina é tão relevante para a visão de mundo do mesmo. Assim, um dos objetivos específicos foi apresentar a visão de Lewis sobre a Eternidade. Outro objetivo foi analisar como essa visão aparece nas obras de ficção citadas anteriormente.

Dentre os resultados obtidos com essa pesquisa, destaca-se: 1) Lewis apresenta-se como alguém profundamente impactado e influenciado pela Doutrina da Eternidade; 2) a Eternidade, para o autor, é mais real que a realidade e explica diversas questões do mundo visível; e 3) a visão de mundo do autor possui tal doutrina como um dos elementos principais.

1. LEWIS, COSMOVISÃO E ETERNIDADE

1.1 DEFININDO “COSMOVISÃO”

O termo *Cosmovisão* não é próprio da teologia, mas pertence à área da filosofia. Provém originalmente do termo alemão *Weltanschauung*, “visão de mundo”, que foi utilizado pela primeira vez por Immanuel Kant em 1970.³ Não obstante, o mesmo tem sido muito utilizado por teólogos preocupados com a temática da visão de mundo cristã. Parte desses teólogos propõe algumas definições para este conceito.

Um dos estudiosos que mais se preocupou em trabalhar e definir o conceito de Cosmovisão foi Abraham Kuyper. Para Kuyper, este conceito pode ser definido como um “sistema de vida” ou uma “concepção de vida e mundo”.⁴ Ou seja, para o autor, a Cosmovisão de um indivíduo é aquilo que confere sentido para os fenômenos que ocorrem em sua vida. Seguindo essa linha de pensamento, Paul Hiebert afirma que as diferentes cosmovisões “fornecem justificativa racional para as crenças nesses sistemas” de explicações sobre a vida.⁵

Michael Goheen e Craig Bartholomew, por sua vez, destacam também o aspecto coletivo das cosmovisões. Segundo os autores, existem crenças básicas que provém de narrativas compartilhadas, e a Cosmovisão deve dar forma e sentido para essas crenças a nível individual e coletivo.⁶ Essas crenças devem responder, segundo Timothy Keller, questões como: 1) como o mundo deveria ser?; 2) o que o desequilibrou?; e 3) como restaurá-lo?.⁷

O teólogo brasileiro Heber Carlos de Campos Júnior também apresenta uma definição sobre o tema. Para ele, uma Cosmovisão “é o conjunto de pressupostos e premissas de vida que carregamos em nosso mais íntimo”.⁸ O autor ainda se aprofunda na definição ao afirmar que esses pressupostos e premissas norteiam a leitura, ações e reações a respeito da realidade, moldados por fatores externos apropriados e interiorizados pelo indivíduo.⁹

Por fim, Kenneth Samples apresenta uma ilustração que auxilia o leitor no entendimento do conceito de Cosmovisão. Segundo o autor, “uma cosmovisão funciona como um par de óculos através do qual se dá sentido à vida e se compreende o mundo ao seu redor”.¹⁰ Logo, a partir das definições acima, define-se Cosmovisão como a maneira que um indivíduo enxerga, interpreta, confere sentido e se move no mundo e na realidade que o cerca.

Dessa maneira, quando se afirma que o conceito de Eternidade é um elemento central na Cosmovisão de C. S. Lewis, significa que tal conceito é central na interpretação que o autor possui da realidade. Nesse sentido, para Lewis, elementos e acontecimentos do mundo material podem ser explicados à luz da existência da Eternidade. Entendido isso, cabe agora oferecer uma definição do conceito de Eternidade.

1.2 DEFININDO “ETERNIDADE”

Para definir Eternidade, dois autores serão utilizados: A. R. Buckland e George MacDonald. Buckland analisa o significado do termo tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, e destaca os escritos joaninos. Segundo o autor, no Antigo Testamento, o termo “eterno” diz respeito ao atributo inerente do

³ GOHEEN, Michael W.; BARTHOLOMEW, Craig G. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 35.

⁴ KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 19.

⁵ HIEBERT, Paul G. **Transformando cosmovisões**: uma análise antropológica de como as pessoas mudam. São Paulo, Vida Nova, 2016, p. 35.

⁶ GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2016, p. 52.

⁷ KELLER, Timothy. **Como integrar fé e trabalho**: nossa profissão a serviço de Deus. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 149.

⁸ CAMPOS JUNIOR, Heber Carlos de. **Amando a Deus no mundo**: por uma cosmovisão reformada. São José dos Campos: Fiel, 2019. E-book Kindle.

⁹ CAMPOS JUNIOR, 2019.

¹⁰ SAMPLES, Kenneth Richard. “Cosmovisão”. In: COPAN, Paul. et al. **Dicionário de cristianismo e ciência**: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. E-book Kindle.

próprio Deus (Is 9.6; 57.13) e de Sua maneira de se relacionar com os homens (Sl 106.1).¹¹ Enquanto isso, no Novo Testamento, o termo “vida eterna” ocorre com grande frequência, como em Mt 19.16-29; 25.46; Lc 10.25 e Jd 1.21.¹² Todavia, o destaque está nos escritos joaninos, em que “vida eterna” aparece 23 vezes, como em Jo 3.36; 5.24; 6.47, 54, 68; 17.3; 1Jo 5.11, 13.

Nos escritos joaninos, em especial, o conceito de “vida eterna” possui um significado que vai além da marca temporal, ou seja, significa mais que somente uma existência sem fim. Segundo Buckland, o termo “refere-se não à *duração*, mas à *qualidade* de vida, a uma vida realmente possuída por aquele que crê em Jesus Cristo”.¹³ Esta interpretação evidencia o contraste entre “este mundo” e o “mundo por vir”, que seria “o reino messiânico, o mundo invisível, no qual tudo que é terreno e transitório desaparece, permanecendo só e eternamente as realidades espirituais”.¹⁴ Logo, a vida eterna é aquela que pertence à realidade invisível e supersensível que está acima do mundo material: a Eternidade.¹⁵

George MacDonald, por sua vez, também apresenta uma definição de Eternidade que vai além da questão temporal. Segundo ele, é ignorância acreditar que a “vida eterna” é um prolongamento da vida neste mundo, mas trata-se de “absolute oneness with God and all divine modes of being”.¹⁶ Desta maneira, trata-se não de uma vida de duração infinita, mas de uma vida marcada pela característica da união com Deus e desejo de fazer Sua vontade. Assim, a Eternidade é definida, neste trabalho, como uma outra realidade: uma realidade superior que tangencia, através da experiência religiosa, o mundo material e visível.

Então, ao afirmar que a Eternidade é um elemento central na Cosmovisão de C. S. Lewis, afirma-se que, na visão de mundo do autor, existe uma realidade superior, invisível e supersensível que influencia e, muitas vezes interfere na realidade material e visível. Além disso, essa interferência confere significado para alguns fenômenos que ocorrem neste mundo. Este assunto será aprofundado a seguir, com uma breve introdução ao pensamento sobrenatural, ou místico, de Lewis, a partir de estudos e relatos de pessoas próximas ao autor.

1.3 C. S. LEWIS: “SOBRENATURALISTA RADICAL”

C. S. Lewis foi descrente durante grande parte de sua vida, todavia, apesar de seu ateísmo, a Eternidade era questão presente em seus pensamentos. Em primeiro lugar, nas conversas com seu amigo Arthur Greeves, afirmava não sentir necessidade de acreditar em questões como vida após a morte ou sofrimento de torturas eternas.¹⁷ Entretanto, em seu diário pessoal, expressa o desejo de que “a vida e a morte não sejam as únicas alternativas” e que exista uma “via média”.¹⁸ Enquanto isso, nos primeiros anos de sua conversão, em sua autobiografia descreve que não possuía tamanha preocupação com a Eternidade e que ela não fazia parte da centralidade de sua religião.¹⁹ Todavia, essa afirmação pode ser contestada a partir de relatos de um grande amigo seu, que esteve com ele por grande parte de sua vida: Walter Hooper.

¹¹ BUCKLAND, A. R. **Dicionário Bíblico Universal**. Tradução de Joaquim dos Santos Figueiredo. São Paulo: Vida, 1981, p. 149.

¹² BUCKLAND, 1981, p. 149.

¹³ BUCKLAND, 1981, p. 149, grifo do autor.

¹⁴ BUCKLAND, 1981, p. 149.

¹⁵ Ver: Mt 25.41,46; Mc 3.29; Lc 16.9; 2Co 4.17-18; 5.1; 2Ts 1.9; 2.16; 1Tm 6.16; 2Tm 2.10; 1Pe 5.10; 2Pe 1.11; Jd 1.7; Ap 14.6. Inclusive, esta interpretação da Eternidade como “outra realidade” (local) e não como “tempo infinito” (temporal) encontra respaldo na Doutrina da Antecipação. Segundo M. H. Cressey, na antítese “agora” e “então” que o Novo Testamento estabelece, é possível verificar características dessa realidade invisível e supersensível naquilo que o Novo Testamento chama de “este mundo” (CRESSEY, M. H. “Tempo”. In: DOUGLAS, J. D. **O Novo Dicionário da Bíblia**. 3.ed. Tradução de João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 1311). Ou seja, há situações em que a Eternidade (mundo por vir) adentra no Mundo Material (este mundo), como uma nova realidade que irrompe para dentro da realidade conhecida.

¹⁶ MACDONALD, George. “Unspoken Sermons, Second Series”. In: MACDONALD, George. **Complete Works of George MacDonald**. Hastings, East Sussex: Delphi Publishing Ltd, 2015, n.p. (Delphi Classics). E-book Kindle. Tradução: “[...] unidade absoluta com Deus e com todos os modos divinos de ser”.

¹⁷ DOWNING, David. **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**. Tradução de Almiro Pisetta e Fernando Dantas. São Paulo: Vida, 2006, p. 65.

¹⁸ LEWIS, C. S. **Todo meu caminho diante de mim**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020b, p. 38.

¹⁹ LEWIS, C. S. **Surpreendido pela alegria**. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021d, p. 256.

Hooper define Lewis como um “sobrenaturalista radical”: um homem atormentado por questões envolvendo a Ressurreição, a segunda vinda de Jesus, o Juízo Final, o Céu e o Inferno.²⁰ Segundo ele, uma preocupação real de C. S. Lewis era a doutrina do Inferno, visto que a mesma possui apoio das Escrituras, apesar do tamanho da misericórdia de Deus.²¹ Certa vez, ao afirmar que o calor do dia estava “infernai”, Hooper relata que foi repreendido por Lewis e instruído a não falar coisas do tipo, visto que jamais saberia a intensidade do calor do inferno.²² Em outra situação, ao encontrar um epitáfio que dizia: “Aqui jaz um ateu, vestido com elegância, mas sem ter para onde ir”; Lewis comentou: “Aposto que ele queria que fosse assim”.²³ Esses relatos de Hooper demonstram que Lewis tratava a Eternidade e, em especial, o Inferno, como um tema de grande seriedade, como “o possível destino de alguns de nós”.²⁴

Esse “sobrenaturalismo radical” de C. S. Lewis é posteriormente estudado por Marcio Simão de Vasconcellos, que o chama de “dimensão mística” do autor e defende que ela permeia toda sua obra e é pouco explorada pela crítica.²⁵ Vasconcellos dialoga com Juan Martin Velasco e Schillebeeckx para estabelecer que o místico é aquele que compreende que a realidade vai muito além “deste mundo”; não obstante, também sabe que a realidade invisível e supersensível é mais real que qualquer objeto que pode ser considerado “real”.²⁶ Logo, com base nos estudos de Vasconcellos e de seus diálogos com Velasco e Schillebeeckx, é possível concordar com a visão que define Lewis como místico, uma vez que o mesmo considera a Eternidade como superior à este mundo visível e material. Será demonstrado, abaixo, como a doutrina da Eternidade aparece em alguns dos escritos de Lewis e como eles corroboram com sua imagem de “sobrenaturalista radical”.

1.4 O “SOBRENATURALISMO RADICAL” PRESENTE EM ALGUNS ESCRITOS DE LEWIS

Nos anos entre sua conversão e a publicação de *As Crônicas de Nárnia*, ou seja, entre 1929 e 1950, C. S. Lewis ocupou-se diversas vezes da temática da Eternidade. Em 1939, por exemplo, no sermão que recebeu dois nomes diferentes: *None other Gods: culture in war-time* e *The christian in danger* (Aprendizado em tempos de guerra), ele defende que Céu e Inferno são doutrinas que devem ser tratadas constantemente nos púlpitos aos domingos, visto que a presença de cristãos que não acreditam em tais doutrinas “não passa de uma grande farsa”.²⁷ O autor defende que o motivo para isso é que trata-se de um ensinamento do próprio Cristo.

Anos mais tarde, em 1941, ele volta a tratar do tema em seu sermão *The weight of glory* (O peso da glória). Lewis aborda o desejo do ser humano pela Eternidade e quais as consequências disso, concluindo que o ser humano é uma criatura medíocre que, enquanto brinca com “bebida, sexo e ambição”, se contentando “com muito pouco”, a alegria infinita e eterna lhe é oferecida por Deus.²⁸ Lewis parece ecoar o pensamento do místico alemão Tomás de Kempis, que, em *Imitação de Cristo*, elabora que o homem não deve perder tempo com as coisas deste mundo, mas gastar suas energias buscando as coisas eternas do Reino de Deus.²⁹

²⁰ HOOPER, Walter. “Prefácio”. In: LEWIS, C. S. **Reflexões cristãs**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 9.

²¹ HOOPER, 2019, p. 12.

²² HOOPER, 2019, p. 13.

²³ HOOPER, 2019, p. 15.

²⁴ HOOPER, 2019, p. 13.

²⁵ VASCONCELLOS, Marcio Simão de. Mística em C. S. Lewis: experiência e literatura. **Atualidade Teológica** (PUCRJ), v. 42, p. 615-631, 2012, p. 616.

²⁶ VASCONCELLOS, Marcio Simão de. Mística e literatura fantástica: uma abordagem das obras de C. S. Lewis. **Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias**, v. 9, p. 189-211, 2014, p. 193.

²⁷ LEWIS, C. S. “Aprendizado em tempos de guerra”. In: LEWIS, C. S. **O peso da glória**. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017a, p. 53.

²⁸ LEWIS, C. S. “O peso da glória”. In: LEWIS, C. S. **O peso da glória**. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017e, p. 32.

²⁹ KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1979, p. 13.

Lewis escreve, em 1946, *Man or rabbit?* (Homem ou coelho?) para combater o pensamento materialista da época. Tal pensamento confere mais valor aos conceitos de sociedade e civilização que ao indivíduo, visto que os dois primeiros possuem longevidade muito maior. Entretanto, Lewis discorda desse pensamento ao afirmar que, seguindo o padrão da longevidade, o indivíduo é mais importante, pois ele viverá eternamente.³⁰ Logo, para Lewis, a Eternidade confere uma dignidade intrínseca para o ser humano.

No mesmo ano, Lewis escreve *A christian reply to professor Price* (Religião sem dogma?), em que defende que a religião é o desejo humano por uma realidade superior a este mundo. Segundo ele, o cristianismo é “a sede de um fim superior aos fins naturais”³¹: o desejo por um mundo infinito e eterno. Então, a sede do homem pelo infinito é o que proporciona a experiência religiosa cristã.

Na obra *Miracles* (Milagres) (1947), há dois momentos importantes em que Lewis trata da Eternidade. Primeiro, quando afirma que o “fogo do Inferno” é real e concreto, e não apenas uma metáfora qualquer.³² Em segundo lugar, quando contrapõe a ideia de Deus como alma ou parte da natureza, afirmando que “Ele habita a eternidade; ele habita no lugar alto e santo: o céu é seu trono, não seu veículo, e a terra é o escabelo de seus pés, não sua vestimenta”³³. Logo, é possível notar como Lewis assume tanto o Inferno como a morada de Deus na Eternidade como verdade concreta, não apenas como metáforas ou símbolos.

No texto *Historicism* (Historicismo), de 1949, Lewis apresenta outro importante ponto do seu pensamento sobre a Eternidade: ela é responsável por conferir sentido para o tempo e a história. Segundo ele, pressupondo a existência de Deus, um ser onipotente, onipresente, sábio, justo e misericordioso, é possível encontrar, na história humana, elementos que demonstram que ela é “escrita pelo dedo de Deus”, possuindo começo, meio, fim e propósito.³⁴

Finalmente, a Eternidade também está presente em *Mere Christianity* (Cristianismo puro e simples), publicado em 1952, mas compilado a partir de palestras de Lewis na rádio dos anos 1940. Em tal obra, o autor admite que, para o Cristianismo: 1) o homem viverá por toda a Eternidade;³⁵ e 2) existe um mundo espiritual além do material.³⁶ Logo, Lewis defende que, ao crer no Cristianismo, é necessário crer na Eternidade.

Além dos escritos teológicos, a temática da Eternidade está presente no diário e na correspondência pessoal de C. S. Lewis. Em seu diário, escrito antes da conversão do mesmo, há um registro referente a uma conversa com seu amigo Arthur Greeves, no mês de julho de 1923, em que Lewis escreve que Arthur “está confiante de que todos nós devemos ser imortais em qualquer caso”; não apenas isso, mas o mesmo aparentava “acreditar no Céu, mas não no Inferno”.³⁷ Já em correspondência para seu irmão, Warren, em 25 de dezembro de 1931, defende que a igreja primitiva acreditava que a segunda vinda de Cristo aconteceria naquela época, por isso, não pensava num projeto de longo prazo.³⁸ Por fim, em duas cartas para a Sra. Vera Gebbert a temática também aparece: 1) em 5 de agosto de 1960, Lewis admite crer na ressurreição dos mortos, apesar de não saber sobre o estado em que estarão até acontecer;³⁹ e, 2) em 16 de outubro do mesmo ano, afirma que a Bíblia não dá descrições da Eternidade, mas apresenta apenas parábolas e alegorias.⁴⁰

³⁰ LEWIS, C. S. “Homem ou coelho?”. In: LEWIS, C. S. **Deus no banco dos réus**. Tradução de Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018a, p. 138.

³¹ LEWIS, C. S. “Religião sem dogma?”. In: LEWIS, C. S. **Deus no banco dos réus**. Tradução de Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018b, p. 165.

³² LEWIS, C. S. **Milagres**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021b, p. 115.

³³ LEWIS, 2021b, p. 139. Ver: Is 57.15; 63.15; 66.1.

³⁴ LEWIS, C. S. “Historicismo”. In: LEWIS, C. S. **Reflexões cristãs**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 178-179.

³⁵ LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. Tradução de Gabriele Gregersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017c, p. 111.

³⁶ LEWIS, 2017c, p. 207.

³⁷ LEWIS, 2020b, p. 338.

³⁸ LEWIS, C. S. **Cartas de C. S. Lewis**. Tradução de Gabriele Gregersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021a, p. 356.

³⁹ LEWIS, 2021a, p. 593.

⁴⁰ LEWIS, 2021a, p. 597.

Diante do exposto, é possível concordar com John Piper quando afirma que Lewis baseava sua visão de mundo romântica na crença “de sempre existir algo mais que o mundo criado – algo diferente, alguma coisa além do mundo natural”.⁴¹ Tais ideias aparecem, também, na ficção de Lewis. A seguir, serão analisados três livros de C. S. Lewis, escritos, também, no período anterior *As Crônicas de Nárnia*. Primeiro no que diz respeito à maneira que o autor representa a influência da Eternidade sobre a vida humana. Em segundo lugar, a respeito da ideia de Lewis que a Eternidade é mais real que a realidade do mundo material. Através destes exemplos, será demonstrado como o autor transmite sua Cosmovisão para as obras literárias, que, por sua vez, possui como um dos elementos centrais a noção de Eternidade.

2. A INFLUÊNCIA E A SOLIDEZ DA ETERNIDADE NA LITERATURA DE LEWIS

2.1 O INFERNO E SUA INFLUÊNCIA NA FICÇÃO DE LEWIS

Em *O regresso do Peregrino*, o Inferno é representado por meio um Buraco Negro, em que são lançados aqueles que não cumprem com as regras do Proprietário.⁴² Durante toda a obra, é possível notar como este elemento interfere tanto na vida de João, a personagem principal, quanto de outras personagens do livro. A ideia de ser atirado no Buraco Negro, sofrendo uma condenação eterna, incomoda João desde o início: “Agora os dias e semanas continuavam a passar e sonhei que João não tinha sossego, nem de dia, nem de noite, porque ficava pensando nas regras e no buraco negro cheio de serpentes”.⁴³ João também se preocupa com o destino de seu tio Jorge, e acaba por sofrer com crises relacionadas ao medo do Buraco Negro e do próprio Proprietário.⁴⁴ Por fim, o leitor é apresentado à personagem do Sr. Epicuro, um “doente mental; tinha um medo crônico do buraco negro”.⁴⁵

Também fica evidente essa interferência do Inferno na vida das personagens quando João é convencido que tanto o Proprietário quanto o Buraco Negro não existem. O Protagonista apresenta um comportamento muito diferente do que estava apresentando até então:

Ele parou ali, não porque estivesse cansado, mas porque estava muito feliz por ser capaz de movimentar-se tão levemente. ‘Não há nenhum Proprietário’, ele gritava. ‘Tamanho peso havia sido retirado de sua mente que ele sentia como se pudesse voar [...]’. ‘Não há nenhum Proprietário. Não há nenhum buraco negro’.⁴⁶

Finalmente, é possível observar como a existência do Inferno molda a relação de João com o Proprietário. Inicialmente, João coloca-se abaixo do domínio do Proprietário graças ao medo que sente do Buraco Negro,⁴⁷ até ser convencido pela personagem Razão que seu medo não é do Buraco Negro, mas do Proprietário, que é quem pode o mandar para lá.⁴⁸ Outra personagens, o Sr. Sabedoria, afirma que, caso não se concorde com o Proprietário, o único motivo para obedecê-lo é o medo da punição e esperança de recompensa.⁴⁹ A respeito da fala de Sr. Sabedoria, anos mais tarde Lewis apresenta a seguinte ideia em *O problema da dor*:

Não é elogioso a Deus que o escolhamos como alternativa ao Inferno: mesmo assim, ele aceita. A ilusão da autossuficiência da criatura deve, pelo bem da criatura, ser destruída; e por meio de problemas ou de medo de problemas na terra, pelo medo grosseiro das chamadas

⁴¹ PIPER, John. “C. S. Lewis. Racionalista Romântico: como os caminhos até Cristo moldaram sua vida e seu ministério”. In: MATHIS, David; PIPER, John (Orgs.). *O racionalista romântico*. Tradução de David Portela. Brasília, DF: Monergismo, 2017, p. 30.

⁴² LEWIS, C. S. *O regresso do Peregrino*. Uma defesa alegórica do cristianismo, da razão e do romantismo. Tradução de Jorge Camargo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022a, p. 34.

⁴³ LEWIS, 2022a, p. 36.

⁴⁴ LEWIS, 2022a, p. 42, 49.

⁴⁵ LEWIS, 2022a, p. 148.

⁴⁶ LEWIS, 2022a, p. 59.

⁴⁷ LEWIS, 2022a, p. 61.

⁴⁸ LEWIS, 2022a, p. 118.

⁴⁹ LEWIS, 2022a, p. 207.

eternas, Deus a despedaça "sem se importar com a diminuição da própria glória."⁵⁰

Nota-se, então, que a interferência do Inferno na vida das personagens de *O regresso do peregrino* está relacionada com o medo da condenação e, conseqüentemente, da figura do Proprietário. Além disso, é possível encontrar, na obra, referências à maneira como esse medo muda a maneira das personagens enxergarem e interpretarem o mundo.

Com relação à outra obra de Lewis, *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, a influência do Inferno é muito mais direta na vida das personagens. Nessa obra, os demônios atuam por meio da manipulação das circunstâncias da vida de seus "pacientes", fazendo-os concentrar-se em coisas maléficas e deixando de fora coisas boas.⁵¹ A atuação do Inferno é, segundo Maldonado, como uma estrada "sem curvas acentuadas, sem marcos e sem postes indicadores".⁵² Assim, é possível listar as diferentes áreas de atuação dos demônios ao longo da obra:

1. Igreja: "Quando ele se assenta no banco da igreja e olha em redor, vê precisamente aquela turma de vizinhos que havia evitado até então. Você deve investir pesado nesses vizinhos";⁵³ "Certamente você deve saber que, se uma pessoa não pode ser curada da frequência à Igreja, o próximo passo é fazê-la percorrer toda a vizinhança à procura de uma igreja que mais lhe 'agrada', até que ele se torne um degustador ou especialista em igrejas".⁵⁴
2. Família: "Fiquei muito satisfeito com o que você me contou sobre o relacionamento desse homem com a mãe. Mas você deve tirar vantagem disso".⁵⁵
3. Oração: "As sugestões amadorísticas da sua última carta me alertaram para o fato de que está mais do que na hora de eu escrever para instruí-lo sobre o doloroso tema da oração".⁵⁶
4. Sentimentos: "Não há nada mais eficaz que o suspense e a ansiedade para bloquear a mente contra o Inimigo";⁵⁷ "Um período de tentação sexual é uma excelente hora para preparar um ataque secundário à irritabilidade do seu paciente";⁵⁸ "Aliás, qualquer sentimento de posse deve ser sempre encorajado. Os seres humanos sempre estão levantando reivindicações de propriedade que soam igualmente engraçadas tanto no Céu como no Inferno, e temos que garantir que mantenham essa atitude".⁵⁹
5. Posicionamento sobre a guerra: "Não esqueci da promessa que fiz de avaliar se devemos tornar o paciente um extremo patriota ou um extremo pacifista. Todos os extremos, exceto a devoção extrema ao Inimigo, devem ser encorajados".⁶⁰
6. Sexualidade: "Em primeiro lugar, sempre pensei que os períodos de baixa da instabilidade humana oferecem excelentes oportunidades para todas as tentações sensuais, particularmente aquelas relativas ao sexo".⁶¹
7. Amizade: "São maravilhosas as notícias trazidas por Viltrapaça, que o seu paciente fez amizades novas e muito desejáveis, e que você parece ter se aproveitado desse acontecimento de maneira

⁵⁰ LEWIS, C. S. *O problema da dor*. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021c, p. 127.

⁵¹ ROCHA, E. A. S. *The Screwtape Letters de C. S. Lewis no Brasil (1964-2014)*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie: São Paulo, 2018, p. 41; LEWIS, C. S. *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017b, p. 32.

⁵² LEWIS, 2017b, p. 73.

⁵³ LEWIS, 2017b, p. 21.

⁵⁴ LEWIS, 2017b, p. 89.

⁵⁵ LEWIS, 2017b, p. 26.

⁵⁶ LEWIS, 2017b, p. 31.

⁵⁷ LEWIS, 2017b, p. 41.

⁵⁸ LEWIS, 2017b, p. 114.

⁵⁹ LEWIS, 2017b, p. 116.

⁶⁰ LEWIS, 2017b, p. 47.

⁶¹ LEWIS, 2017b, p. 56.

realmente promissora”.⁶²

8. Prazeres: “E agora vamos as suas mancadas. Na sua própria aparição, para começo de conversa, você permitiu ao seu paciente ler um livro que ele realmente apreciava, não para fazer observações inteligentes sobre ele aos seus novos amigos, mas por puro prazer. Em segundo lugar, você lhe permitiu andar até o velho moinho e tomar um chá ali – uma caminhada pelo campo, coisa que ele realmente gosta, e isso, a sós. Em outras palavras, você permitiu que ele tivesse dois prazeres realmente positivos. Será que você foi tão ignorante a ponto de não ver o perigo disso?”;⁶³ “Você deve sempre tentar fazer o paciente abandonar as pessoas, a comida ou os livros de que ele realmente gosta em favor das ‘melhores’ pessoas, da comida ‘certa’, dos livros ‘importantes’”⁶⁴.
9. Orgulho: “Pegue-o no momento em que ele estiver bem pobre de espírito e sugira de modo sutil – e convincente – a seguinte reflexão gratificante: ‘Por Deus! Como estou sendo humilde!’ e quase imediatamente o orgulho – o orgulho de sua própria humildade – irá aparecer”.⁶⁵
10. Teologia: “A mais pura diversão está em causar o ódio entre aqueles que *dizem* ‘eucaristia’ e aqueles que preferem *dizer* ‘santa ceia’ [...]”;⁶⁶ “Devemos usar essa ideia para encorajar novamente o conceito de um ‘Jesus Histórico’, que só será encontrado depois de expurgarmos os ‘acréscimos e as perversões’ posteriores, para depois ser contrastado com toda a tradição cristã. Na geração passada, promovemos a construção de um tal ‘Jesus Histórico’ em linhas humanitárias e liberais; agora, estamos estimulando um novo ‘Jesus Histórico’ em termos marxistas, catastróficos e revolucionários”.⁶⁷
11. Desacreditar de alguns pecados: “A forma desdenhosa com a qual você falou, na sua última carta, da gula como meio para capturar almas só demonstra sua completa ignorância. Um dos grandes feitos dos últimos cem anos foi mortificar a consciência humana quando a isso, de modo que agora você dificilmente vai encontrar [...] um único sermão ou uma consciência atormentada com esse assunto”.⁶⁸
12. Espiritualidade: “[...] destruir a vida devocional, substituindo a presença real do Inimigo, que pode ser experimentada pelos homens de oração e no sacramento, por uma figura meramente imaginativa, remota, sombria e boçal, de uma pessoa que frou uma língua estranha e morreu há muito tempo”;⁶⁹ “O que desejamos, se os seres humanos tiverem que se tornar cristãos, é mantê-los no estado mental que eu chamei de ‘cristianismo e...’ Você me entendeu – cristianismo e a crise, cristianismo e a nova psicologia, cristianismo e a nova ordem mundial [...]. Substitua a própria fé por alguma moda com colorido cristão”.⁷⁰
13. Relacionamentos amorosos: “Sim, o namoro é a época certa para plantar aquelas sementes que, dez anos mais tarde, irão se transformar em ódio doméstico”.⁷¹

A partir do exposto acima, é possível notar como, em ambas as obras, C. S. Lewis utiliza-se a ideia de Eternidade para moldar o comportamento e desenvolvimento das suas personagens. Ele se utiliza da literatura para a transmissão de seu pensamento teológico, ao mesmo tempo em que enriquece sua narrativa com elementos ligados à sua visão de mundo. Mas não é apenas o Inferno que interfere no enredo de sua

⁶² LEWIS, 2017b, p. 61.

⁶³ LEWIS, 2017b, p. 75.

⁶⁴ LEWIS, 2017b, p. 77-78.

⁶⁵ LEWIS, 2017b, p. 79-80.

⁶⁶ LEWIS, 2017b, p. 92.

⁶⁷ LEWIS, 2017b, p. 75.

⁶⁸ LEWIS, 2017b, p. 94.

⁶⁹ LEWIS, 2017b, p. 126.

⁷⁰ LEWIS, 2017b, p. 134.

⁷¹ LEWIS, 2017b, p. 140.

ficção, mas o Céu também tem grande influência nos escritos de Lewis.

O Céu e sua influência na ficção de Lewis

Em *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, Maldonado alerta Vermelindo sobre a influência que o Céu possui na vida das personagens da obra: "o Inimigo [Deus] irá trabalhar de dentro para fora, gradualmente corrigindo a conduta do paciente cada vez mais pelo novo padrão, e pode ser que ele mude o seu comportamento em relação à senhora idosa (sua mãe) a qualquer momento".⁷² Essa fala demonstra que o demônio está ciente do fato que, da mesma forma que o Inferno influencia a vida dos humanos, o Céu também atua nesse sentido.

Outra maneira pela qual o Céu pode influenciar o "paciente" de Vermelindo é concedendo virtudes, como a humildade:

Se quisermos antecipar a estratégia do Inimigo, temos que levar em conta os seus objetivos. O Inimigo quer levar o homem a um estado de espírito em que ele poderia projetar a melhor catedral do mundo, tendo consciência de que é a melhor, e se alegrar com esse fato, sem estar mais (ou menos), ou, de outra forma, feliz de tê-la construído do que ficaria se a catedral tivesse sido criada por outra pessoa. O Inimigo quer que o homem, no final, seja tão livre de tendenciosidades em proveito próprio, que ele possa regozijar-se com os seus próprios talentos de forma tão franca e grata quanto com os talentos dos seus semelhantes – ou com o nascer do sol, ou um elefante, ou uma cachoeira. Ele quer, em longo prazo, que cada homem esteja em condições de reconhecer todas as criaturas (inclusive a si mesmo) como coisas gloriosas e excelentes.⁷³

Na terceira obra analisada nesse trabalho, *O grande divórcio*, há um exemplo de influência do Céu num assunto específico: a produção artística. Um Espírito, ou seja, a alma salva do Céu, conversa com um Fantasma, uma alma do inferno, sobre essa questão:

Você pintava a Terra, pelo menos no início, por captar vislumbres do céu na paisagem terrestres. O sucesso de sua pintura estava no fato de ela levar outras pessoas a terem os mesmos vislumbres. Mas aqui você está diante da coisa em si. É desde lugar que as mensagens são enviadas. Não adianta nos contar a respeito deste local, pois já o vemos. Na realidade, nós o enxergamos melhor do que você.⁷⁴

Por fim, em *O regresso do peregrino*, a influência ocorre por João desejar fugir do Proprietário na direção de uma Ilha que se torna objeto de desejo da personagem.⁷⁵ Tal ilha é uma representação do Céu dentro da obra, pois, no final da história, é revelado que ela se trata, na realidade, do local em que vive o próprio Proprietário, representação de Deus.⁷⁶

A partir do exposto acima, nota-se que, nas obras analisadas, o Céu tangencia o mundo material e, por vezes, invade-o, participando de sua construção, das ações das personagens e da construção do enredo das histórias. Algo parecido ocorre em *Phantastes*, obra de George MacDonald que influenciou grandemente a vida e pensamento de C. S. Lewis. Ainda, em tal obra, o que tangencia o mundo material é o Reino das Fadas:

Assim como os veios prateados trespassam a rocha, os riachos e os golfos do mar indócil até a terra firme, como as luzes e as influências dos mundos superiores atravessam a atmosfera da Terra, o Reino das Fadas invade o mundo dos homens e, algumas vezes, surpreende o olhar comum com uma associação entre causa e efeito, mesmo quando não há um vínculo a ser traçado entre os dois.⁷⁷

No já citado *Aprendizado em tempos de guerra*, Lewis trabalha de maneira teórica a noção de uma Eternidade que tangencia o mundo material. Segundo ele, "a vida humana sempre viveu à beira do precipício.

⁷² LEWIS, 2017b, p. 26.

⁷³ LEWIS, 2017b, p. 81-82.

⁷⁴ LEWIS, C. S. **O grande divórcio**. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020a, p. 96.

⁷⁵ LEWIS, 2022a, p. 38, 50.

⁷⁶ LEWIS, 2022a, p. 279.

⁷⁷ MACDONALD, George. **Phantastes**. Tradução de José Fernando Cristófal. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 141.

A cultura humana sempre teve de existir sob a sombra de algo infinitamente mais importante que ela mesma”.⁷⁸ O autor demonstra a também já citada preocupação que possuía com questões relacionadas à Eternidade:⁷⁹

[...] como pode ser correto, ou mesmo psicologicamente possível, para criaturas que estejam a cada momento avançando, seja em direção ao Céu ou ao Inferno, gastar uma fração do pouco tempo a elas permitido viver nesse mundo em atividades triviais tais como literatura ou arte, matemática ou biologia. Se a cultura humana puder resistir a esses questionamentos, poderá resistir a qualquer coisa (p. 53).

Dessa maneira, conclui-se que, na ficção de Lewis, tanto o Inferno quanto o Céu interferem na vida das personagens porque a Eternidade está tangenciando o mundo material das diferentes obras. Por vezes, essa Eternidade invade o plano material, o que explica alguns fenômenos e confere sentido para muitas ações e enredos. Para Lewis, essa interferência só é possível porque a Eternidade é mais real que *este mundo*: o Céu é mais “sólido” que esta realidade. Este pensamento do autor está presente em suas obras e será analisado a seguir.

2.2 MAIS REAL QUE A REALIDADE: A “SOLIDEZ” DA ETERNIDADE NA LITERATURA DE LEWIS

Em *O grande divórcio*, quando a personagem de Lewis chega ao Céu, depara-se com uma visão que chama atenção do mesmo. Não apenas ele próprio, mas todos os passageiros que estavam no ônibus que viera do Inferno estavam transparentes, como Fantasma.⁸⁰ Além disso, percebe que a grama poderia ser vista através de seus pés e, quando tentou arrancar uma margarida do solo, a mesma não cede.⁸¹ A personagem percebe, então, que o problema não estava nos Fantasmas, mas sim no Céu: tudo naquele ambiente era mais sólido que eles:

Então minha mente se concentrou e meu foco foi reajustado, de modo que vi todo o fenômeno ao contrário. Os homens eram como sempre foram, talvez como todos os homens que eu já havia conhecido. A diferença estava na luz, na grama e nas árvores. Eram feitas de alguma substância desconhecida, tão mais sólida que as coisas na nossa Terra que, em comparação, os homens não passavam de fantasmas.⁸²

David Clark, estudioso de Lewis, afirma que a solidez dos objetos do Céu demonstram a realidade que ali existe: o Céu é mais sólido e real que qualquer outra coisa que a personagem de Lewis já tenha experimentado.⁸³ Aliás, na Cidade Cinzenta, no caso, o Inferno, era possível criar qualquer coisa somente com a força do pensamento, então nada é verdadeiramente “real”;⁸⁴ enquanto que, no Céu, tudo é mais sólido e concreto que as coisas deste mundo, demonstrando que é “mais real que a realidade”.

No decorrer da trama, a personagem de Lewis deduz que, se um dos Fantasmas passar tempo o suficiente no Céu, acabará por tornar-se mais sólido também.⁸⁵ Esta observação é confirmada através de diálogos entre Espíritos e Fantasmas, nas quais os primeiros tentam convencer os segundos a permanecerem no Céu para “se tornar uma Pessoa”⁸⁶ e receber “uma forma sólida”.⁸⁷ David Clark defende que Lewis dialoga com a doutrina do “novo corpo” ou “corpo espiritual”, defendida por Paulo em 1Co 15.35-50: “The body must be transformed. [...] they will not be the same bodies as they were. Mortal bodies will

⁷⁸ LEWIS, 2017a, p. 54.

⁷⁹ LEWIS, 2017a, p. 53.

⁸⁰ LEWIS, 2020a, p. 35.

⁸¹ LEWIS, 2020a, p. 36.

⁸² LEWIS, 2020a, p. 36.

⁸³ CLARK, David G. **C. S. Lewis goes to Heaven: a guide to read The Great Divorce**. Hamden/CT: Winged Lion Press, 2012. E-book Kindle.

⁸⁴ LEWIS, 2020a, p. 26.

⁸⁵ LEWIS, 2020a, p. 66.

⁸⁶ LEWIS, 2020a, p. 96.

⁸⁷ LEWIS, 2020a, p. 109.

be raised up and transformed into immortal bodies; bodies that were physical in nature will be given a spiritual nature”.⁸⁸

A ideia de tornar-se uma pessoa mais sólida já havia aparecido na teologia de Lewis em *O problema da dor*. Em tal obra, comenta que “entrar no céu é se tornar mais humano do que você jamais conseguiu ser na terra”,⁸⁹ ou seja, comente na Eternidade é possível tornar-se uma pessoa real, assim como defendido na ficção em questão. Além disso, no mesmo ano da publicação de *O grande divórcio*, 1945, Lewis apresenta o ensaio *Membership (Membresia)*, em que volta a defender a seguinte ideia: “somente no Céu nós seremos pessoas realmente divinas, verdadeiras e eternas”.⁹⁰ Assim, percebe-se que a ideia de uma solidez maior do indivíduo ao conectar-se com a Eternidade já havia aparecido em outras obras do autor.

Diante disso, são vários os autores que discutem a solidez da Eternidade e o “tornar-se uma pessoa real na obra de Lewis. Primeiramente, David Clark relembra o conceito de “verdadeira Nárnia” e comenta: “the ‘real world’ (the real Narnia) is not this physical world but the spirit world where immortal souls will someday go for good or ill; praise or judgment”.⁹¹ Já Alister McGrath afirma que, para Lewis, “the present world is a ‘copy’ or ‘shadow’ of a real world. [...] England and our world are shadows or copies of something in heaven”,⁹² e afirma que ele acredita que “this life is the preparation for that greater reality”.⁹³ Assim, tanto Clark quanto McGrath corroboram a visão que, para Lewis, a Eternidade é maior, mais real e mais sólida que o mundo visível.

Outros autores que se atentam para esse aspecto da teologia de Lewis são: 1) Jerry Walls, que afirma que, para Lewis, “a realidade é muito mais expansiva e admirável do que jamais poderíamos imaginar”,⁹⁴ pois tal realidade engloba o Céu e toda a Eternidade; 2) Diogo Miguel Mota Carmo Gonçalves Machado, cujo estudo de *O grande divórcio* o levou à conclusão de que “os corpos celestiais dos ‘vivos’ são mais reais que os dos ‘mortos’”;⁹⁵ e 3) E. R. S. Carvalho, que destaca a visão lewisiana que, quando o ser humano participa da união com Deus, “nos tornando ainda mais ‘pessoas’”.⁹⁶ Logo, percebe-se que, na visão de C. S. Lewis, a Eternidade é a verdadeira realidade, o verdadeiro mundo e a “verdadeira Nárnia”. Consequentemente, a única maneira do ser humano tornar-se uma “pessoa verdadeira”, tornar-se “real”, é participar dessa Eternidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

C. S. Lewis, certa vez, afirmou que “a obra excelente [...] é eterna”.⁹⁷ A partir dessa colocação, é

⁸⁸ CLARK, 2012. Tradução: “o corpo deve ser transformado [pois] eles não serão os mesmos corpos que eram. Os corpos mortais serão ressuscitados e transformados em corpos imortais; corpos que eram de natureza física receberão uma natureza espiritual”.

⁸⁹ LEWIS, 2021c, p. 165.

⁹⁰ LEWIS, C. S. “Membresia”. In: LEWIS, C. S. **O peso da glória**. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017d, p. 170.

⁹¹ CLARK, 2012. Tradução: “o ‘mundo real’ [...] não é este mundo físico, mas o mundo espiritual, para onde um dia as almas imortais irão, para o bem ou para o mal; louvor ou julgamento”. A “Verdadeira Nárnia” diz respeito ao final de *A última batalha*, em que, após Nárnia ser destruída no fim dos tempos, algumas personagens são levadas até a Eternidade e percebem que estão diante de uma nova versão daquele mundo. A personagem Digory explica a situação da seguinte maneira: “Aquele, porém, não era a verdadeira Nárnia. Ela teve um começo e um fim. Era apenas uma sombra, uma cópia da verdadeira Nárnia que sempre existiu e sempre existirá aqui, da mesma forma que o nosso mundo é apenas uma sombra ou uma cópia de algo do verdadeiro mundo de Aslam” (LEWIS, C. S. **A última batalha**. 3.ed. Tradução de Silêda Steuarnagel. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 198). Assim, a Verdadeira Nárnia refere-se ao mundo espiritual e eterno que existe em tal universo, para onde as personagens são levadas após a destruição do mundo visível que conheciam.

⁹² MCGRATH, ALISTER E. **Deep Magic, dragons and talking mice**: how reading C. S. Lewis can change your life. London: Hodder & Stoughton, 2014. E-book Kindle, 675 KB. Tradução: “o presente mundo é uma ‘cópia’ ou ‘sombra’ do mundo real. [...] A Inglaterra e nosso mundo são sombras ou cópias de algo no Céu”.

⁹³ MCGRATH, 2014. Tradução: “[...] esta vida é a preparação para essa realidade maior”.

⁹⁴ WALLS, Jerry L. “The Great Divorce”. In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (Orgs.). **C. S. Lewis: além do universo mágico de Nárnia**. Tradução de Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 316.

⁹⁵ MACHADO, Diogo Miguel Mota Carmo Gonçalves. **Esperança, Transposição e Glória**: uma abordagem temática à Escatologia de Clive Staples Lewis. Dissertação (Mestrado Integrado em Teologia). Universidade Católica Portuguesa: Lisboa, 2019, p. 115.

⁹⁶ CARVALHO, E. R. S. Uma introdução à imaginação realizadora de C. S. Lewis. **Revista Summae Sapientiae**, v. 1, p. 72-92, 2022, p. 76.

⁹⁷ LEWIS, 2022a, p. 175.

possível inferir a importância do conceito de Eternidade no pensamento do autor. Não apenas isso, mas este trabalho vai além, ao afirmar que o conceito de Eternidade é um elemento fundamental para a construção da Cosmovisão, a visão de mundo, de Lewis. Ele deixa claro, tanto em escritos teológicos quanto em sua literatura de ficção, suas convicções teológicas sobre essa temática, e demonstra o motivo de ter sido rotulado de “sobrenaturalista radical”.

Nos escritos teológicos, algumas convicções teológicas do autor podem ser destacadas: 1) Céu e Inferno são doutrinas bíblicas que devem ser ensinadas para toda igreja; 2) o ser humano possui desejo inconsciente pela Eternidade; 3) o fato do ser humano possuir vida eterna lhe confere dignidade; 4) Céu e Inferno são reais, não apenas metáforas; 5) a Eternidade confere sentido para a história humana; e 6) para crer no Cristianismo, é necessário crer na Eternidade.

Além disso, através da sua literatura de ficção, Lewis também transmite alguns pensamentos teológicos interessantes. Em primeiro lugar, que a Eternidade existe como realidade superior ao mundo material, e essa realidade tangencia, invade e, por vezes, influencia a vida humana, como demonstrado em suas histórias. Também é interessante notar que, especialmente em *O grande divórcio*, Lewis apresenta a noção da Eternidade como “mais sólida” e, conseqüentemente, “mais real” que a realidade do mundo visível, e conclui que a “vida real” é aquela que está conectada diretamente com esta Eternidade.

Assim, é possível notar que Lewis acreditava fervorosamente em doutrinas como Céu, Inferno, vida eterna e ressurreição. Não apenas isso, o autor era atormentado por questionamentos envolvendo estas doutrinas, em especial quanto ao Inferno. Sua visão de mundo, suas interpretações da realidade a maneira como ele se movia na existência eram pautados por seu entendimento sobre a Eternidade. Por fim, tudo isso é possível somente graças ao entendimento do autor sobre a “solidez” da Eternidade: a vida e a existência não estão presos ao mundo material, visto que a Eternidade é mais real que o mundo presente.

REFERÊNCIAS

BUCKLAND, A. R. **Dicionário Bíblico Universal**. Tradução de Joaquim dos Santos Figueiredo. São Paulo: Vida, 1981.

CAMPOS JUNIOR, Heber Carlos de. **Amando a Deus no mundo**: por uma cosmovisão reformada. São José dos Campos: Fiel, 2019. E-book Kindle.

CARVALHO, E. R. S. Uma introdução à imaginação realizadora de C. S. Lewis. *Revista Summae Sapientiae*, v. 1, p. 72-92, 2022.

CLARK, David G. C. S. **Lewis goes to Heaven**: a guide to read The Great Divorce. Hamden/CT: Winged Lion Press, 2012. E-book Kindle.

CRESSEY, M. H. “Tempo”. In: DOUGLAS, J. D. **O Novo Dicionário da Bíblia**. 3.ed. rev. Tradução de João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 1309-1311.

DOWNING, David. **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**. Tradução de Almiro Pisetta e Fernando Dantas. São Paulo: Vida, 2006.

GOHEEN, Michael W.; BARTHOLOMEW, Craig G. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea. São Paulo: Vida Nova, 2016.

HIEBERT, Paul G. **Transformando cosmovisões**: uma análise antropológica de como as pessoas mudam. São Paulo, Vida Nova, 2016.

HOOPER, Walter. “Prefácio”. In: LEWIS, C. S. **Reflexões cristãs**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 9-20.

- KELLER, Timothy. **Como integrar fé e trabalho**: nossa profissão a serviço de Deus. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1979.
- KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
- LEWIS, C. S. "Aprendizado em tempos de guerra". In: LEWIS, C. S. **O peso da glória**. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017a, p. 52-66.
- LEWIS, C. S. "Historicismo". In: LEWIS, C. S. **Reflexões cristãs**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 171-192.
- LEWIS, C. S. "Homem ou coelho?". In: LEWIS, C. S. **Deus no banco dos réus**. Tradução de Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018a, p. 136-142.
- LEWIS, C. S. "Membresia". In: LEWIS, C. S. **O peso da glória**. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017d, p. 155-171.
- LEWIS, C. S. "O peso da glória". In: LEWIS, C. S. **O peso da glória**. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017e, p. 31-51.
- LEWIS, C. S. "Religião sem dogma?". In: LEWIS, C. S. **Deus no banco dos réus**. Tradução de Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018b, p. 162-184.
- LEWIS, C. S. **A última batalha**. 3.ed. Tradução de Silêda Steuernagel. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- LEWIS, C. S. **Cartas de C. S. Lewis**. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021a.
- LEWIS, C. S. **Cartas de um diabo a seu aprendiz**. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017b.
- LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017c.
- LEWIS, C. S. **Milagres**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021b.
- LEWIS, C. S. **O grande divórcio**. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020a.
- LEWIS, C. S. **O problema da dor**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021c.
- LEWIS, C. S. **O regresso do Peregrino**. Uma defesa alegórica do cristianismo, da razão e do romantismo. Tradução de Jorge Camargo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022a.
- LEWIS, C. S. **Surpreendido pela alegria**. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021d.
- LEWIS, C. S. **Todo meu caminho diante de mim**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020b.
- MACDONALD, George. "Unspoken Sermons, Second Series". In: MACDONALD, George. **Complete Works of George MacDonald**. Hastings, East Sussex: Delphi Publishing Ltd, 2015, n.p. (Delphi Classics). E-book Kindle.
- MACDONALD, George. **Phantastes**. Tradução de José Fernando Cristófaló. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.
- MACHADO, Diogo Miguel Mota Carmo Gonçalves. **Esperança, Transposição e Glória**: uma abordagem temá-

tica à Escatologia de Clive Staples Lewis. Dissertação (Mestrado Integrado em Teologia). Universidade Católica Portuguesa: Lisboa, 2019.

MCGRATH, ALISTER E. **Deep Magic, dragons and talking mice**: how reading C. S. Lewis can change your life. London: Hodder & Stoughton, 2014. E-book Kindle.

PIPER, John. "C. S. Lewis. Racionalista Romântico: como os caminhos até Cristo moldaram sua vida e seu ministério". In: MATHIS, David; PIPER, John (Orgs.). **O racionalista romântico**. Tradução de David Portela. Brasília: Monergismo, 2017, p. 23-46.

ROCHA, E. A. S. **The Screwtape Letters de C. S. Lewis no Brasil (1964-2014)**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie: São Paulo, 2018.

SAMPLES, Kenneth Richard. "Cosmovisão". In: COPAN, Paul. et al. **Dicionário de cristianismo e ciência**: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. E-book Kindle.

VASCONCELLOS, Marcio Simão de. Mística e literatura fantástica: uma abordagem das obras de C. S. Lewis. **Teoliterária**: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias, v. 9, p. 189-211, 2014.

VASCONCELLOS, Marcio Simão de. Mística em C. S. Lewis: experiência e literatura. **Atualidade Teológica** (PUCRJ), v. 42, p. 615-631, 2012.

WALLS, Jerry L. "The Great Divorce". In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (Orgs.). **C. S. Lewis**: além do universo mágico de Nárnia. Tradução de Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 315-331.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Serão aceitos, para avaliação pela comissão editorial/consultiva, artigos científicos, resenhas de literatura, relatos de casos, comunicações breves, e outros artigos que estejam relacionados aos objetivos de divulgação da Revista. O material é encaminhado aos consultores e revisores, que decidirão sobre a conveniência da publicação, de forma integral ou parcial, encaminhando ao autor sugestões e possíveis correções. Os artigos serão analisados no sistema Blind Review (avaliação cega), sendo necessária para a publicação a aprovação de pelo menos dois pareceristas.

Os artigos deverão ser enviados em formato de arquivo digital para o e-mail revista@batistapioneira.edu.br

DIGITAÇÃO

O texto deverá ser digitado com o uso do editor de texto “Microsoft Word for Windows”, em formato A4 (21,0 x 29,7), com margem esquerda de 2,5 cm e margens direita, superior e inferior de 2,0 cm, fonte “Times New Roman”. No caso de uso de fonte especiais, especialmente das línguas originais, deve-se informar a fonte utilizada e enviá-la juntamente com o artigo.

RESUMO / ABSTRACT

O resumo e sua tradução para o inglês, o abstract, não podem ultrapassar 250 palavras, com informações que permitam uma adequada caracterização do artigo como um todo. No caso de artigos científicos, o resumo deve informar o objetivo, a metodologia aplicada e os resultados principais. Deverão ser apresentadas de 3 a 5 palavras-chave (keywords) logo após ao Resumo e Abstract.

TEXTO PRINCIPAL

O título do artigo deverá ser escrito em negrito, letras maiúsculas, centralizado, fonte tamanho 16. Os subtítulos deverão ser alinhados à esquerda (sem recuo), negrito e fonte tamanho 12. O texto padrão também deve ser em fonte tamanho 12, com espaçamento simples entrelinhas. Citações deverão ser digitadas em fonte tamanho 11, com recuo da margem esquerda de 4,0 cm, e notas de rodapé digitadas em fonte tamanho 10. No decorrer do texto, as referências deverão ser feitas em nota de rodapé, sendo que a primeira ocorrência deverá ser completa e as subseqüentes deverão obedecer ao padrão “AUTOR, data, página”.

Recomenda-se que os artigos contenham de 30 a 50 mil caracteres (incluídos os títulos, notas e espaços). As abreviaturas utilizadas devem obedecer às convenções universais e, quando for o caso, abreviaturas não convencionais poderão ser usadas, seguidas de sua forma em extenso, entre parêntesis, na sua primeira citação.

REFERÊNCIAS

A lista de referências efetivamente utilizadas no artigo deverá ser apresentada ao final, em ordem alfabética por sobrenome de autores, de acordo com a Norma ABNT/NBR-6023 da Associação Brasileira de Normas Técnicas. Obras anônimas tem sua entrada a partir do título do artigo ou pela entidade responsável por sua publicação. A referência deve ser alinhada à esquerda, sem recuo para a sua segunda linha.

RESENHAS

Resenhas deverão ser de obras literárias recentes (máximo 3 anos de publicação) e devem conter no máximo duas páginas em A4, fonte Times New Roman, tamanho 12. Devem conter título criativo, referência completa da obra, síntese dos temas abordados e crítica da obra ao final da mesma.