

ISSN online 1809-2454
ISSN 2237-757



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp

Volume 15 | Número 1 | 1º semestre de 2020

UNASPRESS



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.br

- Missão** Educar no contexto dos valores bíblicos para um viver pleno e para a excelência no serviço a Deus e à humanidade.
- Visão** Ser uma instituição educacional reconhecida pela excelência nos serviços prestados, pelos seus elevados padrões éticos e pela qualidade pessoal e profissional de seus egressos.

Administração da Entidade Mantenedora (IAE)	Diretor-Presidente: Maurício Lima Diretor Administrativo: Edson Medeiros Diretor-Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães Diretor Depto. de Educação: Ivan Góes
Administração Geral do Unasp	Reitor: Martin Kuhn Vice-Reitor Executivo Campus EC: Antônio Marcos da Silva Alves Vice-Reitor Executivo Campus HT: Afonso Ligório Cardoso Vice-Reitor Executivo Campus SP: Douglas Jeferson Menslin Pró-Reitor Administrativo: Telson Bombassaro Vargas Pró-Reitor Acadêmico: Afonso Ligório Cardoso Pró-Reitor de Educação a Distância: Fabiano Leichsenring Silva Pró-Reitor de Pesquisa e Desenvolvimento Institucional: Allan Macedo de Novaes Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual, Comunitário e Estudantil: Martin Kuhn Secretário-Geral: Marcelo Franca Alves
Faculdade Adventista de Teologia	Diretor: Reinaldo Wenceslau Siqueira Coordenador de Pós-Graduação: Vanderlei Dorneles da Silva Coordenador de Graduação: Adriani Milli Rodrigues
Órgãos Executivos Campus Engenheiro Coelho	Pró-Reitor Administrativo Associado: Murilo Marques Bezerra Pró-Reitor Acadêmico Associado: Everson Muckenberger Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Bruno de Moura Fortes Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Ebenézer do Vale Oliveira
Órgãos Executivos Campus Hortolândia	Pró-Reitor Administrativo Associado: Claudio Valdir Knoener Pró-Reitora Acadêmica Associada: Suzete Araújo Águas Maia Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Daniel Fioramonte Costa Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Wanderson Paiva
Órgãos Executivos Campus São Paulo	Pró-Reitor Administrativo Associado: Flavio Knöner Pró-Reitora Acadêmica Associada: Silvia Cristina de Oliveira Quadros Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Ricardo Bertazzo Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Robson Aleixo de Souza

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

Editor-chefe	Rodrigo Follis
Gerente de projetos	Bruno Sales Ferreira
Editor associado	Alysson Huf
Supervisor administrativo	Werter Gouveia
Gerente de vendas	Francileide Santos
Editores	Adriane Ferrari, Gabriel Pilon Galvani, Jônathas Sant'Ana e Thamires Mattos
Designers gráficos	Felipe Rocha e Kenny Zukowski

ISSN online 1809-2454
ISSN 2237-757



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp

EDITOR

Editor: Rodrigo Silva

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho)
Alberto Timm (Ellen G. White State, EUA)
Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG)
Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU)
Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA)
Frank M. Hasel (Biblical Research Institute, AUT)
Jiri Moskala (Andrews University, EUA)
JoAnn Davidson (Andrews University, EUA)
Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira)
John K. McVay (Walla Walla University, EUA)
Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazônia, Benevides)
Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí)
Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER)
Reinaldo Siqueira (Unasp, Engenheiro Coelho),
Richard M. Davidson (Andrews University, EUA)
Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA)
Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER)
Wagner Kuhn (Andrews University, EUA)

| DIREITOS LEGAIS

A revista Kerygma utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Para esta revista, ele é alimentado pela Unaspress, em parceria com a Lepidus.



Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Sendo assim, está sob a Licença Creative Commons Attribution 4.0 (que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista), tendo cada artigo a representação dessa autorização através do seguinte selo:



| FICHA CATALOGRÁFICA

K419	Kerygma — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 15, n. 1 (1º semestre de 2020). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2020.
	Semestral
	ISSN: 1809-2454 (online)
	1. Teologia 2. Ciências da Religião
CDU 20	CDD 200

| CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

Editoração: Rodrigo Follis
Normatização: Perez Sales, Thamires Mattos
Revisão: Perez Sales, Thamires Mattos
Diagramação: Felipe Rocha
Bibliotecária responsável: Lia Holdorf



SUMÁRIO

Artigos

6

Apocalipse 20: uma breve história da doutrina milenarista

ÂNGELO VIEIRA DA SILVA

24

A visão feminista da Bíblia: uma análise sob a perspectiva adventista

ISAAC MALHEIROS
VANESSA MEIRA

40

A relação entre a arquitetura gótica e a religiosidade medieval: uma discussão a partir da Catedral de Notre-Dame de Chartres

JANAÍNA SILVA XAVIER
ANA GREICE BOTELHO GÖEBEL
LEONAN RICARDO CORDASSO
LUCAS MENDES ALMEIDA
MILENE MIRIAN SANTOS DIAS DE SOUZA

53

A brief introduction to the book of Nahum

BRUNO ALVES BARROS

63

Bendito aquele que vem em nome do Senhor: o Messias prometido

THIAGO GALBIATTI VESPA

73

Uma compreensão missiológica da Covid-19

JOHNNY RAMIREZ-JOHNSON
MARCELO DIAS

Apocalipse 20: uma breve história da doutrina milenarista

ÂNGELO VIEIRA DA SILVA¹

Resumo: O objetivo desse artigo é investigar a história da doutrina milenarista saciando a pergunta: como tal doutrina foi compreendida ao longo dos séculos pelos cristãos? A resposta deste questionamento guiará o leitor ao conhecimento das perspectivas escatológicas desde os primeiros séculos até a presente época pós-moderna. Para tanto, definem-se períodos na história como fervor escatológico (séculos iniciais), amornecimento da doutrina (séculos VI ao XV) e a ascensão escatológica até os dias atuais.

Palavras-chave: Milenarismo; escatologia; Apocalipse; milênio; mil anos.

Revelation 20: a brief history of millenarian doctrine

Abstract: The objective of this paper is to investigate the history of the doctrine millenarian satiating the question: how this doctrine has been understood through the centuries by Christians? The answer of this question will guide the reader to the knowledge of the eschatological perspectives from the early centuries to the present postmodern era. For this purpose, define periods in history such as eschatological fervor (early centuries), softening of the doctrine (VI to XV centuries) and eschatological rise to the present day.

Key-words: Millenarism; eschatology; Revelation; millennium; thousand years.

Um conjunto de conhecimentos adquiridos por meio de tradição ou de documentos sobre o passado da humanidade são transmitidos ao longo da história. A própria história é um método que permite a aquisição e transmissão de conhecimentos pertinentes à vida humana. Acontece o mesmo com as escrituras cristãs; cada obra possui sua história; cada aspecto literário possui seu

.....
¹ Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, ES. Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, SP. Pesquisador nas áreas de apocalíptica, pseudoepígrafos (literatura enoquita), escatologia (milenarismo e Apocalipse de João), angelologia e educação teológica. Pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, residindo atualmente em Massachusetts, EUA. E-mail: revavds@gmail.com



contexto; cada doutrina pode ser esquadrinhada antes, durante e depois de seu tempo. Assim é com a doutrina milenarista.² Os parágrafos a seguir são o resultado de uma breve investigação da compreensão histórica dessa doutrina desde os primeiros séculos até a presente época pós-moderna.

Do século I ao V: uma escatologia fervorosa

Várias áreas da doutrina cristã receberam atenção e sistematização especial em períodos diferentes da história da igreja. Sem dúvidas, entre o primeiro e o quinto século as preocupações teológicas giravam em torno da apologética às ideias fundamentais do cristianismo, como a doutrina de Deus, do homem e do pecado (ERICKSON, 1982, p. 9). Por outro lado, a escatologia dos cinco primeiros séculos da era cristã pode ser denominada como fervorosa, pois a esperança de Paulo e João, tão incrustadas na Escritura, estava ardendo no coração dos cristãos nos séculos iniciais.

Ainda que muitas distorções aparecessem, os pais da Igreja procuraram entender os elementos que envolviam tal doutrina conforme o ensino bíblico. O teólogo Louis Berkhof (2001, p. 793) sintetiza a consciência escatológica daquela época declarando que

a Igreja em seu primeiro período foi perfeitamente consciente dos elementos distintos da esperança cristã. Por exemplo, que a morte física não é a morte eterna, que as almas dos mortos sobrevivem, que Cristo voltará outra vez, que haverá uma bem aventurada ressurreição dos que pertencem ao povo de Deus, que esta se seguirá pelo juízo geral no qual se pronunciará a condenação eterna sobre os ímpios, e onde os piedosos serão recompensados com as glórias eternas do céu.

Conscientes de que a idade messiânica já havia sido inaugurada, os cristãos passaram a elaborar suas teses sobre a doutrina milenarista, perpetuando seus ensinamentos no decorrer dos séculos da era comum.

Regressar ao primeiro século da era cristã é sentir que as promessas feitas por Jesus, seus apóstolos e, em especial, pelo livro de Apocalipse, ardem na mente dos cristãos. Assuntos próprios da escatologia podiam ser encontrados em muitos escritos, ainda que com certa precariedade. No contexto da doutrina milenarista, a Primeira Epístola de Clemente, escrita entre 90–97 d.C., menciona a segunda vinda de Cristo seguida de uma ressurreição futura. O livro Ascensão de Isaías, composto no final do primeiro século, destaca muitos aspectos da angelologia e um pequeno apocalipse cristão. Policarpo de Esmirna escreveu em 110 d.C., que esperava um juízo geral assim que Cristo voltasse, no final milenarista. A Segunda Epístola de Clemente, escrita entre 120–150 d.C., fazia referência à segunda vinda de Cristo, a uma ressurreição futura, ao juízo e à vida eterna.

Na transição do primeiro para o segundo século o tema escatológico focava-se na ressurreição. É interessante notar que esse tema foi alvo de profundos ataques do filósofo romano Celso.

.....

² A palavra milênio vem do lat. *mille* (mil) e *annus* (ano). Pela expressão milênio tem-se entendido no meio acadêmico o reino dos mil anos, ainda que não universalmente. Às vezes essa doutrina é chamada de *milenarismo* e em outras vezes de *quiliassmo* (expressão que significa *um mil* e que vem lembrar o texto original em grego, isto é, *xiloi*). Há muita confusão entre as etimologias apresentadas. Entretanto, o significado bíblico desse “mil” se refere, em sentido geral, à doutrina milenarista ou à era do reino. A base dessa doutrina foi formulada a partir de textos como Ezequiel 36-40, livro I de Enoque, livro IV de Esdras, Apocalipse de Baruque 39.4, Apocalipse 19-20, I Tessalonicenses 4 e outros textos.



A ressurreição é uma das concomitantes associadas à doutrina milenarista. O proeminente historiador Justo L. Gonzales (2002, v. 1, p. 86) cita as palavras de Celso contra essa preciosa doutrina:

E isso de ressurreição é o cúmulo das idiotices cristãs. Como ressuscitarão aqueles corpos destruídos por fogo, ou devorados por peixes ou pelas feras? Irá Deus por todo o mundo recolhendo e unindo os pedaços de cada corpo? Como se arranjará Deus, no caso daquelas porções de matéria que pertenceram primeiro a um corpo, e depois a outro? Será que o primeiro dono adjudicará esse pedaço de seu corpo? Em tal caso, ficará um buraco no corpo ressuscitado do dono posterior?

Contra as ideias de Celso se levantaria um homem chamado Orígenes. No segundo século ele escreveu a obra *Contra Celso*, refutando os sofismas. Quanto aos argumentos absurdos de Celso, os apologistas do segundo século assim formularam, apelando à onipotência divina: “com efeito, se cremos que Deus fez todos os corpos do nada, porque não haveríamos de crer que possa reconstruí-los novamente, mesmo depois de mortos e decompostos”? (GONZALES, 2002, v. 1, p. 93).

A *Didaquê*, doutrina do Senhor por meio dos doze apóstolos, escrita por volta de 125 d.C., apoiava um pré-milenismo pré-tribulacionista (ERICKSON, 1982, p. 107). Se o *Didaquê* pode ser dividido em quatro partes, a última trata de maneira mais profunda as questões escatológicas, uma vez que adverte os crentes sobre acontecimentos futuros. Esse documento revela que o anticristo trará provações que não serão apenas para os judeus ou os santos na tribulação, mas para toda raça humana: “então a humanidade entrará no fogo da tribulação” (GRIER, 1987).

Outro apócrifo curioso é a Epístola de Barnabé, escrita provavelmente por Clemente, em Alexandria em 135 d.C. Nela, se fala de uma ressurreição seguida por um julgamento, assim como na Segunda Epístola de Clemente. Não fala sobre um reino milenar após o juízo final. O autor da Primeira Epístola de Barnabé acreditava que o fim não poderia vir até que o Império Romano fosse dividido em 10 reinos (GONZALES, 2004, v. 1, p. 84-121). Até então, parece que esta tese não era muito difundida entre os estudiosos. Seria um germen pré-milenista? Para W. J. Grier (1987, p. 22-24) não, pois

Barnabé não admite a possibilidade de um milênio na terra, durante o qual homens não regenerados viverão sob o reinado de Cristo. É evidente, outrossim, sustentar ele, como todos da sua época, que os cristãos e não os judeus são os herdeiros do concerto.

Homens como Irineu de Lyon e Hipólito de Roma também prescreveram pensamentos escatológicos diferenciados. Assim como outros autores da época, acreditavam na doutrina milenarista como seis mil anos. Criam que a primeira vinda de Cristo se referia ao início do sexto período de mil anos; no final desse Cristo voltaria (ERICKSON, 1982, p. 79).

As ideias dos parágrafos anteriores podem ser conectadas na história de alguma forma. O julgamento pós-ressurreição anunciado pela Epístola de Barnabé com a ideia da doutrina milenarista ser referente a um sexto período de todo o processo histórico da vinda de Cristo são comentados por Gonzales (2004, v. 1, p. 84-85), que declara:



o julgamento ocorrerá num futuro próximo, pois o pseudo-Barnabé crê que Deus cumprirá todas as coisas quando o mundo atingir seis mil anos, em vista do fato de que Deus fez o mundo em seis dias, e mil anos são como um dia diante de Deus.

A *Apologia de Aristides*, provavelmente escrita em 138 d.C., possui uma clara expectativa escatológica do juízo. Aristides afirmava que o mundo estaria sujeito a um terrível julgamento que viria sobre todos por meio de Jesus; um pensamento geral entre os pensadores da época.

Os montanistas também pregavam a proximidade da chegada do reino milenarista. Esse grupo era em essência pré-milenista; esperavam a segunda vinda e os mil anos, a qualquer momento (GRIER, 1987, p. 27; ERICKSON, 1982, p. 79). Explicando a ignorada perspectiva montanista da escatologia, Gonzales (2002, p. 126) declara que

a razão porque o resto da igreja se opôs à pregação dos montanistas não foi sua ênfase nas profecias, mas a sua pretensão de que agora começava uma nova era, o fim da história. De acordo com o Novo Testamento, os últimos tempos começaram com o advento e a ressurreição de Jesus Cristo, e com a dádiva do Espírito Santo. Com o correr dos anos, isto foi sendo esquecido, até ao ponto que a nós hoje torna-se difícil concebê-lo assim. Mas no século segundo a igreja seguia afirmando que o fim havia começado em Jesus Cristo. Portanto, afirmar, como faziam os montanistas, que o fim havia começado agora, com a dádiva do Espírito à Montano e aos seus, era diminuir a importância dos acontecimentos do Novo Testamento e pretender que o evangelho não era senão uma etapa a mais na história da salvação. Tais doutrinas a igreja não podia aceitar.

A extravagância da escatologia montanista pode ser vista numa descrição de Alberto Rolán (2001, p. 80). De acordo com ele, Montano, ladeado de duas profetizas, proclamou ser a cidade de Pepuza, na Ásia Menor, o lugar onde seria concretizada a Nova Jerusalém de Apocalipse 20, como reinado de Jesus Cristo na terra. Não bastasse isso, a escatologia montanista também era muito literalista em suas interpretações.

Inácio de Antioquia entendia que sua época correspondia aos últimos dias pregados por Jesus. Assim, em Cristo e sua vitória sobre o maligno, Deus oferece a vitória sobre a morte e a divisão, que são instrumentos do mal contra a Igreja. Escreve (INÁCIO *apud* GONZALES, 2004, v. 1, p. 76):

Assim, toda magia foi dissolvida e todo laço de maldade desapareceu; a ignorância foi abolida e o velho reino [o que Groningen chama de reino parasita (GRONINGEN, 2002, p. 191 e 419)] foi destruído, visto que Deus tornou-se manifesto em forma humana para a novidade da vida eterna; o que foi preparado por Deus teve seu início. Portanto, tudo foi abalado ao mesmo tempo, pois a abolição da morte fora planejada.

Papias, bispo de Hierápolis no segundo século (cidade da Frígia Pacatiana, próxima de Laodiceia) e figura entre os discípulos de João, foi muitas vezes questionado por causa de seu *quiliismo*, isto é, seu entendimento acerca da doutrina milenarista (PAPIAS *apud* GONZALES, 2004, v. 1, p. 81-82; GRONINGEN, 2002, p. 81; GRIER, 1987, p. 24-25). Papias cria um futuro reino de Cristo, assim como o herege Cerinthus. O posicionamento de Papias sobre a doutrina milenarista era que após o retorno de Cristo haveria um período de mil anos durante o qual ele

reinaria sobre a terra. O entendimento de Papias sobre a doutrina ultrapassava as fronteiras entre o poético e o improvável.

Uma literatura como esta tornava mais propenso o aparecimento de visões escatológicas distorcidas da Bíblia. Houve um certo Judas (citado por Eusébio) que, estudando as setenta semanas de Daniel, compreendeu que a volta de Cristo, a *parousia*, aconteceria no último ano do reinado do imperador Severo, ou seja, 203 d.C. (SCHALY, 1992, p. 15), o que, é claro, não aconteceu.

Do teólogo Justino Mártir fundamenta-se o que hoje se chama de pré-milenismo. “É provável que fosse a crença dominante durante o período apostólico, quando os cristãos acreditavam firmemente no fim iminente do mundo com a *parousia* de Jesus Cristo” (ERICKSON, 1982, p. 78-121). Ao que parece, a escatologia de Justino incluía além disso a ressurreição dos mortos, a glória real do evento e o estabelecimento de um reino de mil anos na Nova Jerusalém. Ele cria que os crentes sofreriam perseguição e tormentos antes da vinda do Senhor. Diante disso, ele se prefiguraria hoje como um pré-tribulacionista.

Irineu, bispo de Lyon, é interpretado como o pré-milenista do segundo século. O teólogo romano dizia que “a vitória do Senhor deve ser celebrada no tempo antes de Ele reinar na eternidade” (ERICKSON, 1982, p. 79). Irineu ensinou a respeito de uma idade de mil anos na terra, mas mil anos cujos benefícios seriam apenas para os salvos. Para ele, os mil anos seriam correspondentes ao sétimo dia da criação, ao dia de repouso (BERKOF, 2001, p. 715; GRIER, 1987, p. 27).

Essa compreensão de Irineu não era nova, pois remontava ao quarto livro apocalíptico de Esdras que contém referências sobre o reinado do Messias. Irineu também não acreditava num arrebatamento antes da tribulação (ERICKSON, 1982, p. 107). Nesse sentido, não deve ser considerado um proto-dispensacionalista. Sem dúvidas, é importante verificar o tratado de Irineu sobre o relacionamento entre os poderes de Deus e das atuações do diabo frente aos planos do Senhor. Sua teologia enfatizava que Cristo já havia vencido Satanás, sendo que sua vitória inicial não é a sua ressurreição, mas sua encarnação. Irineu (*apud* GONZALES, 2004, v. 1, p. 163) expõe que

por meio da sua morte e ressurreição [de Cristo], ele faz uso da mais formidável arma do mal, a própria morte, a fim de vencer o império de Satanás. O cumprimento final que agora esperamos – quando todas as coisas estiverem sujeitas a ele – será a última vitória de Cristo sobre o diabo. Enquanto isso, nós que vivemos no período entre a ressurreição e consumação, não vivenciamos um período de trégua desta luta de séculos; em vez disso, vivemos precisamente no período em que Cristo está concretizando sua vitória, a fim de nos conduzir ao dia final.

Um período entre ressurreição e consumação é destacado na visão escatológica de Irineu. Também há um período tribulacional e um dia final. Ao contrário do se declara, pensamentos como esses de Irineu podem ser proto-amilenistas. O grande problema, talvez, seja a série de alianças particulares que Deus realizou com o homem, culminando em Cristo, dependendo da leitura que cada um fizer de seu entendimento (IRINEU *apud* GONZALES, 2004, v. 1, p. 160):

Tais alianças são quatro, que se sucedem uma a outra em ordem cronológica. A primeira é a de Adão, que durou até o dilúvio; a Segunda é a de Noé, que se estendeu até o Êxodo; a terceira é a de Moisés, terminada pelo advento de Cristo. A quarta aliança é a de Cristo, que continuará até o final dos tempos.

Quando chegar a consumação final e o reino de Deus se estabelecer, o que não significa o fim da tarefa de Deus como pastor, os redimidos continuarão crescendo em comunhão com Deus e o processo de divinização continuará por toda a eternidade; esse é o ensino do bispo de Lyon.

Após a influenciadora escatologia de Irineu, pouco se viu de novo. Menciona-se a contribuição do filósofo e apologista cristão Atenágoras, em seu tratado sobre a ressurreição dos mortos em conexão com a imortalidade da alma. Menciona-se Orígenes e Caio de Roma, que criticavam duramente pensamentos “pré-milenistas”, pois tinham uma tendência de dar aos mil anos um sabor judaico, fazendo com que o Israel literal tivesse um lugar de tanta relevância no plano e programa de Deus, que em tese substituía a Igreja como objeto primário da operação do Senhor (ERICKSON, 1982, p. 88).

Alguns historiadores — parciais — enfatizavam que nos três primeiros séculos da era cristã a Igreja toda, quase como uma só pessoa, era de pressupostos pré-milenistas (FEINBERG *apud* GRIER, 1987, p. 19, 121). Um exemplo seria Tertuliano de Cartago, que antecipava o estabelecimento do reino de Cristo sobre a terra. Mas há outra perspectiva; outros pesquisadores salientam que o terceiro século distinguiu-se por uma oposição firme e decidida à crença em uma era de mil anos na terra; pensamento pré-milenista central (GRIER, 1987, p. 28).

No terceiro século se sobressaiu a escatologia de Hipólito de Roma, que refletia as mesmas características quiliásticas escabrosas de Irineu de Lyon (GONZALES, 2004, v. 1, p. 225). O ousado Hipólito, embasado em cálculos que fizera, entendeu que o fim do mundo se daria em 500 d.C. (ERICKSON, 1982, p. 79). Parece que o teólogo romano ignorou o erro de Judas entre o segundo e o terceiro século, bem como de um incógnito bispo sírio (CONCEIÇÃO, 2000):

o presbítero Hipólito de Roma, martirizado em 235 d.C., informa em sua Tradição Apostólica que, certa vez, um bispo sírio retirou-se para o deserto com toda a sua igreja para recepcionar o Cristo que estaria vindo por aqueles dias. Mas retornaram tristemente aos seus lares e não foram poucos os que naufragaram na fé.

A transição entre o terceiro e o quarto século foi marcada pela oposição de Metódio de Olimpo a Orígenes quanto à eternidade do mundo, a pré-existência das almas, a escatologia espiritualista e a exegese alegórica. Metódio favoreceu também uma escatologia quiliástica em seus escritos (GONZALES, 2004, p. 246). No quarto século muitos seguiam a interpretação histórica, como Lactânio, outros viam a história humana composta de seis mil anos, dos quais todos já teriam ocorrido, menos duzentos e cinquenta anos que ainda faltavam (ERICKSON, 1982, p. 122). Atanásio de Alexandria descreveu que Cristo viria julgar o mundo em apenas um juízo, tanto para bons como para maus (GRIER, 1987, p. 28). Não caberia o pensamento dispensacionalista nos escritos de Atanásio; é provável que esse foi muito influenciado pela escatologia de Irineu de Lyon.

A partir da época do imperador Constantino (323-373 d.C.) teve início a tendência de negligenciar ou de esquecer a esperança da igreja primitiva, de que seu Senhor retornaria nas nuvens para estabelecer um reino de paz e justiça. Gonzales (1997, p. 54) traz uma referência interessante a respeito daqueles que queriam despertar o sentimento escatológico: “em épocas posteriores a maioria dos grupos que voltaram a enfatizar esta esperança foram considerados he-



reges e revolucionários, e condenados como tais”. Mesmo assim, Eusébio de Cesareia interpretou o reinado de Constantino como o começo milenarista.

No ano 390 d.C. surgiu Ticônio, donatista africano, que introduziu uma nova interpretação milenarista³ de Apocalipse 20. Ele (ERICKSON, 1982, p. 50) concluiu que

a primeira ressurreição em Apocalipse 20, que introduz o milênio, é da morte do pecado para uma vida de justiça. Aqueles que participam da primeira ressurreição são aqueles que nasceram de novo, e este novo nascimento é levado a efeito através do batismo. A primeira ressurreição, portanto, é uma ressurreição espiritual, é o novo nascimento.

O grande problema dessa interpretação não era o fato de afirmar que Cristo já reinava naquela época, uma posição amilenista hoje, mas sim que “os mil anos” pregado pela igreja duraria até o fim dos tempos, o que para Ticônio era o ano 380 d.C. Portanto, ele cria que o fim dos tempos viria naquele ano, o que, é claro, não aconteceu.

Ticônio tinha alguns posicionamentos escatológicos muito interessantes: (a) entendia que o reino de Cristo não começaria com sua segunda vinda, mas já começara; (b) compreendia que as almas dos justos citadas em Apocalipse 20 são aqueles que morrem com Cristo na presente aflição, que morreram antes da ressurreição física, pois apenas suas almas são mencionadas; (c) interpretava que o reino de mil anos se iniciava na paixão de Cristo para a *parousia*; e (d) sobre sua aplicação referente às primeiras morte e ressurreição, Ticônio dizia que a primeira morte é devida ao pecado e a primeira ressurreição à sua remissão (ERICKSON, 1982, p. 50). É visível que Ticônio pregava no quarto século uma visão escatológica com muitos conceitos amilenistas. Harald Schaly (1992, p. 20) resume a argumentação de Ticônio salientando que o mesmo

ensinava que o milênio, que simbolizava um longo período de tempo, porém indeterminado, começara com a primeira vinda de Cristo e terminaria com sua gloriosa volta, que seria seguida logo pelo juízo final. Afirmava ele que a primeira ressurreição mencionada em Apocalipse 20:5-6, refere-se à conversão.

Pode-se dizer que, após as contribuições de Irineu de Lyon, a escatologia de Ticônio foi a mais proeminente dentre muitos outros grandes teólogos na história. Ademais, é importante citar que uma certa influência do pensamento escatológico da época, que não se sabe ao certo qual era, afetou Jerônimo de forma que foi sacudido pelo sonho do juízo final. Ele escreveu que os “santos nunca terão um reino terreal, mas um celestial; portanto, que cessasse essa história milenarista ou milênio” (SCHALY, 1992, p. 16; GONZALES, 1997, v. 2, p. 156).

Agostinho viveu entre 354-430 d.C. Em sua escatologia popularizou e promulgou o ponto de vista de Ticônio, mesmo sendo o oponente principal dos donatistas. A escatologia de Agostinho era convencional, embora tivesse problemas de interpretação. Sua obra *Cidade de Deus*⁴

.....
³ Ticônio não interpretava a palavra mil anos como literal e via o reino de Cristo apenas como um período prolongado de tempo, um princípio amilenista.

⁴ Nesta obra Agostinho faz uma enciclopédia histórica em que diz existirem duas cidades: a de Deus e a dos homens. Na história humana, essas duas cidades sempre aparecem misturadas, mas no fim permanecerá a cidade de Deus. Agostinho ainda defende que todos os reinos terreaux e nações deveriam sucumbir e desaparecer antes do fim.

ganhou proeminência no quarto século. Nela (AGOSTINHO, 1999, p. 435-436), ensinava que os mil anos descritos em Apocalipse 20 podem

ser entendidos de duas maneiras: ou porque isso há de passar-se nos últimos anos, quer dizer, no sexto milhar, como no sexto dia, cujos últimos agora transcorrem, para serem seguidos pelo Sábado que não tem tarde, ou seja, pelo repouso dos santos, que não terá fim (e em tal sentido aqui chamaria mil anos à última parte desse tempo, como dia que dura até o fim do mundo, tomando a parte pelo todo), ou se serve milenarista para designar a duração do mundo, empregando número perfeito para denotar a plenitude do tempo. O número mil é o cubo de dez e dez vezes dez é cem. Cem é figura plana; para torná-la sólida é preciso multiplicar cem por dez e já temos os mil. Se, por conseguinte, às vezes se emprega o número cem para indicar totalidade, como quando o Senhor fez esta promessa àquele que tudo deixa para segui-lo, [...] quanto mais se usará o número mil para designar universalidade, sendo o cubo de dez? é o melhor sentido das palavras do salmo: Nunca jamais se esqueceu da aliança e da promessa feita para mil gerações, ou seja, para todas.

Ao que parece houve um tempo na história em que Agostinho acreditou que os mil anos descritos em Apocalipse 20 se referiam a um Sábado universal, repleto de gozos espirituais, uma interpretação futurista. Abandonou essa visão por considerá-la exagerada e desenfreada (ERICKSON, 1982, p. 50). Convertido o pensamento escatológico, Agostinho passou a entender que a Igreja já estava nos mil anos, que datariam dos tempos de João até o fim ou abrangendo toda a presente era. Parece que suas afirmações são favoráveis ao amilenismo. Agostinho (*apud* ERICKSON, 1982, p. 51) citava Marcos 3:27 interpretando que

o valente é Satanás. Seus bens representam os cristãos, que anteriormente tinha sob seu domínio. Está amarrado, trancado no abismo, de modo que fique longe dos cristãos. Satanás, portanto, está amarrado durante o período inteiro entre a primeira vinda de Cristo e a Segunda, e, destarte, é incapaz de enganar as nações das quais se constituía igreja. No fim desta era será solto para testar a igreja e depois será final e completamente subjugado.

Afinal, a escatologia agostiniana influenciaria mais tarde não só grandes teólogos (como João Calvino), mas também a Igreja Católica Apostólica Romana (ROLDÁN, 2001, p. 81).

Por fim, os primeiro séculos, a teologia dos pais da igreja e os apócrifos daquela época salientavam uma escatologia muito ardente. Nesse período prevaleceram raízes de um pré-milenismo pós-tribulacional. Conclui-se que a igreja foi milenista, em grande medida, considerando os mil anos do livro de Apocalipse de maneira escatológica e futurista. A igreja acreditava que Jesus reinaria na terra no futuro (ERICKSON, 1982, p. 49):

Esse reino seria introduzido por um evento específico, talvez, a segunda vinda do Senhor. Às vezes, esse milênio era retratado de modo bastante vívido, o que deu origem a algo chamado quiliasmo, um entendimento altamente imaginativo do período terrestre de mil anos. Às vezes o quiliasmo era muito físico e literal no seu modo de entender a felicidade terrestre dos crentes. Esse conceito foi difundido em especial durante o período de perseguição da igreja, quando parecia improvável que a igreja fosse bem sucedida no seu esforço de ganhar o mundo para Cristo mediante a pregação do

evangelho. Se a igreja deveria ser vitoriosa teria que ocorrer alguma reviravolta dramática, cataclísmica e sobrenatural do curso dos eventos.

Do século VI ao XIV: uma escatologia amornecida

Agostinho marcou o final de uma era, os cinco primeiros séculos da história da igreja de Cristo, período de uma escatologia fervorosa. “Ele é o último dos escritores clássicos e o precursor da teologia medieval” (GONZALES, 2004, v. 2, p. 15). Não obstante, a teologia medieval em torno da doutrina milenarista quase que sucumbiu diante de tratados teológicos criados para defender aspectos cruciais do cristianismo, como as duas naturezas de Cristo, a criação, a trindade, a imortalidade da alma e outros.

A escatologia e a doutrina milenarista foram enfraquecidas nesse contexto. Nesse período são encontrados resquícios doutrinários ligados à doutrina milenarista que sempre eram lembrados com o passar dos séculos. Por isso, o período compreendido entre os séculos VI e XV é visto como amornecido escatologicamente; aquela esperança que ardia nas apologias dos primeiros séculos foram, aos poucos, sendo refrigeradas por outros aspectos da doutrina cristã que necessitavam de mais urgência nos tratados.

Desde o início do cristianismo, a doutrina milenarista e outras passagens bíblicas escatológicas instigavam a imaginação do mundo. Na antiguidade alimentavam pesadelos de plebeus e nobres em tempos de forte influência da igreja institucional sobre reinos inteiros. Como eram poucos os que sabiam ler, cabia aos clérigos a tarefa de transformar os relatos sobre os últimos tempos em pinturas ou esculturas, seguindo a orientação de papas, como Gregório, no século VI d. C.

Era relativamente comum encontrar representações iconográficas do inferno na entrada das igrejas católicas construídas até a idade média. Esse recurso foi muito usado para elucidar doutrinas no oitavo século (GONZALES, 1998, p. 111-113). O papa Gregório, conhecido como *O Grande*, entre o sexto e o sétimo século, tinha uma visão pessimista do mundo. Ele estava convencido de que a igreja vivia os últimos dias, entretanto não tinha um pensamento pós-milenista (GONZALES, 2004, v. 1, p. 71).

No sexto século, os chamados *três de Gaza*, Aeneas de Gaza, Zacarias de Mitilene e Procópio de Gaza, juntos com o filósofo alexandrino João Philoponus, suscitaram discussões ao negarem a doutrina da ressurreição do corpo no final dos tempos como descrito em Apocalipse 20. No século IX, João Scotus Erígena, lembrou a antiga doutrina grega do *apokatastasis*, afirmando que toda a criação está sendo levada de volta para o Criador com um grande processo de restauração final (GONZALES, 2004, v. 2, p. 89-90; 122-130).

Na chamada idade das trevas, em especial no décimo século, Adso de Luxeuil (ou de Montierender) rememorou os conceitos do anticristo, ainda que de forma histórica, aplicando o conceito a Luís IV; uma aparente raiz dispensacionalista. Adso, em correspondência com a rainha, declarou que nos últimos tempos, após grande tribulação, o anticristo seria destruído e o Senhor garantiria quarenta dias para que os que não resistiram à tentação do anticristo pudessem fazer penitência (GONZALES, 2004, v. 2, p. 140). Parecia que apenas grupos periféricos e excêntricos viam os mil anos, ou os princípios a eles subjacentes, como eventos futuros. Doutrinas como a de Adão e os fundamentos do pré-milenismo já eram suspeitos de serem heresias (ERICKSON, 1982, p. 51).



No do século X muitos estudiosos da Bíblia acreditavam que os mil anos descritos em Apocalipse tratavam-se de mil anos literais e ficavam muito emocionados nas suas expectativas à medida que o ano 1.000 se aproximava. Schaly (1992, p. 24) enuncia que

no decorrer daqueles tempos, foi geralmente aceito que o 'último dia' seguiria os mil anos (período da igreja), e assim foi marcado o fim do mundo para esse ano. Toda a cristandade esperou aterrorizada este acontecimento. Não tendo soado a trombeta final nesse ano, a liderança religiosa achou que os mil anos deveriam ser contados desde a crucificação, e assim a data fixada foi adiada para o ano de 1030. Novamente toda Europa se retorceu em terror. Quando nada aconteceu, a data do retorno foi adiada novamente para 30 anos mais tarde, porque então as datas da Anunciação e a Sexta-feira da Paixão coincidiam. Quando, diante disto, ainda não acertaram, resolveram que os mil anos eram somente símbolos do período total da duração da igreja.

No século XII Joaquim de Fiore propôs uma interpretação histórica das Escrituras. Sabe-se que ele fundou o monastério de São João de Fiore onde passou sua vida em contemplação e estudo da Bíblia, em especial o livro de Apocalipse. Não se tem sistematizado o que Joaquim cria sobre o Apocalipse, mas é interessante notar como ele fazia uma ligação entre a trindade e a história da igreja no mundo, crendo na existência de três estágios. Gonzales (2004, v. 2, p. 182) os cita, afirmando que Joaquim cria que

o primeiro estágio começa em Adão e termina em Cristo; a segundo vai de Cristo até o ano de 1260; o último se inicia naquela data e se estenderá até o final dos tempos. O primeiro é a era do Pai; o segundo é a era do Filho; e o terceiro é a era do Espírito. A data de 1260 é estabelecida por intermédio de um processo exegético que serve para mostrar o método teológico de Joaquim. Se entre Adão e Jesus houve quarenta e suas gerações, deve se esperar que, para manter a concordância entre ambos testamentos haverá também quarenta e duas gerações entre Cristo e o início da terceira era. Embora no Antigo Testamento estas gerações não sejam absolutamente de cumprimentos iguais, a perfeição do Novo Testamento necessita que sejam todas iguais. Se então se calcula com uma base de trinta anos para cada geração, quarenta e duas gerações serão 1260 anos.

Quanto ao tempo da terceira era, Fiore não se aventurou a adivinhar. Ele não incorreu nos erros de Judas, Ticônio e outros. Porém, o que deve ser percebido é que ele entendia a existência de um período, do qual não sabia o tempo, que viria e seria precedido por sinais ou presságios (GONZALES, 2004, v. 2, p. 183). Mais tarde, Fiore influenciaria as reflexões de filósofos como Gotthold E. Lessing e Friedrich Engels (ROLDÁN, 2001, p. 82).

Sem dúvidas o período correspondente entre os sexto e décimo quinto séculos foi de quase esquecimento da doutrina milenarista e seus princípios. Todavia, não importa que a doutrina milenarista tenha amornecido nesse período, pois durante a idade média a interpretação escatológica mais adotada na igreja cristã foi o chamado ponto de vista histórico, que colocava os eventos escatológicos dentro da história da igreja (ERICKSON, 1982, p. 107). Portanto, se os primeiros séculos da escatologia milenarista foram fervorosos e os dez séculos posteriores amornecidos, a partir da reforma a escatologia ganhou um novo impulso, ascendeu e se destacou no meio teológico.



Do século XV até hoje: uma escatologia ascendente

A época da reforma protestante é marcada por formulações pós-milenistas. Elas descreviam que o reino de Cristo passaria a ter alcance mundial por meio da pregação do evangelho, da conversão pessoal. Tal posicionamento era chamado de *Evangelho Social*, segundo o qual o mundo seria transformado de fora para dentro, em vez de vice-versa (ERICKSON, 1982, p. 51-52).

Muitas das maiores denominações enfim incorporam o pós-milenismo nos seus credos. As confissões de Augsburgo (1530) e Westminster (1643) podem ser interpretadas como pós-milenistas. A Confissão de Augsburgo (1530) condenava um certo “milenismo”. A Confissão do inglês Eduardo VI (século XVI), a qual mais tarde foi condensada aos 39 artigos, condena um certo milênio nos seguintes termos: “os que se tentam reviver a fábula do milênio se opõem às Sagradas Escrituras, atirando-se imprudentemente aos absurdos judaicos” (GRIER, 1987, p. 31). Tanto a Confissão Belga (1561), como a Segunda Confissão Helvética (1566) condenam o entendimento de uma idade áurea na terra antes do dia do Senhor.

No século XVI surgiu a interpretação futurista do Apocalipse. Segundo a história, essa teoria começou com um homem chamado Ribeira, como uma polêmica contra os ataques dos protestantes à Roma papal. Para Ribeira, a reforma protestante era a besta do Apocalipse, não Roma (HALE, 2001, p. 442). Outrossim, Martinho Lutero, devido ao clima de insegurança que se vivia no fim de 1521, intuiu a proximidade do dia do juízo final, do dia do Senhor, identificando a Babilônia como Roma católica e o papa como anticristo (ROLDÁN, 2001, p. 82).

Há influência de Agostinho na teologia luterana sobre a doutrina milenarista. Lutero (SCHALY, 1992, p. 28)

estava convencido de que o mundo duraria seis mil anos, dos quais só poucos anos faltavam e que, portanto, o seu tempo era o fim dos tempos, pois o Anticristo estava manifesto no sistema papal, e o diabo estava solto, como fora manifesto na guerra dos camponeses.

É fato que durante a reforma diversos teólogos ensinavam algumas formas de mil anos; uns consideravam os mil anos pertencentes ao passado, outros ao presente e outros ao futuro. A maior parte pensava em direção ao futuro. Não seria diferente com João Calvino, que foi sobretudo influenciado pela teologia agostiniana.

Calvino estava convencido de que a igreja romana era a Babilônia do Apocalipse e que os papas eram o profetizado “homem do pecado” ou anticristo assentado na igreja cristã. Alguns autores veem Calvino como amilenista e outros o identificam como pós-milenista. Entre os pontos de vista, nos conceitos de Calvino é perceptível a doutrina do domínio espiritual de Cristo sobre sua Igreja (CALVINO, 1985, p. 453-453), ou seja, o reformador enfatizava um dos aspectos concernentes ao que Cristo conquistou em sua primeira vinda: o domínio real.

Para Calvino, delimitar o reino de Cristo a um período de mil anos é algo que só poderia ser classificado como um *delírio*, devaneio e sandice. As *Institutas* mostram que o reformador entendia que Jesus tinha estabelecido seu reino já em seu ministério terreno (Lc 1:33), e tem mantido o domínio sobre a igreja e seus membros, guardando-a, “Pois, nem há dúvida de que aí Deus esteja a prometer que, pela mão de seu Filho, haverá de ser o eterno mentor e protetor da igreja” (CALVINO, 1985, p. 262). No último dia, Cristo entregará o reino ao Pai, cumprindo o seu ofício

de reger e conservar a igreja que Deus confiou em suas mãos. Nesse sentido, não é possível que o reino seja futuro, mas já é, ou seja, é uma realidade presente.

Calvino (1985, p. 262) nega a doutrina dos mil anos como posterior ao retorno de Cristo. Tal perspectiva procede da compreensão de: (a) o reino de Cristo não pode ser limitado por um período de mil anos por ser eterno e espiritual (foi implantado com a encarnação de Jesus, ou seja, não seria na segunda vinda), (b) o reino de Cristo não pode ser político e circunscrito ao governo teocrático de Deus sobre Israel, e (c) após a segunda vinda o reino não começará, mas se consumará, o que acontecerá no céu, não na terra.

Durante a reforma, tanto luteranos quanto reformadores em sua maioria seguiam Agostinho (ERICKSON, 1982, p. 80). Os séculos seguintes demonstraram, entre outros, os anabatistas perpetuando a expectativa do reino de Cristo na terra e os puritanos como principais expoentes do pós-milenismo (ROLDÁN, 2001, p. 93).

Em meados do século XVI, a expressão bíblica pouco tempo (Ap 20: 3) era uma questão delicada na escatologia. Havia certa apreensão pelo não cumprimento dessa expressão apocalíptica na igreja cristã da época. Esse *pouco tempo* estava se prolongando demais, abalando a convicção da veracidade de tal doutrina. Num tempo envolto em dúvidas e desconfiança, um homem chamado José Mede, professor de grego na Universidade de Cambridge, Inglaterra, perturbado por esse fato, elaborou um sistema histórico-progressivo de interpretação do Apocalipse. Ele teve o apoio de quase todos os teólogos reformados de sua época; nasceu o pré-milenismo histórico (SCHALY, 1992, p. 37).

No século XVII surgiu a interpretação preterista do Apocalipse. A primeira apresentação sistemática deste método de interpretação aconteceu com um monge jesuíta desse século chamado Alcazar. Ele sempre dissertava contra os reformadores, que, por sua vez, usavam o Apocalipse para identificar o papa com o anticristo. Diante de tais acusações, Alcazar escreveu suas obras preteristas com meta histórica: ele queria provar que o livro de Apocalipse não tinha nenhuma aplicação àquela época, nem no futuro, pois tudo havia sido completado (HALE, 2001, p. 442).

Dentro do mesmo período, Willian Cave dividia a história bíblica em períodos patriarcal, mosaico e evangélico. Nessa época Pierre Poiret alistou seis períodos: criação, pecado, restauração antes da encarnação de Cristo, restauração depois da encarnação cooperação com a operação de Deus e a providência universal. Esses seriam os alicerces do surgimento do dispensacionalismo no século XX (ERICKSON, 1982, p. 94).

Entre 1638-1725 o teólogo inglês Daniel Whitby se tornou pioneiro de um sistema chamado pós-milenismo, ou seja, de sua sistematização como conhecida hoje em dia. Nesse sentido, pode-se dizer que o pós-milenismo surgiu na Inglaterra (sua ascensão maior entre os séculos XVIII e XIX), favorecida pelas ideias humanistas como as reformas políticas, missões mundiais, sociedades bíblicas, movimentos anti-escravagistas etc. Quanto a Whitby, Schaly (1992, p. 55-56) afirma que a convicção desse inglês

era que a igreja iria progredir e aprofundar e estender sua influência, até que o mundo todo fosse transformado. Essa conquista universal da igreja constituiria o milênio, que consistiria no desaparecimento da Igreja Romana, do maometanismo, das religiões pagãs, dando lugar ao cristianismo. Os governos passariam às mãos de pessoas honestas e justas; as forças da natureza seriam controladas pela ciência; a terra toda seria transformada num paraíso, onde não haveria mais guerra, nem violência,



nem epidemias, nem fome; o mal não desapareceria por completo, mas suas manifestações seriam muito reduzidas. Ocorreria, porém, lá para os fins desse milênio, uma revolta de descontentes, arrematados pelo Diabo, para transformarem a situação, depondo as autoridades genuinamente cristãs e substituindo-as por governos ateus ou anticristãos. Nessa situação é que Jesus voltaria, para destruir as hostes satânicas, lançando o diabo no lago de fogo, e ressuscitando, logo em seguida, todos os mortos, tanto ímpios como justos, para então julgá-los, tanto os vivos como os mortos, enviando os ímpios para o fogo eterno e os justos para o lar eterno, que é o céu.

Em 1878 J. Stuart Russel, o mais importante estudioso da escola preterista, publicou o livro *The Parousia* (relançado nove anos mais tarde), defendendo que as referências temporais do Novo Testamento, inclusive os mil anos, apontavam para o cumprimento dentro da época em que viveram, pelo menos, alguns dos discípulos de Jesus. Entre os preteristas, alguns concordarão que houve um primeiro cumprimento no ano 70 d.C., com um segundo e último cumprimento dentro de um futuro ainda desconhecido (SPROUL, 2002, p. 19-20).

Enfim, da reforma ao século XIX pode ser vista de maneira clara uma ascensão escatológica. O mundo tem se voltado para a escatologia assim como a igreja primitiva fez; do mesmo modo que os pais da igreja fizeram nos primeiros séculos da era cristã. Vários modos de interpretação milenarista foram sistematizados e muitos livros foram escritos. O sermão apocalíptico de Cristo (Mt 24), as simbologias nos livros bíblicos e a esperança do fim aquecem o seio da igreja pós-reforma.

É no século XIX que sobrevêm um marco diferente na escatologia protestante. A teologia bíblica da aliança de Deus com o homem seria assaltada; surgia o dispensacionalismo. Essas doutrinas vigentes a partir do século XIX, ainda que sustentadas, em parte, ao longo dos séculos por alguns poucos teólogos, foram sistematizadas por John Nelson Darby. Ele desenvolveu a hermenêutica e a teologia dispensacionalista⁵; se tratava do futurismo de Ribera, reavivado por Maitland, apoiado por Willian Burg e outros (SCHALY, 1992, p. 45-53).

O pré-milenismo dispensacionalista, já evidente, foi construído, a partir da ideia de um reinado literal de Cristo na terra, por parte de alguns dos pais da igreja. Charles Ryrie afirma que “não há dúvida de que os irmãos de Plymouth, dos quais Darby (1800-1882) foi um dos líderes, tiveram muito a ver com a sistematização e a propagação do dispensacionalismo” (RYRIE e CHARLES *apud* ROLDÁN, 2001, p. 85). O dispensacionalismo está sendo propagado desde a publicação do livro *Jesus is coming (Jesus está voltando)* de 1917, do qual 350.000 cópias foram impressas, e, sobretudo, pela popularidade da *Bíblia Anotada*, a *Bíblia de Scofield*. Pode-se dizer que nos últimos anos houve uma ascendência desse posicionamento, resultado da propagação dessa bíblia e pelos institutos bíblicos dessa linha. Esse sistema é muito popular. Encontra-se nos movimentos batistas conservadores e tem aceitação quase que mundial entre as igrejas independentes e fundamentalistas.

Visto que por um lado o dispensacionalismo tem se erguido, o pós-milenismo tem sofrido um forte declínio na sua popularidade ao longo dos últimos cinquenta a sessenta anos. O resul-

.....
⁵ Essa forma de interpretação bíblica surgiu quando o inglês John Nelson Darby começou a reunir um grupo de cristãos insatisfeitos com o cristianismo da época, para ler a Bíblia e celebrar a Ceia do Senhor. Esse grupo passou a ser chamado de *The Brethren (Os Irmãos)*, ou *The Plymouth Brethren (Os Irmãos de Plymouth)*. Os dispensacionistas insistem sempre na interpretação exata e literal das Escrituras. Eles acreditavam que o “novo Israel” não é a igreja e sim o Israel físico restaurado. Segundo eles, a história de Deus na sua relação com o ser humano é demonstrada em diferentes dispensações e em cada uma delas Deus lida com o ser humano de uma forma diferente. Há vários sistemas dispensacionistas, porém o mais conhecido de todos é aquele que contém sete dispensações, e foi divulgado por Scofield. As dispensações são: inocência, consciência, governo humano, promessa, lei, graça e reino.



tado disso é perceptível por meio das considerações históricas levantadas aqui. Como Ericson (1982, p. 52) afirma: “hoje, os pós-milenistas são, senão uma espécie extinta, pelo menos uma espécie que corre perigo”.

Tanto alguns pós-milenistas, quanto alguns pré-milenistas, têm se preocupado em fixar datas. Assim como ocorrido em 1919, quando o pós-milenista James A. Snowden entendeu que a primeira guerra mundial terminaria para sempre com o militarismo e começaria um desenvolvimento rápido para os mil anos (ERICKSON, 1982, p. 55). Aliás, hoje se sabe que não foi assim. É por isso que Roldán (2001, p. 94) conclui com facilidade

que o pós-milenarismo teve seu momento de esplendor no século XIX, mas entrou em colapso com as duas conflagrações mundiais do século XX. [...] O pós-milenarismo já não é um problema na teologia. A Segunda guerra mundial deferiu o golpe de misericórdia nesse sistema.

No final do século XIX Johannes Weiss teve uma concepção contrária com a de seu sogro, Ritschl, sobre o reino de Deus. Em 1892 ele publicou sua obra *A Pregação de Jesus sobre o Reino de Deus* na qual enfatizava os aspectos escatológicos dos ensinamentos de Jesus (GONZALES, 2004, v. 3, p. 386). O teólogo Anthony Hoekema (2001, p. 342) esclarece essa concepção de Weiss que

esperava o reino como uma realidade futura. O reino não viria como resultado de um processo evolutivo gradual, mas viria como uma total irrupção na História, totalmente diferente do que tivesse havido antes. [...] Portanto, o Reino de Deus não é tarefa do homem, nem pode ser desenvolvido pela obra do homem; é inteiramente obra de Deus.

Weiss definiu o reino futuro como “uma explosão de uma tormenta divina terrível que irrompe na história para destruir e renovar” (ROLDÁN, 2001, p. 18).

Albert Schweitzer, autor do livro *A busca do Jesus histórico*, foi muito influenciado pelo pensamento escatológico de Weiss, que por sua vez atacou Ritschl. Para Schweitzer a escatologia de Jesus não se concretizou, o que levou à formulação de seu conceito de “adiantamento da parúsia” (SPROUL, 2002, p. 16).

Considerações finais

Neste artigo foi possível ter uma visão histórica sobre as interpretações da doutrina milenarista. Os pensadores e obras pesquisados não se limitavam às escolas teológicas distintas, mas ao estabelecimento do tipo de teologia predominante em cada período da história e como essa foi se desenvolvendo.

É indiscutível que a doutrina milenarista nos primeiros cinco séculos foi profundamente fervorosa, enquanto que nos dez séculos posteriores, aos poucos foi sendo amornecida. O fato de que a escatologia está em crescente ascensão é exposto na igreja contemporânea, sobretudo em virtude da expansão do dispensacionalismo.

Diante desse desafio histórico e da ascensão dispensacionalista, a hermenêutica poderá ser a grande arma que restringirá os generalizados conceitos milenistas nos dias atuais que têm tor-



nado a doutrina milenarista um sistema muito complexo, dificultando a pura e simples verdade da doutrina escatológica.

Referências

- A confissão de Augsburgo.** Disponível em: <<https://bit.ly/3cQV1vP>>. Acesso em: 30 set. 2020.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus:** contra os pagãos, parte II. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus:** parte I. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ALLISON, H. B. **A Doutrina das Últimas Coisas:** estudos esboçados sobre a profecia bíblica. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1971.
- ALMEIDA, J. F. **Bíblia Sagrada.** 2. Ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil & Cultura Cristã, 1999.
- ARISTIDES. **Apologia de Aristides.** Disponível em: <<https://bit.ly/2A5G9Lm>>. Acesso em: 30 set. 2020.
- ATENÁGORAS. **Petição a favor dos cristãos.** Disponível em: <<https://bit.ly/2ATCuku>>. Acesso em: 30 set. 2020.
- BARCLAY, W. **Apocalipsis I.** Barcelona: Clie, 1999.
- BAVINCK, H. **Teologia sistemática.** São Paulo: SOCEP, 2001.
- BERKHOF, L. **Teologia sistemática.** 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- BRÈS, G. **A confissão belga.** 1561. Disponível em: <<https://bit.ly/2HJUzoy>>. Acesso em: 30 set. 2020.
- BULLINGER, H. **Segunda confissão helvética.** 1566. Disponível em: <<https://bit.ly/3l2gTYN>>. Acesso em: 30 set. 2020.
- BUTTRICK, G. A. **The interpreter's Bible.** Nashville: Abingdon, 1957.
- CALVINO, J. **As institutas ou tratado da religião cristã.** v. 3. 2. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.
- CESAREIA, E. **História eclesiástica.** São Paulo: Novo Século, 2002
- CHAFER, L. S. **Teologia sistemática:** v. 3, 4, 7, 8. São Paulo: Hagnos, 2003.
- CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo:** v. 1. 10. ed. São Paulo: Hagnos, 2011.
- CLEMENTE. **Primeira Carta de Clemente.** Disponível em: <<https://bit.ly/2Tz53di>> Acesso em: 30 set. 2020.
- CLEMENTE. **Segunda Carta de Clemente.** Disponível em: <<https://bit.ly/2LT76VB>> Acesso em: 30 set. 2020.
- CLOUSE, Robert G. **Milênio:** significado e interpretações. Campinas: LPC, 1990.



CONCEIÇÃO, E. **Escatologia**: uma análise introdutória. Disponível em: <<https://bit.ly/2LTjEvU>>. Acesso em: 30 set. 2020.

Epístola de Barnabé. Disponível em: <<https://bit.ly/2XvqHR8>>. Acesso em: 30 set. 2020.

ERDMAN, C. R. **Atos dos Apóstolos**. São Paulo, SP: CEP, 1960.

ERDMAN, C. R. **Apocalipse**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960.

ERICKSON, M. J. **Opções contemporâneas na escatologia**: um estudo do milênio. São Paulo: Vida Nova, 1982.

FILHO, T. G. L. **Origem e desenvolvimento da religião**. Rio de Janeiro: Juerp, 1993.

GONZALES, J. L. **Uma história do pensamento cristão: da reforma protestante ao século XX**, v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GONZALES, J. L. . **Uma história do pensamento cristão**: de Agostinho às vésperas da reforma, v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GONZALES, J. L. . **Uma história do pensamento cristão**: do Início até o concílio de Calcedônia, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GONZALES, J. L.. **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era dos mártires, v. 1. São Paulo: Vida Nova, 2002.

GONZALES, J. L. . **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era dos gigantes, v. 2. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GONZALES, J. L. . **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era das trevas, v. 3. São Paulo: Vida Nova, 1998.

GONZALES, J. L. . **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era dos sonhos frustrados, v. 4. São Paulo, SP: Vida Nova, 1999.

GONZALES, J. L. . **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era dos reformadores, v. 5. São Paulo, SP: Vida Nova, 2003.

GONZALES, J. L. . **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era dos dogmas e das dúvidas, v. 6. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GONZALES, J. L. . **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era dos novos horizontes, v. 9. São Paulo: Vida Nova, 2003.

GRIER, W. J. **O maior acontecimento de todos os tempos**. 2. ed. São Paulo: Luz para o Caminho, 1987.

GRUDEM, W. **Teologia sistemática: atual e exaustiva**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HALE, B. D. **Introdução ao estudo do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2001.

HALL, C. A. **Lendo as Escrituras com os pais da igreja**. Viçosa: Ultimato, 2000.

HENDRIKSEN, W. **A Vida futura segundo a Bíblia**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1988.



- HENDRIKSEN, W. **Mais que vencedores**. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- HODGE, C. **Teologia sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.
- HOEKEMA, A. **A Bíblia e o Futuro: a Doutrina Bíblica das Últimas Coisas**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- JENSEN, I. L. **Apocalipse**. 2. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.
- JUSTINO. **Apologia I**. Disponível em: <<https://bit.ly/36xGAdJ>>. Acesso em: 30 set. 2020.
- KISTEMAKER, S. **Comentário do Novo Testamento: Apocalipse**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- LADD, G. E. **Apocalipse**. 7. ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- MOLTMANN, J. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia Cristã**. São Paulo: Teológica, 2003.
- NICHOLS, R. H. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: CEP, 1954.
- O Didaquê**. Disponível em: <<https://bit.ly/3cZPKSN>>. Acesso em: 30 set. 2020.
- ORÍGENES. **Contra Celso**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- ORÍGENES. **De Principiis prólogo e livro IV**. Disponível em: <<https://bit.ly/2LXnWm9>>. Acesso em: 30 set. 2020.
- PADOVESE, L. **Introdução à teologia patrística**. São Paulo: Loyola, 1999.
- PENTECOST, J. D. **Manual de escatologia: uma análise detalhada dos eventos futuros**. São Paulo: Vida Nova, 2002.
- POHL, A. **Apocalipse de João II: comentário esperança**. Curitiba: Esperança, 2001.
- POLICARPO. **Epístola aos filipenses**. Disponível em: <<https://bit.ly/3gjGtqI>> Acesso em: 30 set. 2020.
- ROLDÁN, A. F. **Do terror à esperança: paradigmas para uma escatologia integral**. Londrina: Descoberta, 2001.
- SALVADOR, J. G. **O Didaquê**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1980.
- SCHALY, H. **Breve História da Escatologia Cristã: a escatologia antenicensa, a escatologia pós-nicensa, a escatologia da reforma, o pré-milenismo histórico, o pré-milenismo dispensacionalista, o pós-milenismo, os sinais dos tempos**; 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.
- SEISS, J. A. **The Apocalypse: Lectures on the book of Revelation**. 6. ed. Michigan: Zondervan Publishing House, 1966.
- SPROUL, R. C. **Os Últimos Dias Segundo Jesus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- STRONG, A. H. **Teologia sistemática**. v. 2. São Paulo: Hagnos, 2003.
- TACIANO. **Discurso Contra os Gregos**. Disponível em: <<https://bit.ly/3glhKIE>>. Acesso em: 30 set. 2020.



TERTULIANO. **Apologia**. Disponível em: <<https://bit.ly/2WZkvSo>>. Acesso em: 30 set. 2020.

TRAVIS, S. **Creio na segunda vinda de Jesus**. Campinas: LPC, 1990.

WILCOOK, M. **A Mensagem de Apocalipse**. São Paulo: ABU, 1986.

A visão feminista da Bíblia: uma análise sob a perspectiva adventista

ISAAC MALHEIROS¹
VANESSA MEIRA²

Resumo: O objetivo deste artigo é fazer, por meio de uma pesquisa bibliográfica, uma avaliação da visão feminista da Bíblia sob a perspectiva adventista. A pesquisa avalia alguns textos representativos da teologia feminista, desde a primeira onda até a contemporaneidade, bem como declarações de ativistas e teólogas feministas a respeito da Bíblia. Através desta pesquisa, é possível concluir que há uma tensão significativa entre a visão feminista e a perspectiva adventista a respeito da Bíblia.

Palavras-Chave: Bíblia; feminismo; adventismo.

The Feminist View of the Bible: An Analysis from an Adventist Perspective

Abstract: The purpose of this article is to make, by means of a bibliographic search, an evaluation of the feminist view of the Bible from an Adventist perspective. The research assesses some representative texts of feminist theology, from the First Wave to contemporary times, and statements by feminist activists and theologians about the Bible. Through this research, it is possible to conclude that there is a significant tension between the feminist view and the Adventist perspective regarding the Bible.

Keywords: Bible; Feminism; Adventism.

Este artigo pretende, por meio de pesquisa bibliográfica, avaliar a visão feminista da Bíblia sob uma perspectiva adventista. Como a história dos movimentos de emancipação das mulheres é cheia de fases e vertentes, seria um erro avaliar o feminismo de forma isolada; como um discurso

.....
¹ Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). E-mail: pr_isaac@yahoo.com

² Mestre e Doutoranda em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). E-mail: vanessarmeira@gmail.com



uníssono. Assim, vamos nos referir aos movimentos de emancipação das mulheres como “feminismos” (no plural), e avaliar textos representativos das abordagens bíblicas feministas.

Serão citadas fontes primárias, e as citações diretas serão mantidas para que a posição de cada autora feminista seja exposta em suas próprias palavras. As traduções das fontes primárias em língua estrangeira foram feitas pelos autores desta pesquisa.

A teologia feminista

Existem consequências teológicas nas proposições feministas, e, no surgimento da primeira onda feminista, o movimento já começou fazendo afirmações teológicas sobre Deus, a Bíblia, a igreja e outros temas (ZIKMUND, 1979, p. 217). Por isso, as declarações feministas podem passar por uma análise teológica. Como esclareceu Naomi Goldenberg (1979, p. 13), as críticas feministas contemporâneas da religião podem ser divididas e classificadas em dois grupos: “as que revisam e as que se revoltam”. Algumas pesquisadoras feministas defendem o completo abandono do judaísmo e do cristianismo, enquanto outras tentam salvar essas religiões de sua tradição sexista por intermédio de uma reforma revisionista (GOLDENBERG, 1979, p. 10). Esses dois grupos serão avaliados a seguir.

A face anticristã dos feminismos

A partir da década de 1970, conforme os estudos feministas se desenvolviam, a religião (em especial a cristã) passou a ser retratada de forma negativa, como um obstáculo para o movimento. Os pressupostos secularistas dos feminismos, sobretudo os de herança socialista ou marxista, veem a religião como opressora, acusada de cegar as mulheres à sua opressão ou de ensinar-lhes a liberdade como uma utopia após a morte (BRAIDOTTI, 2008). Nas palavras da teóloga feminista Isabel Heyward (1984, p. 117), “A fé e a prática cristãs são necessariamente destrutivas para a maioria das pessoas no mundo, na medida em que são cimentadas na insistência de que Jesus Cristo é o Senhor e Salvador de todos”.

Na ótica feminista, a Bíblia e o cristianismo são um produto do patriarcado, portanto são legítimos alvos de ataque (ou desconstrução):

Sob o patriarcado, nenhuma mulher é segura para viver sua vida, amar ou ter filhos. Sob o patriarcado, toda mulher é uma vítima, no passado, presente e futuro. Sob o patriarcado, a filha de toda mulher é uma vítima, no passado, presente e futuro. Sob o patriarcado, o filho de toda mulher é seu potencial traidor e também o inevitável estuproador ou explorador de outra mulher. [...] Isso significa que teremos que atacar e destruir todas as instituições, leis, filosofia, religião, costumes e hábitos desse patriarcado (DWORKIN, 1981, p. 20).

A face anticristã dos feminismos pode ser compreendida por meio da feminista Cath Elliott (2008) ao declarar que o “cristianismo é e sempre foi antitético à liberdade e à igualdade das mulheres”, pois “[é] o patriarcado manifesto, dominado por homens, criados pelos homens para proteger e perpetuar seu poder”. Para ela, “o termo ‘feminista cristã’ é um oxímoro; é uma contra-



dição gritante”. Livros como *Does God Hate Women?* (BENSON, 2009) tentam denunciar o papel que a religião (cristã, inclusive) desempenha na opressão das mulheres.

De início, na primeira onda, a desconstrução da religião se tornou um dos principais objetivos de importantes setores feministas. Tal desconstrução se manifesta em diferentes formas, sendo uma delas a crítica ao cristianismo. A sufragista pioneira Elizabeth Cady Stanton já tecia duras críticas ao cristianismo no século 19, no texto *Has Christianity Benefited Woman?*

Todas as religiões, portanto, tem ensinado a liderança e a superioridade do homem, a inferioridade e a subordinação da mulher. Qualquer que seja a nova dignidade, a honra, e o auto-respeito, que a mudança de teologias pode ter trazido para o homem, eles têm trazido igualmente para todas as mulheres, mas uma outra forma de humilhação. A história mostra que a condição da mulher mudou com diferentes formas de civilização, e que ela gozou em alguns períodos de maior honra e dignidade e mais direitos pessoais e de propriedade do que lhe foi concedido na era cristã (STANTON, 1885).

Elizabeth Cady Stanton, inicialmente uma cristã evangélica, aos poucos deixou suas crenças (ou “superstições”, como ela mesma descreve). Até enfim declarar, referindo-se à fé cristã, que via “como um dos piores crimes obscurecer a mente dos jovens com essas superstições tenebrosas; e com temores do desconhecido e daquilo que não pode ser conhecido” (STANTON, 1898). Apesar da preocupação com as reformas legais e com o sufrágio, “os escritos de Stanton revelam que o contínuo alvo era a autoridade da Escritura” (MCCULLEY, 2017, p. 58).

A pioneira sufragista Matilda Joslyn Gage, como Elizabeth Stanton, era uma feroz crítica do cristianismo, o que a colocava em desacordo com sufragistas cristãs mais conservadoras, como Frances Willard e a Woman’s Christian Temperance Union. Ela publicou *Woman, Church and State*, em 1893, expondo como, em sua opinião, o cristianismo era um dos principais responsáveis pela opressão feminina (GAGE, 1893).

Simone de Beauvoir, figura central entre os feminismos, criticou acidamente o cristianismo:

A ideologia cristã não contribuiu pouco para a opressão da mulher. Há, talvez, no Evangelho um sopro de caridade que se estende tanto às mulheres como aos leprosos; são os pequenos, os escravos e as mulheres que se apegam mais apaixonadamente à nova lei (BEAUVOIR, v.1, 2009, p. 107).

Beauvoir continua a crítica ao afirmar que, no cristianismo primitivo, as mulheres “não podiam [...] tomar parte no culto senão a título secundário; as “diaconisas” só eram autorizadas a realizar tarefas laicas: cuidados aos doentes, socorros aos indigentes” (BEAUVOIR, v. 1, 2009, p. 107). E, sobre o apóstolo Paulo, ela é taxativa: “com São Paulo afirma-se a tradição judaica ferozmente antifeminista” (BEAUVOIR, v. 1, 2009, p. 107-108).

Setores do feminismo contemporâneo anunciam o “fim de Deus” (o Deus judaico-cristão), ou pelo menos o fim de um mundo tão influenciado por Cristo e por Jeová (GOLDENBERG, 1979, p. 10). Naomi Goldenberg, por exemplo, é uma das autoras que acreditam na eliminação da tradição judaico-cristã e defende uma “espiritualidade da Deusa”. Ela afirmou que “nós mulheres vamos dar um fim a Deus” (GOLDENBERG *apud* ALCOFF; CAPUTO, 2011, p. 59), que “havia uma magnificência ligada à ideia de vê-lo [Deus] ir” e que tinha voltado com alegria à pós-graduação “para estudar o final de Deus” (GOLDENBERG, 1979, p. 3).



De acordo com Goldenberg, “[t]oda mulher que trabalha para melhorar sua própria posição na sociedade ou a das mulheres em geral está provocando o fim de Deus” (GOLDENBERG, 1979, p. 10). Para ela, “as feministas estão tornando o mundo cada vez menos como o descrito na Bíblia e, assim, ajudando a diminuir a influência de Cristo e Yahweh na humanidade” (GOLDENBERG, 1979, p. 13). A postura feminista anticristã pode ser sintetizada assim:

Jesus Cristo não pode simbolizar a libertação das mulheres. [...] Para desenvolver uma teologia da libertação das mulheres, as feministas precisam deixar Cristo e a Bíblia para trás. As mulheres precisam parar de negar o sexismo que está na raiz dos sistemas judaico e cristão (GOLDENBERG, 1979, p. 22).

Mary Daly é outra pensadora feminista importante que rejeita a tradição judaico-cristã por completa (RUETHER, 1993, p. 38). Ela acusa o cristianismo de opressão às mulheres ao ensinar a inferioridade delas e por submetê-las a um papel passivo por meio de uma teologia misógina. Daly (1968) traça temas bíblicos e teológicos que em tese comprovam essa acusação.³ Gloria Steinem escreveu, em 1973, que “até o ano 2000, espero, criaremos nossos filhos para acreditar no potencial humano, não em Deus” (STEINEM *apud* PARSLEY, 2007, p. 9), e, em uma entrevista, afirmou que o maior problema do feminismo hoje em dia é a religião (BRONNER, 2014).

Logo na primeira onda do feminismo, Margaret Sanger, eugenista, feminista e pioneira no ativismo pró-aborto, publicou o periódico *The Woman Rebel* (1914), que tinha como lema a frase “no Gods, no Masters” (sem Deuses, sem Mestres). Em um dos primeiros números, a publicação anuncia que dedicará uma seção às jovens de 14 a 18 anos, “mas o método banal de ensino das escolas dominicais será evitado”. Esse tom de crítica ao cristianismo e às igrejas é perceptível também no artigo “The Pauline Ideas vs. Women” (As ideias Paulinas contra as mulheres), que afirma que o cristianismo impôs submissão, silêncio e sujeição às mulheres. Com ironia, descreve Paulo como o bom homem que massacrava corpos de cristãos, mas, após sua conversão, passou a massacrar intelectos, liberdades individuais e oportunidades de progresso social. Segundo o artigo, os textos de Paulo impuseram às mulheres a “escravidão sexual, intelectual, pessoal e espiritual” (AEGYPTUS, 1914, p. 20).

Mesmo entre feministas, como mostra o debate entre Daphne Hampson e Rosemary Radford Ruether⁴, não existe uma resposta simples hoje em dia à pergunta: o feminismo e o cristianismo podem coexistir? Para a feminista Hampson, o feminismo representa um desafio radical ao cristianismo, pois a religião cristã desenvolveu sua doutrina e a Bíblia num ambiente patriarcal. Para ela, é impossível feminismo e cristianismo concordarem, e a religião cristã não é mais sustentável por ser irremediavelmente patriarcal (HAMPSON, 1990; HAMPSON, 1996).

As propostas feministas para o cristianismo são claras: abandono ou desconstrução/reconstrução. Boa parte dos feminismos opta pelo abandono, enquanto há feministas que pretendem continuar cristãs e desconstruir/reconstruir a fé cristã. No entanto, como veremos no próximo tópico, desconstruir/reconstruir também é uma forma de abandono.

³ Para uma bibliografia introdutória a respeito da relação entre os feminismos e a igreja cristã, ver WALSH, 1999; e KELLER; RUETHER, 2006.

⁴ Hampson afirma que *não*, enquanto Ruether afirma que *sim*. Ver HAMPSON; RUETHER, 1987.



A desconstrução/reconstrução feminista do cristianismo

Enquanto o feminismo parecia encorajar a descristianização, as teorias secularistas não se confirmaram, e a religião se revitalizou (BERGER, 1999). Um efeito dessa crítica feminista às religiões foi o abandono da fé religiosa por parte de mulheres, ou, no mínimo, a criação de espaços alternativos espirituais (*Wicca*, por exemplo) (SOINTU, 2008, p. 259). Assim, a hipótese de que o secularismo seria a posição feminista ideal e superior está sendo questionada, pois muitas mulheres encontram apoio na religião para seu processo emancipatório, e também porque essa suposição secularista rotula e marginaliza as mulheres religiosas (REILLY, 2011).

O fato é que, após o insucesso das previsões secularistas, houve um forte retorno feminista à espiritualidade, inclusive à cristã, com um viés revisionista. Há feministas que acreditam ser possível resgatar a Bíblia do patriarcado e que vale a penas resgatá-la. Esse resgate passa pela mudança doutrinária. A ativista bell hooks⁵ descreve a necessidade de reconstrução das crenças do cristianismo, pois

Mais do que outras religiões, a doutrina cristã, que tolera o sexismo e a dominação masculina, inspira as formas como aprendemos tudo sobre os papéis dos gêneros nesta sociedade. Não é possível haver uma verdadeira transformação feminista em nossa cultura sem a transformação das crenças religiosas (HOOKS, 2018, p. 120).

O setor revisionista do feminismo cristão pode ser bem representado pela teóloga feminista Mary Hunt (2016), que defende que feministas lutem contra o machismo de dentro das estruturas religiosas que o sustentam. Ou seja, em vez de abandonarem as igrejas, as feministas deveriam ficar e mudar as estruturas de dentro para fora, num processo conhecido como “feministização da religião” (HUNT, 1995, p. 21-32).⁶

A teologia feminista é uma área de pesquisa acadêmica que cresce com rapidez e pretende refutar a “interpretação fundamentalista da Bíblia”, “ressignificar os textos bíblicos à luz dos avanços sociais e dos avanços conquistados pelas mulheres”, prega uma “interpretação sociológica das escrituras em detrimento de uma leitura literal e fundamentalista” e uma “leitura humanitária da Bíblia” (MATOS, 2017).

A teóloga feminista Ivone Gebara (2010) reconhece que “a teologia feminista é parte de uma revolução cultural dos séculos 20 e 21, uma revolução que ainda está em seus primeiros passos”. Nessa revolução, a interpretação bíblica feminista

transfere a autoridade divina dos próprios textos bíblicos (canônicos) para as experiências de opressão e libertação [...] porque vê a Bíblia não como um “arquétipo fundamental”, mas como um “modelo raiz formativo” que fornece aos leitores visões, modelos e paradigmas (e não comandos ou ensinamentos absolutos) (CORLEY; BLESSING, 2006, p. 148).

A Bíblia é reconhecida como, talvez, o maior obstáculo no movimento feminista (CORLEY; BLESSING, 2006, p. 146). A teóloga feminista Schüssler-Fiorenza (1984, p. 35) rejeita a ideia de

⁵ A feminista negra bell hooks escreve seu nome apenas com letras minúsculas a fim de dar mais importância às suas ideias do que à sua pessoa.

⁶ “Feministização” é uma tradução livre do neologismo inglês *feministization*, usado em publicações feministas.



que podemos encontrar princípios universais nos textos bíblicos e defende que apenas as “tradições e textos que rompam criticamente a cultura patriarcal [...] têm a autoridade teológica da revelação” (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1994, p. 33).

Na visão feminista, a autoridade bíblica “não pode ser imposta, mas deve ser conquistada”, e os textos bíblicos “podem, portanto, representar a ‘Palavra de Deus’ e a ‘Sagrada Escritura’ apenas conforme determinado pelas próprias mulheres” (SCHROER, 2003, p. 9; grifo nosso).⁷ A “Bíblia não deve ser considerada [...] como a palavra imutável de Deus” (REINHARTZ; WACKER, 2003, p. 42).

Caso, ao ler a Bíblia, uma mulher perceba que alguns textos não são libertadores, ela pode julgá-los como inautênticos ou incongruentes com a palavra de Deus (KASSIAN, 2005, p. 198). A mulher julga a Bíblia pelos seus próprios padrões de verdade e justiça. Margaret Farley (1985, p. 43) afirma que a Bíblia “não nos escravizará ao que viola nosso próprio senso de verdade e justiça”,⁸ e “não se pode acreditar [na Bíblia], a menos que pareça fiel à nossa capacidade mais profunda de verdade e bondade”. Elsa Tamez (1985, p. 58-61) ensina que a teologia feminista deve “buscar a palavra de Deus com o texto, apesar do texto ou contra mesmo o texto”.

Em outras palavras: a teologia feminista não começa com a Bíblia, mas com uma causa política e usa a Bíblia como instrumento nessa luta. Ela não quer ouvir a voz de Deus, quer usar a voz de Deus como militante de sua causa — no fim, são mulheres ouvindo suas próprias vozes. A teologia feminista não é fiel ao lema protestante *sola Scriptura*,⁹ não vê a Bíblia como a palavra inspirada de Deus, mas como um produto cultural.

A estratégia feminista de desconstrução/reconstrução da teologia cristã inclui elementos de proselitismo. De acordo com bell hooks (2018, p. 120), as feministas cristãs “ainda precisam organizar completamente um movimento que aborde as multidões de fiéis cristãos, convertendo-os ao entendimento de que não é necessário existir conflito entre feminismo e espiritualidade cristã”.

Em 1974, algumas “feministas bíblicas” fundaram o grupo *The Evangelical Women's Caucus*. A proposta inicial era ser um grupo feminista fiel à Bíblia e teologicamente conservador, contudo, aos poucos tomou outros rumos. Em 1987, várias mulheres se retiraram do grupo por causa do seu endosso ao lesbianismo. Em 1990, o grupo mudou seu nome para *The Evangelical and Ecumenical Women's Caucus*, para ser mais inclusivo e progressista. Desde de 2009, essa organização passou a se denominar *Christian Feminism Today*, realiza eventos acadêmicos e sociais e mantém um site¹⁰ no qual expõe sua visão progressista.¹¹

A experiência demonstrou que Ruether (1985, p. ix) estava certa ao afirmar que “a teologia feminista não pode ser feita a partir da predominante base da Bíblia cristã”. Claramente houve um desvio no *Evangelical Women's Caucus*, uma mudança de rota da fidelidade bíblica à hermenêutica

.....

⁷ Schroer (2003, p. 9) acrescenta que: “A natureza normativa dos escritos só pode ser estabelecida em uma comunidade das filhas de Deus baseada na obediência mútua. Os teólogos católicos têm a vantagem em relação à questão da autoridade dos textos de que sua tradição não limita a revelação apenas à Bíblia e, portanto, têm mais margem de manobra para definir seu conceito da ‘Palavra de Deus’”.

⁸ A teologia feminista usa “a experiência humana [...] como fonte e critério da verdade” (DEDEREN, 2011, p. 222).

⁹ A leitura feminista da Bíblia tende a “apresentar alguma norma externa [...] que substitui o princípio da *sola Scriptura* e relativiza a Escritura. Nessas abordagens, não há um significado objetivo e normativo da Escritura. Ao contrário, o que existe é uma leitura feminista” (DAVIDSON, 2011, p. 107).

¹⁰ Disponível em: <<https://bit.ly/2WX5lvs> />. Acesso em 08 jan. 2020.

¹¹ Para uma exposição e análise da história do Feminismo Evangélico (ou Feminismo Bíblico), ver COCHRAN, 2005; KASSIAN, 2005, p. 261–278.



feminista da suspeita. A teologia feminista consiste em levantar a pergunta feita pela serpente a Eva: “Foi isto mesmo que Deus disse [...]?” (Gn 3:1, NVI). Esse aspecto será avaliado no próximo tópico.

Críticas feministas à Bíblia

Na teologia feminista, a Bíblia geralmente é vista com suspeita ou como uma inimiga em potencial. De forma visível, os métodos feministas de estudo da Bíblia “desmereceram a autoridade canônica bíblica” (DUBE, 2003, p. 63). A feminista Jo Fidgen (2015) acusa: “A Bíblia ensina nossos filhos a odiarem as mulheres antes que eles possam pensar”. Por isso, ter uma consciência feminista¹² ao ler a Bíblia seria o meio para proteger e resgatar as mulheres dos efeitos prejudiciais da interpretação bíblica. Por exemplo, a teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza (1985, p. 130) afirmou: “uma hermenêutica crítica feminista da suspeita coloca uma etiqueta de aviso em todos os textos bíblicos: *Cuidado! Pode ser perigoso para sua saúde e sobrevivência*”.

De acordo com a teologia feminista, o Novo Testamento foi escrito por homens e para homens, é fruto de manobras políticas hierárquicas androcêntricas e é infectado pelo patriarcado.¹³ Isso torna a Bíblia uma possível influência “perigosa à nossa saúde” e torna a imagem bíblica de Jesus potencialmente prejudicial (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 71).

A feminista pioneira Elizabeth Cady Stanton escreveu na *Woman’s Bible*:

o Pentateuco é um longo e doloroso registro de guerra, corrupção, rapina e luxúria. Por que os cristãos que desejavam converter os pagãos à nossa religião deveriam enviar a eles esses livros, ultrapassa todo entendimento. É a leitura mais desmoralizante para crianças e para as massas impensadas, dando a todos a menor ideia possível de feminilidade (STANTON, 1975).

A própria linguagem utilizada na Bíblia é considerada sexista e carente de revisão e reescrita a partir de uma perspectiva feminina.¹⁴ Por isso, uma teóloga feminista ensina a orar assim: “Deus, nossa Mãe, agradecemos por nos amar tanto e desejar o melhor para nós. Obrigado por confiar em nós o suficiente para nos permitir fazer as coisas por conta própria” (ALDREDGE-CLANTON, 1993, p. 11). Segundo ela:

A linguagem de Deus masculina impede muitas crianças de estabelecer relações de confiança com Deus. Além disso, chamar Deus de “ele” faz com que os meninos cometam o pecado da arrogância. [...] Chamar o poder supremo do universo de “ele” faz com que as meninas cometam o pecado de se desvalorizarem (ALDREDGE-CLANTON, 1993, p. 11).

.....

¹² “A consciência feminista coloca radicalmente em questão todos os nomes religiosos tradicionais, textos, rituais, leis e metáforas interpretativas, porque todos ostentam ‘nomes de nosso Pai’” (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1985, p. 126).

¹³ “Sem a teologia feminista, a Bíblia é considerada perigosa para a saúde das mulheres. Elisabeth Schüssler Fiorenza exemplifica esse entendimento da Bíblia, pois ela supõe que os textos bíblicos são, na totalidade de seu escopo, história e interpretação, afetados e ‘infectados’ pelo patriarcado e, de fato, que eles funcionam para servir aos objetivos e interesses do patriarcado” (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 39).

¹⁴ As tentativas feministas de reescrever textos bíblicos ou litúrgicos são descritos como “um ato de sobrevivência” (RICH, 1980, p. 35).



Ou seja, por esses critérios, a Bíblia seria culpada de fazer meninos e meninas pecarem.¹⁵ A Bíblia é, assim, um instrumento do patriarcado.¹⁶ Em geral, “teólogas feministas evitam explicitamente seguir a representação bíblica de Deus *in toto* porque alegam que a Bíblia, com o selo do patriarcado, é uma cúmplice em potencial na subjugação das mulheres” (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 6).

Por ser apenas mais um texto patriarcal, a proposta feminista é a “despatriarcalização” da Bíblia, um procedimento semelhante ao programa de “desmitologização”, de Bultmann (uma grande influência na interpretação feminista da Bíblia):

A desmitologização de Bultmann é motivada por uma preocupação apologética, como é o caso da despatriarcalização da Bíblia pela teologia feminista. Ele tenta remover os obstáculos desnecessários para o leitor moderno, presentes na visão de mundo mitológica dos escritores antigos (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 30).

Uma vez que para Bultmann a cosmovisão mitológica era o problema, para a interpretação bíblica feminista o problema é a cosmovisão patriarcal da Bíblia. Por isso, as teólogas feministas querem traduzir a “mensagem das Escrituras em linguagem e conceitos não-patriarcais” (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 31).

A teoria do patriarcado é uma das lentes através das quais o feminismo lê a Bíblia. Tolbert (1983, p. 119) define a hermenêutica feminista como “uma leitura do texto à luz de estruturas opressivas da sociedade patriarcal”. As teólogas feministas usam, inevitavelmente, essas lentes enquanto leem a Bíblia (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 36).

Afirmar que a Bíblia é “carimbada pela opressão patriarcal”, em vez de ser a palavra de Deus, pode ser um problema para quem quer conciliar o feminismo com a fé bíblica. Na visão feminista, o “mito arquetípico da Bíblia como a Palavra de Deus foi desafiado por estudos históricos-críticos” (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1984, p. 10), e, portanto, as Escrituras devem “ser lidas com uma suspeita particularmente feminista” (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 39).

É inegável o esforço feminista para que a Bíblia deixe de ser vista como palavra de Deus. De acordo com a teóloga Ivone Gebara (2017): “Na Igreja, se aprende que os textos são a palavra de Deus. Nós, teólogas feministas, defendemos que sejam vistos como a produção literária de uma época com abertura à transcendência”, e “não como ‘palavra de Deus’” (CORTÊZ, 2017).

Mary Daly (1968, p. 183) crê que o desenvolvimento humano é impedido com “a ideia de que a revelação divina foi dada ao homem no passado, de uma vez por todas, e que foi ‘fechada’ no final da era apostólica”. Ela vê de forma negativa a “ideia de que certas declarações da Bíblia representam descrições de um plano divino inalterável” (DALY, 1968, p. 74-75).

Ivone Gebara (2012) afirma sem rodeios: “Meu trabalho é desconstruir [...] a Bíblia como a palavra de Deus. Eu digo: não é a palavra, é uma palavra humana, onde se coloca uma pessoa pela

.....
¹⁵ Para uma avaliação teológica da proposta feminista do uso de linguagem inclusiva para referir-se a Deus, ver KIMEL, 1992. Para uma resposta feminista à essa avaliação, ver LACUGNA, 1994, p. 114-116.

¹⁶ “a maioria das principais teólogas feministas entende que o texto bíblico é [...] um veículo para promover o patriarcado, e não principalmente uma testemunha inspirada da graça de Deus em Jesus” (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 39).



qual lhe é atribuído, dependendo dos textos, uma característica” e cobra mudança: “É necessário mudar a Igreja a partir de dentro”.

Nas palavras da ativista Simony dos Anjos (*apud* DIP, 2019), “a teologia feminista é a teologia da suspeita. Porque nós encontramos a palavra de Deus na Bíblia, mas ela não é em sua totalidade a palavra de Deus”. Para Valéria Vilhena, a Bíblia “não deve ser entendida como a voz de Deus, mas sim como a memória de um povo” (*apud* CALDEIRA, 2017).

Gebara (2003, p. 256) sugere que é preciso “desafiar as leituras fundamentalistas e patriarcais da Bíblia e adotar uma hermenêutica da suspeita”. Essa *hermenêutica da suspeita feminista* é feita usando a teoria do patriarcado como moldura e a experiência feminina como lente. “Ser cético em relação a todo sistema conhecido de pensamento; criticar todas as suposições, ordenar valores e definições. Testar a declaração de alguém confiando na nossa experiência feminina” (LERNER, 1986, p. 228). Isso significa suspeitar da Bíblia.

Uma fonte que sobrepõe as Escrituras é a experiência feminina como vítima do patriarcado (GREENE-MCCREIGHT, 2000, p. 43). A experiência feminina subordina qualquer autoridade: “A experiência e a prática das mulheres são as bases sobre as quais a teologia feminista se esforça para reconstruir e criar novas formas religiosas. [...] A experiência e a práxis das mulheres são os principais recursos” (HOGAN, 1995, p. 10).

Na leitura feminista da Bíblia, a autoridade das Escrituras “deve ser completamente desmistificada e desconstruída, para que não possam ser usadas contra mulheres marginalizadas” (KWOK, 1993, p. 103). Com isso, o leitor da Bíblia pode julgar e escolher em que parte dela acreditar: “a consciência feminista é o que vai determinar o que é e o que não é para ser crido no texto bíblico” (FARLEY, 1985, p. 44). A sugestão é que as mulheres devem “examinar um texto e decidir com quais textos elas querem se identificar, quais querem contestar e quais querem descartar” (CHENEY, 1996, p. 42). As leitoras feministas “resistem ao texto [bíblico] ou dão consentimento parcial à autoridade do texto bíblico porque a total aceitação dos valores no texto e a identificação com os protagonistas perpetuariam situações opressivas em suas comunidades” (CHENEY, 1996, p. 123).

As interpretações feministas da Bíblia também são moldadas pela consciência das lutas de classe e raça (a Bíblia é vista como instrumento do racismo).¹⁷ Outra característica da leitura feminista é encarar a Bíblia apenas como artefato cultural:

Não afirmo que a Bíblia seja um recurso feminista e nem um manifesto sexista. Esse tipo de suposição pode ser um problema apenas para aqueles que atribuem autoridade moral, religiosa ou política a esses textos, exatamente o oposto do que me interessa. É a função cultural de um dos documentos míticos e literários da nossa cultura que discuto, como um forte exemplo representativo do que a língua e a literatura podem fazer com uma cultura, especificamente com sua articulação de gênero (BAL, 1987, p. 1).

Recusando-se a ver a Bíblia como um livro inspirado e autoritativo, Alicia Ostriker (1993, p. 86) sugere uma hermenêutica da indeterminação, que vê a Bíblia como um amontoado de textos contraditórios sem nenhuma metanarrativa como moldura. Outras teólogas feministas sugerem que é impossível para uma mulher ler um texto patriarcal como a Bíblia.¹⁸

.....
¹⁷ Delores Williams (2013) denomina isso de “hermenêutica da sobrevivência”.

¹⁸ Por exemplo, DURBER, 1992.



Avaliação teológica

Nenhuma das opções de leitura feminista da Bíblia¹⁹ parece servir para um cristão que crê na inspiração e na autoridade das Escrituras. O problema fundamental é que cristãos bíblicos entendem que a Bíblia é a Palavra inspirada de Deus, testemunho da graça e da salvação oferecidas por Ele em Jesus Cristo, e não lerão as Escrituras com o grau de ceticismo e suspeita que as feministas sugerem. Além disso, numa perspectiva adventista, ler a Bíblia por intermédio da consciência feminista e da experiência da opressão das mulheres debaixo do patriarcado submete a Bíblia à teologia feminista.

O cristão bíblico vê a Bíblia como Jesus via as Escrituras de seu tempo: “Toda a maneira de viver de Jesus foi humana, até mesmo na plena confiança que depositava nas Escrituras do AT como a revelada Palavra de Deus” (DEDEREN, 2011, p. 184). Os profetas, apóstolos e o próprio Jesus aceitavam a Bíblia como “a fidedigna e autorizada Palavra de Deus, comunicada pelo Espírito Santo em linguagem humana” (BEMMELEN, 2011, p. 26), como se pode ver, por exemplo, em Daniel 9:2; Mateus 4:4; Marcos 7:13 e Hebreus 4:12. Após a ressurreição, antes de ascender ao Céu, Jesus expôs e ensinou as Escrituras (Lc 24:25–27, 44, 45). E os primeiros cristãos acolheram as palavras de Paulo: “não como palavra de homens, e sim como, em verdade é, a palavra de Deus” (1Ts 2:13).

Dentro dessa compreensão, a experiência de opressão das mulheres (ou qualquer outra experiência, individual ou coletiva) não pode ter maior autoridade que as Escrituras, mas deve ser submetida à Palavra:

a consciência, a razão, os sentimentos e as experiências místicas ou religiosas se encontram subordinadas à autoridade das Escrituras. Essas coisas podem ter um valor legítimo dentro de sua área de competência, mas devem ser constantemente avaliadas pelo minucioso exame da Palavra de Deus (BEMMELEN, 2011, p. 49).

De acordo com Pedro, a Bíblia não é uma invenção meramente humana: “Antes de mais nada, saibam que nenhuma profecia da Escritura provém de *interpretação pessoal*, pois jamais a profecia teve origem na vontade humana, mas homens falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo” (2Pe 1:20-21, NVI). Então, considerar a Bíblia apenas como literatura que registra a memória de um povo é um problema, afinal:

Se a Bíblia for percebida apenas como uma coleção de testemunhos humanos, ou se a sua autoridade depende, de alguma forma, do modo como a pessoa se sente ou das emoções que manifesta, então a autoridade da Palavra é grandemente enfraquecida, senão completamente destruída (GRELLMANN, 2017, p. 24–25).

No caso dos adventistas do sétimo dia, “desde as suas primeiras publicações, [eles] afirmaram aceitar a Bíblia como a inspirada Palavra de Deus” (DEDEREN, 2011, p. 60). A primeira crença fundamental da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) afirma que

¹⁹ Para uma apresentação panorâmica da hermenêutica feminista, ver UPTON, 2004, p. 97–113.



As Escrituras Sagradas, o Antigo e o Novo Testamentos, são a Palavra de Deus escrita, dada por inspiração divina. Os autores inspirados falaram e escreveram ao serem movidos pelo Espírito Santo. Nesta Palavra, Deus transmitiu à humanidade o conhecimento necessário para a salvação. As Escrituras Sagradas são a revelação *infallível*, suprema e repleta de autoridade de sua vontade. Constituem o padrão de caráter, *a prova da experiência*, o revelador definitivo de doutrinas e o registro fidedigno dos atos de Deus na história (Sl 119:105; Pv 30:5, 6; Is 8:20; Jo 17:17; 1Ts 2:13; 2Tm 3:16, 17; Hb 4:12; 2Pe 1:20, 21) (SALES, 2016, p. 166; grifo nosso).

Assim, aceitar a visão da teologia feminista sobre a Bíblia representaria um inevitável abandono dessa crença fundamental. A ideia feminista de submeter a Bíblia a uma “hermenêutica da suspeita” inverte a hierarquia de autoridade entre Deus e o ser humano, afinal:

As verdades bíblicas são a norma pela qual todas as demais ideias devem ser provadas. Através dos séculos, as mentes finitas têm tentado julgar a Palavra de Deus de acordo com os seus padrões humanos, o que se assemelha a uma fita métrica que pretende medir as estrelas. A Bíblia não se encontra sujeita aos padrões humanos. Ela é superior a toda a sabedoria e literatura humana. Em vez de julgar a Bíblia, todas as pessoas serão por ela julgadas, uma vez que ela é o padrão de caráter e teste de toda a experiência e pensamento do homem (GRELLMANN, 2017, p. 25).

O documento adventista *Métodos de estudo da Bíblia*, votado em 1986, estabelece que a IASD utilizará “todos os métodos de interpretação que se coadunem com o que as Escrituras dizem de si mesmas” (IASD, 1986). Além de reafirmar que a Bíblia é a Palavra de Deus, o documento afirma que qualquer método que subordine a Bíblia à razão humana é inaceitável para os adventistas.

Ao contrário da proposta feminista de julgar e escolher em que parte da Bíblia acreditar, Ellen White adverte que essas são “opiniões que não têm o apoio do Espírito nem da Palavra de Deus”, e que, “quando homens, rodeados de fraquezas humanas, [...] empreendem acusar publicamente a Palavra de Deus, e lavrar sentença sobre o que é divino e o que é humano, estão eles trabalhando sem o conselho de Deus” (WHITE, 2004, p. 709). Ela é fortemente contrária à sugestão de escolher em que partes da Bíblia crer ao destacar: “seres finitos, com sua visão estreita e curta, julgam-se competentes para criticar as Escrituras, dizendo: ‘Esta passagem é necessária, e aquela outra não é necessária, nem é inspirada’” (WHITE, 2004, p. 709).

White incentiva os cristãos a deixar que a Palavra de Deus “permaneça exatamente tal qual é. Que nenhuma sabedoria humana presuma diminuir a força de uma só declaração das Escrituras. [...] Em nome de meu Senhor eu vos ordeno: ‘Tira os teus sapatos de teus pés, porque o lugar em que tu estás é terra santa.’ Êxodo 3:5” (WHITE, 2004, p. 711).

Considerações finais

A análise de textos feministas representativos evidencia que os feminismos fazem afirmações teológicas, consciente ou inconscientemente, e o objetivo consciente de grande parte da teologia feminista é desestabilizar e reconfigurar a narrativa bíblica. A Bíblia é encarada como literatura tão manchada de patriarcado que não resta alternativa a não ser desfigurá-la. Na leitura



feminista da Bíblia, as alegações feministas extrabíblicas são entendidas como verdadeiras, recebem o status de doutrinas (como a teoria do patriarcado), e colocam a representação bíblica de Deus em um nível de autoridade secundária.

Numa perspectiva bíblica, a própria leitura feminista da Bíblia deveria passar pelo julgamento bíblico, seguindo a nobre postura bereana de colocar tudo o que ouve à prova, e examinar “todos os dias as Escrituras, para ver se tudo [é] assim mesmo” (At 17:11). As mulheres cristãs que acreditam que a Bíblia é a Palavra de Deus, a fim de seguir o mandamento bíblico “[n]ão se amoldem ao padrão deste mundo, mas transformem-se pela renovação da sua mente” (Rm 12:2), teriam que submeter o feminismo à Bíblia, não o contrário.

A teologia feminista pretende “redimir” o cristianismo e livrá-lo dos efeitos nocivos do patriarcado, mas a custo de relativizar e negar doutrinas. Ao apresentar a Bíblia como um veículo do patriarcado e como um mero artefato cultural, em vez de uma revelação divina, a leitura feminista da Bíblia leva à interrupção radical do legado da fé bíblico-cristã, da igreja primitiva, dos reformadores e do movimento adventista. Não representa uma etapa progressiva na compreensão da revelação, porque a interpretação feminista da Bíblia nega a autoridade das Escrituras e deforma a representação bíblica de Deus.

Referências

- AEGYPTUS. The Pauline Ideas vs. Women. **The Woman Rebel**, v. 1, n. 3, 1914.
- ALCOFF, L.; CAPUTO, J. D. **Feminism, Sexuality, and the Return of Religion**. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- ALDREDGE-CLANTON, J. **God, A Word for Girls and Boys**. Louisville: Glad River, 1993.
- BAL, M. **Lethal Love: Literary Feminist Readings of Biblical Love Stories**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BEMMELEN, P. M. Revelação e inspiração. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. (p. 26-66).
- BENSON, O. B.; STANGROOM, J. **Does God Hate Women?** Lomdon: Continuum, 2009.
- BERGER, P. **The desecularization of the world: essays on the resurgence of religion in world politics**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- BRAIDOTTI, R. In spite of the times: The postsecular turn in feminism. **Theory, Culture & Society**, v. 25, p. 1-24, 2008.
- BRONNER, S. Why Gloria Steinem Says She And Jennifer Aniston Are In 'Deep Sh*t. **HuffPost US**. 11 fev. 2014. Disponível em: <<http://tiny.cc/9s8miz>>. Acesso em: 27 jun. 2016.
- CALDEIRA, E. Cresce o número de evangélicas que aderem ao feminismo. **Metrópoles**. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2QSSNDL>>. Acesso em 13 jan. 2020.



- CHENEY, E. **She Can Read: Feminist Reading Strategies for Biblical Narrative**. Valley Forge: Trinity, 1996.
- COCHRAN, P. D. H. **Evangelical Feminism: A History**. New York: New York University Press, 2005.
- CORLEY, L. B.; BLESSING, C. Speaking Out: Feminist Theology and Women's Proclamation. In the Wesleyan Tradition. JULE, A.; PEDERSEN, B. T. (eds.). **Being Feminist, Being Christian: Essays from Academia**. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- CORTÊZ, N. **Freira e feminista: o que Ivone Gebara pensa sobre aborto, gênero e drogas**. 01 dez. 2017. Disponível em <<https://bit.ly/3a8SqfA>>. Acesso em 13 jan. 2020.
- DALY, Mary. **The Church and the Second Sex**. New York: Harper & Row, 1968.
- DAVIDSON, R. M. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. (p. 67-119).
- DEDEREN, R. Cristo: pessoa e obra. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. (p. 180-230).
- DIP, A. **Uma feminista na igreja**. 21 maio 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2RcjMcn>>. Acesso em: 13 jan. 2020.
- DUBE, M. W. Jumping the Fire with Judith: Postcolonial Feminist Hermeneutics of Liberation. In: SCHROER, S.; BIETENHARD, S. **Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation**. New York: Sheffield Academic Press, 2003. (p. 60-76).
- DURBER, S. The Female Reader of the Parables of the Lost. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 45, p. 59-78, 1992. Disponível em: <<https://bit.ly/2Tfj4ZI>>. Acesso em: 07 jan. 2020.
- DWORKIN, A. **Our Blood: Prophecies and Discourses on Sexual Politics**. New York: Perigee Books, 1981.
- ELLIOTT, C. **I'm not praying**. 18 ago. 2008. Disponível em: <<http://tiny.cc/8x6miz>>. Acesso em 06 jan. 2020.
- FARLEY, M. A. Feminist Consciousness and the Interpretation of Scripture. In: RUSSELL, L. (ed.). **Feminist Interpretation of the Bible**. Philadelphia: Westminster, 1985.
- FIDGEN, J. **'The Bible teaches our children to hate women before they can think'**. 04 ago. 2015. Disponível em: <<http://tiny.cc/aebniz>>. Acesso em 06 jan. 2020.
- GAGE, M. J. **Women, Church and State**. 1893. Disponível em: <<http://tiny.cc/vd7miz>>. Acesso em: 14 jun. 2016.
- GEBARA, I. A feminist theology of liberation: A Latin American perspective with a view toward the future. In: SEGOVIA, F. F. (ed.). **Toward a new heaven and a new earth: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza**. Maryknoll: Orbis Books, 2003.
- GEBARA, I. **Ivone Gebara: teóloga, católica e freira feminista**. 11 maio 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2FI0WnY>>. Acesso em: 13 jan. 2020.



- GEBARA, I. **Teologia, feminismo e filosofia**. 31 mar. 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/teologia-feminismo-e-filosofia/>>. Acesso em: 13 jan. 2020.
- GEBARA, I. **Uma clara opção pelos direitos das mulheres**. Entrevista com Ivone Gebara. 25 jul. 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/3a563fZ>>. Acesso em: 13 jan. 2020.
- GOLDENBERG, N. R. **Changing of the gods: feminism and the end of traditional religions**. Boston: Beacon Press, 1979.
- GREENE-MCCREIGHT, K. **Feminist reconstructions of Christian doctrine**; narrative analysis and appraisal. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GRELLMANN, H. L. (trad.). **Nisto Cremos [livro eletrônico]**: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2017.
- HAMPSON, D. **After Christianity**. London: SCM, 1996.
- HAMPSON, D. **Theology and Feminism**. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- HAMPSON, D.; RUETHER, R. R. Is There a Place for Feminists in a Christian Church? **New Blackfriars**, v. 68, p. 7-24, 1987.
- HEYWARD, C. I. **Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation**. New York; Pilgrim, 1984.
- HOGAN, L. **From Women's Experience to Feminist Theology**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.
- HUNT, M. Psychological implications of women's spiritual health. In: COLE, E.; OCHSHORN, J. (Eds.). **Women's spirituality, women's lives**. Binghamton: Harrington Park Press, 1995.
- HUNT, M. **Religião e feminismo combinam?** 06 dez. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2LqXn8B>>. Acesso em: 16 fev. 2017.
- IASD. **Métodos de estudo da Bíblia**. 1986. Disponível em: <<https://bit.ly/36ilD4M>>. Acesso em: 24 jan. 2020.
- KASSIAN, M. **The Feminist Mistake: the radical impact of feminism on church and culture**. Wheaton: Crossway Book, 2005.
- KELLER, R. S.; RUETHER, R. R. (eds.). **Encyclopedia of Women and Religion in North America**. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- KIMEL, A. E. (ed.). **Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism**. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- KWOK, P. L. Racism and Ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation. In: SCHÜSSLER-FIORENZA, E. (ed.). **Searching the Scriptures**, v. 1, A Feminist Introduction. New York: Crossroad, 1993.
- LACUGNA, C. M. Review of 'Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism'. **Pro Ecclesia**, v. 3, p. 114-116, 1994.



- LERNER, G. **The Creation of Patriarchy**. New York: Oxford University Press, 1986.
- MATOS, T. O que é a 'teologia feminista' e como ela está mudando a vida das cristãs. **HuffPost Brasil**. 01 jul. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2zBXAmG>>. Acesso em 13 jan. 2020.
- MCCULLEY, C. **Feminilidade Radical: fé feminina em um mundo feminista**. São Paulo: Editora Fiel, 2017.
- OSTRIKER, A. S. **Feminist Revision and the Bible**. Oxford: Blackwell, 1993.
- PARSLEY, R. **Culturally Incorrect: How Clashing Worldviews Affect Your Future**. Nashville: Thomas Nelson, 2007. p. 9.
- REILLY, N. Rethinking the interplay of feminism and secularism in a neo-secular age. **Feminist Review**, v. 97, n. 1, p. 5-31, 2011.
- REINHARTZ, A.; WACKER, M. T. Some Reflections on Feminist Biblical Hermeneutics for Liberation. In: SCHROER, S.; BIETENHARD, S. **Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation**. New York: Sheffield Academic Press, 2003. (p. 34-47).
- RICH, A. **On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966–1978**. London:Virago, 1980.
- RUETHER, R. R. **Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista**. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- RUETHER, R. R. **Womanguides: readings toward a feminist theology**. Beacon Press, 1985.
- SALES, R (trad.). **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.
- SCHROER, S. “We Will Know Each Other by Our Fruits”: Feminist Exegesis and the Hermeneutics of Liberation. In: SCHROER, S.; BIETENHARD, S. **Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation**. New York: Sheffield Academic Press, 2003. (p. 1-17).
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. **Bread not stone: The challenge of feminist biblical interpretation**. Boston: Beacon Press, 1984.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. **In memory of her: A feminist reconstruction of Christian origins**. New York: Crossroad, 1994.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. The Will to Choose or to Reject: Continuing Our Critical Work. In: RUSSELL, L. (ed.). **Feminist Interpretation of the Bible**. Philadelphia: Westminster, 1985. (p. 125-136).
- SOINTU, E.; WOODHEAD, L. Spirituality, gender and expressive selfhood. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 47, 2008.
- STANTON, E. C. **Eighty Years And More: Reminiscences 1815-1897**. New York: T. Fisher Unwin, 1898. Disponível em: <<https://bit.ly/3dMHchQ>>. Acesso em: 13 jan. 2020.
- STANTON, E. C. **Has Christianity Benefited Woman?** North American Review, 1885. Disponível em: <<https://bit.ly/3bvzt6o>>. Acesso em: 14 jul. 2016.
- STANTON, E. C. **The Woman's Bible**. Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1975.



- TAMEZ, E. A mulher que complicou a história da salvação (Agar: Gn 16 e 21). In: **Estudos Bíblicos** 7. Petrópolis: Vozes, 1985. (p. 56-72).
- TOLBERT, M A. Defining the Problem: the Bible and Feminist Hermeneutics. **Semeia**, v. 28, p. 113-126, 1983.
- UPTON, B. G. Feminist theology as biblical hermeneutics. In: PARSONS, S. F. (ed.). **The Cambridge Companion to Feminist Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 97-113, 2004.
- WALSH, M.P. **Feminism and Christian Tradition: An Annotated Bibliography and Critical Introduction to the Literature**. Westport: Greenwood Publishing Group, 1999.
- WHITE, E. G. **Testemunhos para a igreja**, v. 5. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.
- WILLIAMS, D. **Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk**. Maryknoll: Orbis Books, 2013.
- ZIKMUND, B. B. The Feminist thrust of sectarian Christianity. In: RUETHER, R. R.; MCLAUGHLIN, E. (eds.). **Women of Spirit: female leadership in the jewish and christian traditions**. New York: Simon and Scuster, 1979.

A relação entre a arquitetura gótica e a religiosidade medieval: uma discussão a partir da Catedral Notre-Dame de Chartres

JANAINA SILVA XAVIER¹
ANA GREICE BOTELHO GÖEBEL²
LEONAN RICARDO CORDASSO³
LUCAS MENDES ALMEIDA⁴
MILENE MIRIAN SANTOS DIAS DE SOUSA⁵

Resumo: O artigo em questão tem por objetivo discutir sobre a importância da arquitetura gótica como símbolo de uma mudança religiosa, buscando compreender sua representação na história do ocidente medieval com maiores proporções e significados, que vão desde a inovação na forma de se construir as igrejas até a alteração da mentalidade da sociedade medieval por meio da transmissão de uma mensagem filosófica, propagada pelo estilo arquitetônico gótico. Seu aparecimento, portanto, está intimamente associado ao desenvolvimento das cidades no período da Baixa Idade Média. A partir de conceitos já estabelecidos por teóricos como Marchi, Brandão, Panofsky, Freitas, entre outros, abordou-se as questões que influenciaram o cenário das mudanças e as transformações ocorridas no período, a relação existente entre o desenvolvimento da arquitetura gótica e o surgimento da filosofia Escolástica, e essa nova forma de construir, surgida entre os séculos XII e XIII, como signo dessa e de outras relações, e como fator de preservação da memória e registro do espírito de um período de transição de mentalidades.

Palavras-Chave: Europa; Período Medieval; Arquitetura Gótica; Catedrais.

.....
¹ Museóloga e Professora do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). Email: janaina.xavier@unasp.edu.br

² Bacharel no Curso de Licenciatura em História do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). E-mail: anagreicegoebel19@gmail.com

³ Bacharel no Curso de Licenciatura em História do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). E-mail: leonancordasso@gmail.com

⁴ Bacharel no Curso de Licenciatura em História do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). E-mail: lucas.mendes1835@gmail.com

⁵ Bacharel no Curso de Licenciatura em História do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). E-mail: mi-mirian2000@hotmail.com

The relationship between gothic cathedrals and medieval religiosity: a study from the Cathedral of Chartres

Abstract: The article in question aims to discuss and analyze the importance of Gothic architecture as a symbol of a religious revolution, seeking to understand its representation in the history of the medieval West with greater proportions and meanings, ranging from the revolution in the way of building the churches to the change of the mentality of medieval society through the transmission of a philosophical message, propagated by gothic architectural style. Its appearance, therefore, is closely associated with the development of cities in the period of the Early Middle Ages. Based on concepts already established by theorists such as Marchi, Brandão, Panofsky, Freitas, among others, the issues that influenced the scenario of changes and the transformations that occurred during the study period were addressed, the relationship between the development of Gothic architecture and the emergence of scholastic philosophy was presented, as well as this new way of constructing, arising between the 12th and 13th centuries, as a sign of this and other relationships, and as a factor of preservation of memory and record of the spirit of a period of transition of mentalities.

Keywords: Europe; Medieval Period; Gothic architecture; Cathedrals.

A representatividade e a importância da arquitetura gótica na história do ocidente medieval não podem ser observadas apenas como um novo estilo artístico e arquitetônico, pois ela traz também inovações na maneira como as construções eram concebidas e entendidas, principalmente as igrejas. Elas se tornaram símbolos de uma transformação religiosa e de uma mudança de mentalidade da sociedade, sendo identificadas como um dos veículos propagadores dessa mensagem (FREITAS, 2013).

Neste sentido, se faz necessário compreender que a passagem da arquitetura românica para a arquitetura gótica significa bem mais do que uma mudança formal. As alterações religiosas e mentais daquela sociedade tiveram seu registro duradouro em suas obras arquitetônicas, com mais impacto nas construções dos grandes templos religiosos. As catedrais perderam seu aspecto de fortalezas e passaram a representar o transcendente, o meio de contato com o divino (FREITAS, 2013).

Mas como os cidadãos compreendiam essas obras arquitetônicas? Podemos pensar a influência dessa arquitetura desde cidadãos comuns, pertencentes à comunidade, até aqueles que possuíam relação direta com a obra, tais como, os arquitetos e pedreiros, que tinham a missão de levantar um templo para veneração do Deus da verdade e da vida. Havia um objetivo em comum, onde a sociedade poderia levar a mensagem cristã adiante, preservando-a na arte, perpetuando-a nas esculturas e de maneira ainda mais forte nas pedras que erguiam as catedrais góticas até o céu (GRAÇA, 2001).

Durante todo o período da Idade Média, a igreja católica exerceu forte poder e influência na sociedade e, por isso, a arquitetura é também considerada uma realização com características fortemente religiosas (OSBORNE, 1970). Vários elementos dessa arquitetura tinham o propósito de atrair os fiéis e lhes impressionar a mente. Dada à amplitude do tema, pretende-se, no presente texto, observar qual era a função atribuída especialmente aos tímpanos presentes nas fachadas góticas das catedrais, com maior ênfase no que diz respeito à Catedral de Chartres, localizada na França.

A definição histórica e os limites da arte

A tentativa de encontrar um significado para a palavra arte fornece um resultado impalpável, visto que há inúmeras e diferentes concepções do termo e não é possível defini-la em um único conceito (COLI, 1995). Nesse sentido, a arte com “A” maiúsculo não existe: numa retomada histórica, os homens primitivos utilizavam-se de terra colorida para desenhar nas paredes de uma caverna e hoje algumas pessoas compram tintas e desenham cartazes para ser colocados em muros. Assim, essas duas atividades podem ser chamadas de arte desde que reconheçamos que a palavra tem significados diferentes em tempos distintos (GOMBRICH, 1999).

É possível dizer então que a arte é considerada como um diálogo visual, pois tem a capacidade de expressar a imaginação de seu criador, de forma tão clara como se o artista estivesse se comunicando conosco (JANSON; JANSON, 2009). Ou ainda, que são manifestações da atividade humana que incluem os nossos sentimentos, sendo uma noção sólida e privilegiada, possuindo limites imprecisos (COLI, 1995). Segundo Battistoni Filho (1996, p. 10), a arte é:

Em certa medida, uma libertação da personalidade. Normalmente os nossos sentimentos estão sujeitos a toda a espécie de inibições e repressões; contemplando uma obra de arte, sentimos imediatamente uma libertação, como também uma empatia, que significa “uma identificação com”, levando-nos a ter estímulos emotivos.

Qual é a finalidade da arte? Essa resposta pode ser esclarecida com a exemplificação de objetos em museus: vários deles faziam parte do cotidiano de uma determinada cultura, criados para servir as suas necessidades. A arte, em suma, não é algo isolado: ela pode ser utilizada para contar a história dos homens ao longo dos séculos, baseada em seu momento histórico e até mesmo a maneira como seus sentimentos eram expressos (PROENÇA, 2010).

Assim, essas obras do passado eram feitas de seres humanos para seres humanos, sem ter como finalidade a exibição em museus e galerias: carregavam apenas o propósito de tornar tangível o que estava na mente do artista, e essa é a constituição de uma obra de arte (GOMBRICH, 1999). Nas diferentes linguagens artísticas temos a expressão do processo criativo do artista, em que ele executa sua imaginação modelando o material de acordo com suas intenções finais (JANSON; JANSON, 2009). Dentro dessa perspectiva, Osborne (1970, p. 29) observa uma diferença entre a arte do passado e a arte moderna:

Durante toda a História, as obras de arte eram artefatos fabricados para promover algum valor ulterior e não, como agora, feitos precipuamente para serem obras de arte, para serem apreciados estetica-

mente, como aqueles que sobreviveram do passado, podem ser apreciados depois de retirados do seu contexto e expostos em museus.

Nesse sentido, a sociedade possui instrumentos específicos para definir o que é ou não arte. Os críticos, historiadores de arte, conservadores de museus, entre outros especialistas no campo – que estabelecem o estatuto de arte a um objeto – preferem se apoiar no discurso sobre o objeto artístico, e cabe aos demais reconhecer sua competência e autoridade. Desse modo, em nossa cultura conhecemos lugares em que os objetos de arte se manifestam, como os museus, galerias, salas de concerto, teatros e também por meio da arquitetura como é o caso das igrejas e casarões de valor histórico e artístico. Esses locais dão a possibilidade de que essa “arte” seja manifesta, ou ainda, lhes dão o status de arte (COLI, 1995).

No entanto, essa disposição de objetos artísticos pode criar uma falsa hierarquia de que tal objeto é maior ou superior que outro. Mesmo que o crítico tenha a intenção de definir a qualidade de uma determinada obra e julgar seu acabamento e que ele acabe atribuindo ao objeto uma ordem de excelência, isso não quer dizer que um objeto é mais artístico que outro e afirmações como essas devem ser entendidas como uma hipérbole (COLI, 1995).

Logo, a arte como resultado de avaliação pode ocorrer na crítica de novas formas de expressão e de dimensão, contribuindo para manter a sociedade atenta a seus valores da arte que são originários do passado até aos mais recentes, em prol de uma melhor apreciação das obras (BATTISTONI FILHO, 1996). Diante de tantas maneiras de se entender a arte, o recorte histórico a seguir toma como referência o período medieval.

O início do período medieval se dá com a queda do Império Romano do Ocidente em 476, como consequência da invasão realizada por Odroacro, rei dos Hérulos – embora muitas outras incursões inimigas já vinham enfraquecendo o poderio romano. No Oriente, o imperador Zenão, manteve ainda uma grande influência regional nos negócios romanos, entretanto, os vestígios de um poder unificado foram extintos, permanecendo apenas a estabilidade e o poder centralizador oriental que prosperou em contraste à derrocada ocidental (LE GOFF, 2008; JANSON; JANSON, 2009).

A divisão da arte medieval, acompanhada desses processos da cristandade, se deu em três períodos: cristão primitivo ou arte bizantina, arte românica e arte gótica (JANSON; JANSON, 2009). Em linhas gerais, a arte da Idade Média, com o triunfo do cristianismo, difundiu uma nova mentalidade, que teve como base uma religião que conseguiu incorporar elementos de variadas fontes, especialmente do judaísmo (BATTISTONI FILHO, 1996).

O cristianismo possuía um fundador – Jesus – que foi o principal alicerce dessa cultura, com notáveis apóstolos que propagaram sua fé para todo o Oriente próximo. Como consequência, surge no século IX o pensamento filosófico da Escolástica, com o objetivo de harmonizar a filosofia grega (Platão e Aristóteles) com a fé. Um dos principais representantes desse seguimento foi São Tomás de Aquino (1225-1274). A influência da Escolástica na arte medieval foi direta, principalmente na música e na arte gótica (BATTISTONI FILHO, 1996). Conforme comenta Osborne (1970, p. 121), durante o período medieval:

O objeto de arte era [...] uma teofania, revelação ou manifestação de um Deus acima da natureza e intelectualmente apreensível, de sorte que a maneira estética de estabelecer contato com as obras de arte estava sempre subordinada à maneira religiosa.

Na Europa Medieval, castelos e igrejas começaram a ser construídos e a arte existiu para servir quase que exclusivamente as ideias religiosas, que de modo geral, era tratada com respeito e devidamente cuidada, não sendo diminuída a meras decorações (GOMBRICH, 1999).

Nesse cenário, a Igreja Católica se tornou uma instituição rica e centralizadora, sendo respeitada por toda a Europa. O poder do Papa não possuía limites. Enquanto os reis medievais submetiam apenas os seus feudos, estavam todos dominados ao poder da Igreja – detentora de muitas terras numa sociedade essencialmente agrária (BATTISTONI FILHO, 1996). Fracionava-se o poder político por meio da concessão e recepção de feudos para quem pudesse mantê-lo, representando uma “[...] divisão da riqueza (terra e trabalhadores) sempre dentro da mesma elite” (FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 63).

Foi precisamente em volta das muralhas desses castelos que os pequenos comércios e subúrbios começaram a ser desenvolvidos, sendo englobados ao perímetro urbano. As formas urbanas, então, tomam boa fração do perímetro rural, que passa a sofrer influência das cidades. Essa nova cidade é habitada por uma classe ascendente – a burguesia – representada por grandes comerciantes e industriais que fazem parte agora de um patriarcado urbano, a classe rica (LOMBARD, 1951).

Os burgueses e a monarquia firmaram uma aliança política, estabelecendo que todas as cidades deveriam ter fidelidade ao rei, e dentro desse contexto, a arquitetura religiosa permanece sendo vista como algo fundamental para unificar o território feudal, “[...] as catedrais góticas contavam, para ser erguidas, com a indispensável colaboração da burguesia local e da monarquia. Atendiam, portanto, a necessidades espirituais e práticas diferentes das do românico” (FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 111).

Com o domínio artístico da Idade Média, as cidades se tornaram o centro ativo da produção econômica e cultural, criando uma nova visão intelectual e sendo símbolo do ensino que levou ao nascimento das universidades. A arte foi encarnada em produções sagradas de edifícios religiosos, momento em que nasce a arte gótica. Com uma acentuada explosão demográfica, as antigas igrejas não eram capazes de abrigar um grande número de fiéis, necessitando templos maiores financiados pelos burgueses (LE GOFF, 1992).

Com o florescimento do comércio e o importante papel desempenhado pelas cidades, que se tornaram fatores políticos de poder, as catedrais urbanas passaram a ocupar o posto principal da arquitetura sacra, período em que a formação das nações ocidentais estava em curso. Assim, a Escolástica, em conjunto com a visão filosófica e cristã, conduziu a produção intelectual do ocidente de forma a culminar na diversificação da criação artística (BAUMGART, 1999).

Catedrais: símbolos da nova religiosidade e da Escolástica

Em virtude das narrativas mencionadas anteriormente, entende-se que a catedral gótica está intimamente ligada com o processo de urbanização no período da Baixa Idade Média. Entre-

tanto, o movimento escolástico, fruto desse período, contém a mesma proporção de importância para o entendimento pleno das construções abaciais (FREITAS, 2013).

A Escolástica foi um método de ensino filosófico e teológico, que teve sua formação do fim da era Patrística, chegando ao seu ápice no século XIII com a figura de São Tomás de Aquino. O conteúdo utilizado pela Escolástica teve suas raízes no pensamento dos gregos clássicos, moldado de maneira que atendesse o cristianismo. Sendo assim, possuía dois blocos de ensino: o *Trivium* (gramática, dialética e retórica) e o *Quadrivium* (geometria, aritmética, astronomia e música) que eram ministrados nas escolas das faculdades (CULLETON, 2010).

O nome Escolástica deriva de seu local de origem – escola urbana. A respeito dela, Franco Júnior (2011, p 118) comenta que:

Tratava-se de um conjunto de leis sobre como pensar determinado assunto. Inicialmente, leis da linguagem, buscando-se o exato sentido das palavras, já que por meio delas é que se desenvolve o raciocínio, são elas o instrumental que constrói o pensamento. Depois, leis da demonstração, por meio da dialética, isto é, forma de provar certa posição recorrendo-se a argumentos contrários. A seguir, leis da autoridade, ou seja, o recurso às fontes cristãs [Bíblia, Pais da Igreja] e do pensamento clássico (Platão, Aristóteles) para fundamentar as ideias defendidas. Por fim, leis da razão, utilizáveis para uma compreensão mais profunda de tudo, mesmo de assuntos da fé. A aplicação do método escolástico ao ensino fazia com que este se desenrolasse em dois momentos básicos, a *lectio* ou leitura, comentário e análise de texto, e a *disputatio* ou debate sobre tudo aquilo.

A catedral gótica, na visão de Freitas (2013, p. 201), é “símbolo de uma revolução religiosa, de uma mudança de mentalidade e de uma mensagem filosófica enviada, através da pedra das construções, pela arquitetura”. Nessa nova perspectiva, o saber, que até então era exclusivo aos monges em clausura no ambiente rural, foi transferido para a cidade com suas universidades, passando a produzir e desenvolver conhecimentos que deixaram suas marcas filosóficas nas construções das igrejas (FREITAS, 2013).

Ao abordar o conceito que tange à similaridade da arte gótica e a filosofia Escolástica, constata-se mais do que simples representações de conteúdo. Esse pensamento geralmente apresentava-se de maneira mais concreta do que comumente se pensa, como se os aspectos filosóficos dessa vertente de pensamento estivessem intrinsecamente associados à Igreja, tendo traços característicos escolásticos talhados em pedra (PANOFSKY, 1951).

Segundo Brandão, em citação a Panofsky (1999, p. 42), a primeira igualdade apresenta-se na vertente histórica, “os três períodos daquela arquitetura — uma época primitiva, uma época clássica e uma época tardia — e os três períodos da Escolástica — um período primitivo, uma idade de ouro e uma fase de decadência”, seguindo os registros em ordem cronológica:

Este processo de análise e definição só viria a ser desencadeado por Gilberto de la Porée (falecido em 1154) e Aberlado (falecido em 1142). Assim a hora e o local de nascimento dos primórdios da Escolástica coincidem com os primórdios da arquitetura gótica, na forma que lhe deu o abade, em seu projeto para igreja de Saint-Denis. [...] Normalmente admite-se que o apogeu escolástico teve início por volta da passagem para o século XIII, exatamente no momento em que o apogeu gótico celebrava seus primeiros triunfos na cidade de Chartres e de Sois-sons (PANOFSKY, 1951, p. 3).

A revitalização do pensamento agostiniano também é comentada pelo autor mais adiante, que impacta diretamente na estruturação das catedrais e seu modelo arquitetônico:

O lugar da Summa passa a ser novamente ocupado por exposições mais modestas e menos sistemáticas. O pensamento pré-escolástico, agostiniano (que defendia, entre outras coisas, a independência entre a vontade e a razão), passa por uma revitalização intensa, em contraposição às teses tomistas: as doutrinas antiagostinianas de São Tomás foram condenadas oficialmente pela igreja três anos após sua morte. Abandonou-se igualmente o tipo “clássico” de catedral em favor de soluções estruturadas de forma menos exaustiva, de aparência frequentemente arcaica. Nas artes plásticas pode-se observar um reavivamento da tendência pré-gótica ao abstrato e ao linear (PANOFSKY, 1951, p. 7).

Outro ponto de grande importância diz respeito à visibilidade do arquiteto medieval, que não trabalha apenas para edificar um grande monumento, mas também reafirma sua função como filósofo escolástico, um revelador da fé pela razão que tem como principal intuito expor a verdade sagrada na catedral (BRANDÃO, 1999).

Esta ligação, que já tem status religioso, ganha mais realce com a comparação de São Tomás de Aquino (*apud* BRANDÃO, 1999, p. 36), “um parentesco que se pode dizer estrutural: o que a ideia de casa, dentro do espírito do arquiteto, é para a casa [...] a ideia do mundo, que está em Deus, é para este mundo. [...] O arquiteto é, assim, o análogo de Deus”.

A união entre o método escolástico e a estética da catedral originou o que é chamado de esquematismo escolástico. Nele, a liderança intelectual adquire uma nova filosofia e, conseqüentemente, um novo modo de raciocínio que clarifica os argumentos dispostos e é composto por três partes: a completude, também chamada de articulação suficiente, que pode ser definida como a enumeração satisfatória dos requisitos que devem ser abordados pelo escolástico; o ordenamento, ou enumeração suficiente que estrutura o percurso de exposição; e a clareza, que relaciona a amostra com a comprovação do argumento (FREITAS, 2013).

Com a aproximação dos elementos santos e filosóficos, o gótico harmonizava questões como a fé e a razão. Deus era concebido como a luz que preenchia o interior arquitetônico das catedrais através dos vitrais, enquanto que seu lado humano era supervalorizado no culto à Virgem Maria. A ligação com o Céu era acentuada pela verticalidade das torres. Todos esses aspectos ressaltam a noção de que a natureza era fruto das ações do Criador e deveria ser retratada com realismo (FRANCO JÚNIOR, 2011).

Partindo desse pressuposto, a completude da catedral se faz presente em seus próprios elementos arquitetônicos, onde se eliminam as criptas, as galerias e as torres – com exceção das frontais –, no intuito de mantê-las completas, sem excessos ou faltas (FREITAS, 2013). “Foram eliminados, em nome da clareza e da síntese exata de todo o conhecimento cristão, seja no aspecto teológico, como também no natural, histórico e moral” (FREITAS, 2013, p. 211).

O ordenamento, que na arquitetura ganhou o nome de divisibilidade progressiva, também é perceptível na igreja gótica, como comenta Panofsky (1999, p. 33):

É impossível e desnecessário descrever aqui, em seus mínimos detalhes, os efeitos desse princípio da divisibilidade progressiva [...] sobre todo o edifício da igreja. No auge desse desenvolvimento, os suportes eram divididos em pilar principal, colunas adossadas, colunas adossadas secundárias e colu-

netas novamente subordinadas a estas últimas; a caixilharia das janelas, os trifórios e as arcadas cegas eram divididas em suportes e perfis de primeira, segunda ou terceira ordem; nervuras e arcos eram subdivididos numa série de perfis.

Ademais, cabe ressaltar outros dois fundamentos importantes escolásticos na composição das catedrais, sendo respectivamente chamados de *manifestatio* e *concordantia*. A *manifestatio* buscava clareza na explicação dos assuntos da fé nas catedrais, utilizando-se, por exemplo, do espaço dos tímpanos presentes nas fachadas e que eram carregados de mensagens para os fiéis (FREITAS, 2013).

Por sua vez, a *concordantia* pode ser definida como uma tentativa de trazer conciliação aos conflitos incongruentes dos autores escolásticos, revelando-se nas catedrais com modificações arquitetônicas do período anterior – romanista (FREITAS, 2013). Alguns exemplos dessas substituições são mencionados abaixo:

As *quaestiones* [questões] que tiveram então o seu *respondeo dicendum* [resposta] dado pelos arquitetos góticos foram: a rosácea na fachada ocidental, ao substituir a janela que sempre existiu por uma estrutura circular que era estranha ao gosto gótico; a estrutura da parede debaixo do clerestório, com a criação do trifório que conjugou o românico de Caen com o Non gótico de Amiens; e a conformação dos pilares da nave central, que deixaram de ser somente associados a formas angulares e passaram a utilizar o núcleo cilíndrico (FREITAS, 2013, p. 212).

A função primordial da catedral, portanto, era estruturar e organizar o espaço, tornando visível o papel central da Igreja como instituição que deveria governar a sociedade (BRANDÃO, 1999, p. 41). Esse governo não se daria somente pelo poder, mas também pela razão, que passava ensinamentos para uma sociedade utilizando-se das imagens religiosas que eram amplamente propagadas (FREITAS, 2013).

Em suma, compreende-se que as catedrais são obras filosóficas de pedra e instruíam a sociedade da época utilizando-se da razão. No tópico subsequente, esse detalhe relacionado ao aprendizado torna-se o foco da narrativa, utilizando-se de um ponto simples das fachadas da catedral que era responsável por transmitir esse conhecimento: os tímpanos.

A representatividade dos tímpanos góticos

Contextualizar historicamente o surgimento da catedral se faz extremamente necessário para compreender sua importância para a população que residia na região em que ela era erguida. A Catedral de Chartres, na França, portanto, exemplifica muito bem essa ligação entre o povo e a religiosidade: o relacionamento entre os fiéis e o sagrado ocorreu antes mesmo dos primeiros momentos que se referem à construção desse monumento (MARCHI, 1991).

O teórico Marchi (1991, p. 33) afirma ainda que “antes de começarem o trabalho, eles se contaram. Chartres tinha dez mil habitantes (alguns dizem que não chegava a isso) e quiseram uma igreja onde coubessem todos”. Isso transparece a noção de que toda a cidade deveria poder frequentar a igreja, sem a exclusão de membros por motivos de incapacidade em acomodar todos no recinto (Figura 1).

Figura 1. Notre Dame de Chartres



Fonte: Wikimedia Commons (<https://commons.wikimedia.org/>)

Em 1194, a catedral sucumbiu em chamas. Marchi (1991) definirá que esse acontecimento foi entendido como um castigo divino, uma vez que o uso do templo sagrado estava ocorrendo de forma errônea. Exemplificações diversas foram registradas, onde se percebe que a igreja não era utilizada apenas para rezar: reuniões públicas, celebrações e alianças militares e até encontros de meretrizes com seus clientes aconteciam no templo.

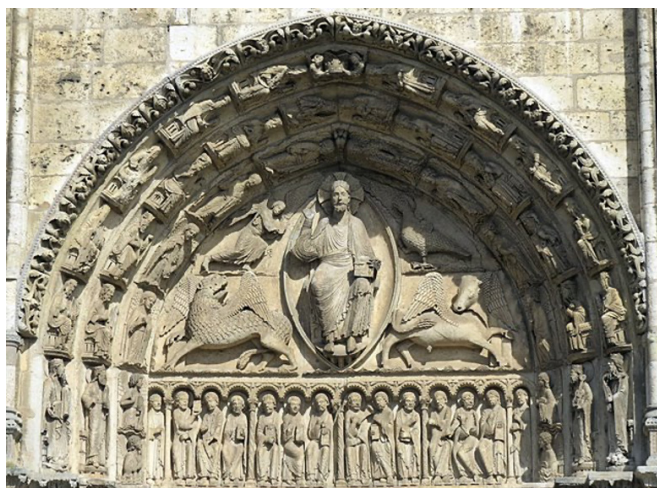
Em sua análise sobre a relação entre a representação das catedrais e o pensamento religioso aderido pela sociedade medieval, com foco na exploração do espaço do sagrado presente em Chartres, Martins (2018, p. 5) descreve a importância desse estabelecimento, que é considerado como o corpo da cidade:

A catedral é o coração dentro do corpo citadino, o *locus* da Concórdia, ela também é uma representação do corpo, mas o de Cristo. A relação da cidade com a catedral é a da Eucaristia, do corpo de Cristo no corpo do homem, da catedral no corpo da cidade. Essa relação tem a marca da transcendência, da comunhão entre o céu e a terra, do encontro da Jerusalém celeste com a cidade dos homens, onde tem lugar a Eucaristia, a comunhão do material e o imaterial que é o ponto máximo dessa relação entre o físico e o espiritual.

Os tímpanos dos três portais da fachada principal de Chartres, conhecido como lado Ocidental, dedicam-se a representar os eventos fundamentais da missão de Cristo como parte do Plano Divino: a entrada de Cristo no mundo por meio da Encarnação (portal à direita); sua partida com a Ascensão ao completar seu ministério terrestre (portal à esquerda); e sua Segunda Vinda ao final dos Tempos (portal central).

Atendo-se somente para o tímpano central da volta de Cristo, em destaque, inicia-se a análise iconográfica pelo fundo superior da catedral, com tijolos em tonalidade clarificada que entram em contraste com a borda do tímpano, de sombreamento mais escuro (Figura 2).

Figura 2. Tímpano principal da Catedral de Chartres.



Fonte: Wikimedia Commons (<https://commons.wikimedia.org/>).

A borda superior desenha um arco quebrado (ogival), possuindo laterais largas que aumentam a dimensão arquitetônica dessa representação artística e direcionam o olhar de seus observadores para o centro da composição. A tríade de fileiras, que trazem imagens sagradas de anjos e dos 24 anciãos do Apocalipse, encontra-se alinhada em direção ao fundo do tímpano.

Quando a imagem se torna mais nítida e os detalhes podem ser explorados (Figura 3), nota-se que grande parte das figuras dos anciãos, citadas anteriormente, pertencentes a essas fileiras, está carregando instrumentos musicais, como se estivessem em algum tipo de celebração, alternando entre a posição em pé ou acomodadas em alguns assentos. Também é possível notar no centro do tímpano, ao redor do Cristo Pantocrator⁶, figuras angelicais, que guardam proximidade com os tetramorfos – animais bíblicos que representam os quatro evangelistas.

Imagem 3. Detalhe dos anciãos no tímpano principal da Catedral de Chartres.



Fonte: Wikimedia Commons (<https://commons.wikimedia.org/>).

.....
⁶ Cristo Pantocrator – Figura de Cristo adulto em sua natureza divina e humana, que surge na iconografia cristã no século VI em diante, representado como Todo Poderoso, sentado no trono. Gregório de Nissa (335 – 339 d.C.), *Contra Eunomio*, 524D-525A, p. 45.

Os tetramorfos representados na fachada gótica de Chartres são mencionados na passagem bíblica do profeta Ezequiel 1:10: “Quanto à semelhança dos seus rostos: tinham a semelhança de homem; à direita os quatro tinham o rosto de leão; e à esquerda o rosto de boi; também tinham o rosto de águia” (Figura 3).

Buscando relacionar os animais bíblicos citados na passagem de Ezequiel e a figura de Cristo Pantocrator no meio do tímpano, Trevisan (2003, p. 140) observa que “o Deus-Juiz domina o tímpano central, com toda sua majestade, rodeado pelos tradicionais quatro animais simbólicos”, que também são mencionados no livro do Apocalipse 4:7. Cristo ergue a mão direita abençoando os homens e com a esquerda segura o evangelho. O autor chama a atenção ainda para a calma que emana do conjunto como um todo, desde as estátuas em colunas até os personagens bíblicos representados, deparando-se com “certa impressão de humanidade que experimentamos ao nos defrontarmos com as incríveis e longilíneas estátuas dos personagens bíblicos, cada um com os seus sinais distintivos” (TREVISAN, 2003, p. 140) (Figura 4).

Figura 4. Ilustração de Viollet-le-Duc do tímpano principal da Catedral de Chartres.



Fonte: Wikimedia Commons (<https://commons.wikimedia.org/>).

Esse Deus-Juiz pode ser enquadrado na teologia de Santo Anselmo (1034 – 1109), monge beneditino, fundador do escolasticismo, onde vemos Cristo, embora de tamanho maior, mas sem a necessidade de demonstrar sua importância colossal diante das outras estátuas, se envolvendo com sua própria criação. A figura aparece descalça e circundada de uma mandorla. Trevisan (2003, p. 141) indica a impressão da humanidade de Cristo, afirmando:

o movimento curvilíneo, quer no busto quer nas outras partes do corpo, que se resolve em harmoniosa junção de opostos: da gola até a cintura, movimentos verticais que se expandem; da cintura até os pés, movimentos ascensionais que morrem, como ondas apaziguadas, no livro sobre o qual a mão esquerda do Cristo se apoia.

Os quatro animais, interpretados como sendo os quatro evangelistas, seguram seus livros, onde temos o homem alado para São Mateus, o leão para São Marcos, o touro para São Lucas e a águia para São João. Abaixo da cena de Cristo, no lintel, temos os doze apóstolos, acompanhados de Enoque e Elias, nas extremidades.

O programa da fachada principal, focando em três estágios da presença de Cristo, evidencia uma espécie de cronologia da Igreja Cristã. A organização dos três portais envia uma mensagem clara e acessível que teria ressoado entre os leigos. Segue uma estrutura de pregação sobre a vida de Cristo, mostrando a cena terrível do julgamento no centro, uma certeza para todo ser humano. A popularidade dos portais principais de Chartres resultou na sua reprodução em igrejas francesas posteriores como Le Mans, Saint-Loup-de-Naud, Sainte-Anne, Notre Dame de Paris e a catedral de Bourges.

Por fim, entende-se que por meio dos tímpanos os fiéis possuíam maior envolvimento com a figura de Cristo e sua missão antes mesmo de entrar no espaço sagrado. As fachadas tinham como principal objetivo, utilizando-se da sistematização provinda da Escolástica, transmitir o aprendizado pelas imagens, levando em consideração o fato de grande parte da população não ser alfabetizada, mas possuir forte engajamento na construção dos templos desde os seus primórdios (BRANDÃO, 1999).

Considerações Finais

As transformações mentais ocorridas durante a Idade Média no período de avanço do urbanismo tiveram forte impacto sobre as estruturas materiais da sociedade, sobretudo por ocorrerem no período em que ele estava em seu início, ultrapassando uma Europa que havia estagnado quase um milênio com raras e medíocres cidades. Inclui-se nesse contexto a nova forma de arquitetura desenvolvida, que veio a ser chamada gótica.

O desenvolvimento das cidades no medievo provocou alterações profundas em todos os âmbitos da sociedade e a arquitetura gótica interligou a questão religiosa por meio do levantamento dos estabelecimentos da fé – as catedrais. O fenômeno conhecido como filosofia Escolástica, por sua vez, promoveu um novo horizonte a ser observado pela sociedade, uma vez que compreendia a sistematização das igrejas na medida em que unia a fé e a razão.

O aprendizado do homem medieval estava condicionado à visualidade o que implica grande importância para as catedrais góticas, uma vez que elas representavam os preceitos escolásticos estampados especialmente nos tímpanos, reforçando o aprendizado por meio da imagética. Os séculos XII e XIII, caracterizados como o ápice desse movimento, remetem à comunhão entre o céu e a terra que ocorriam no momento em que o fiel ultrapassava os pórticos da catedral.

Tamanha magnitude expressa nas arquiteturas em questão foi apontada pela escritora adventista Ellen White (1827-1915) como sendo um recurso didático empregado pela Igreja Católica para apelar aos sentidos: “elevadas abóbadas e naves ornamentadas de colunas, das grandiosas catedrais, não podem deixar de impressionar a mente com profundo respeito e reverência” (WHITE, 2008, p. 566).

Contudo, a autora concluiu que tais manifestações artísticas não significavam que a religiosidade fosse de fato genuína entre seus líderes: “o fulgor do estilo não é necessariamente índice de pensamento puro, elevado. Altas concepções de arte, delicado apuro de gosto, existem amiúde em espíritos que são terrenos e sensuais”. A autora ainda acrescentou que “a luz que promana da cruz, o verdadeiro cristianismo apresenta-se tão puro e adorável que decorações externas nenhuma poderão encarecer-lhe o verdadeiro valor” (WHITE, 2008, p. 566-567).



Referências

- BATTISTONI FILHO, D. **Pequena história da arte**. 7. ed. Brasil: Papirus, 1996.
- BAUMGART, F. **Breve história da arte**. Tradução de Marcos Holler. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.
- BRANDÃO, C. A. L. **A formação do homem moderno vista através da arquitetura**. Belo Horizonte: EDITORA UFMG, 1999.
- COLI, J. **O que é arte**. 15. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.
- CULLETON, A. O que é a Escolástica e a Escola de Salamanca. **Revista do Instituto Humanistas Unisinos**, São Leopoldo, ed. 342, p. 5, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2ScU9Jh>> Acesso em 05 out. 2019.
- FRANCO JÚNIOR, H. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2011.
- FREITAS, E. O Desenvolvimento da Arquitetura Gótica a partir da Filosofia Escolástica. **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p 201-220, jul-dez 2013.
- GOMBRICH, E. H. **A História da Arte**. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- JANSON, H. W; JANSON, A. F. **Iniciação à história da arte**. São Paulo: WMF, 2009.
- LE GOFF, J. **O Apogeu da Cidade Medieval**. Tradução: Antônio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LE GOFF, J. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LOMBARD, M. **A Evolução Urbana durante a Alta Idade Média**. Tradução: E. Simões de Paula. França: Universidade de Toulouse, 1951.
- MARCHI, C. **Grandes pecadores, grandes catedrais**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MARTINS, D. S. O espaço do sagrado e o espaço do trabalho nos vitrais da catedral de Chartres (França – Século XIII). **XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias**, Rio de Janeiro, jul. 2018.
- OSBORNE, H. **Estética e teoria da arte: uma introdução à história**. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 1970.
- PANOFSKY, E. **Arquitetura Gótica e Escolásticas: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1951.
- PROENÇA, G. **História da Arte**. São Paulo: Editora Ática, 2010.
- TREVISAN, A. **O rosto de Cristo**. Porto Alegre: AGE, 2003.
- WHITE, Ellen G. **O Grande Conflito**. 43. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

A brief introduction to the book of Nahum

BRUNO ALVES BARROS¹

Abstract: The present research aims to provide a brief reading on the text of Nahum 1:1-3, investigating the history of interpretation of the book of Nahum, the historical setting and providing a brief exegetical analysis of the first three verses. For this research, primary sources were investigated to provide a text analysis, and secondary sources were accessed to reconstruct the historical setting and the history of the interpretation of the book. First, the history of interpretation of the book will be addressed, starting from the time of the prophet, the new testament times, passing through the Church Fathers, the Reform Era and finally will be described what interpretations the modern interpreters hold. Second, the historical setting of the book of Nahum will be addressed, followed by the audience that the author intended to reach and the literary structure of the book, including key words for the interpretation of the passage. Finally, an application of the passage for the present days and the modern believers is done, followed by the conclusion of the present research.

Key words: Nahum; Nineveh; Oracle; Exegesis; Wrath.

Uma curta introdução ao livro de Naum

Resumo: O presente artigo tem como objetivo fornecer uma breve leitura do texto de Naum 1:1-3, investigando a história da interpretação do livro de Naum, o cenário histórico e fornecendo uma breve análise exegética dos três primeiros versos. Para essa pesquisa foram utilizadas fontes primárias para análise do texto e fontes secundárias para a reconstrução do cenário histórico tanto do período do livro como do estudo da história da interpretação. Primeiro, a história da interpretação do livro é introduzida, iniciando-se pelo período do profeta até as correntes de interpretação modernas. Em segundo lugar, o cenário histórico de Naum é abordado, seguido pela audiência do livro a qual o autor pretendia alcançar, além da estrutura literária do livro, incluindo palavras-chave para a interpretação da passagem. Finalmente, uma aplicação da passagem para os dias atuais é realizada, seguida da conclusão da presente pesquisa.

Palavras-chave: Naum; Nínive; Oráculo; Exegese; Ira.

.....
¹ PhD candidate at the Eötvös Loránd University, Department of Assyriology and Hebrew Studies. E-mail: brunobarrospr@gmail.com

The book of Nahum has been regarded among scholars from the Church Fathers period to present as well as Christians in general throughout the ages as a book that shows an angry God, full of wrath and willing to destroy his enemies. This vision apparently goes into the opposite direction of the book of Jonah, regarded as the book that precedes Nahum due to its message of repentance to the people of Nineveh, the capital of the world at that time. Throughout the centuries, the book of Nahum had different interpretations. The study of the history of these interpretations is essential to understand not only how the book was perceived and assimilated in the past, but to see the effects of comparison and analysis to current days.

Many interpretations of the book of Nahum have remained, particularly the interpretation of the book as allegorical. This interpretation was common during the Church Fathers period and still holds a place among modern scholars. The historical interpretation proposed by Martin Luther and followed by many conservative scholars seems to be the most adequate alternative, along with the internal evidence of the book. Therefore, it is imperative that an exegetical analysis of the first three verses of the book must be done in order to understand the purpose of the author and the literary structure. In addition, the understanding of the historical setting of the book is essential for a correct interpretation of the text, especially in the case of Nahum, who is not a frequently mentioned prophet in the scriptures by other authors, and therefore, calls for external evidence as well. The expansion of the territory by the Assyrians in the days of Jonah and Nahum was followed by an expansion of cruelty against the nations that were dominated over, and certainly, the audience that Nahum intended to reach shared the same feelings of the prophet. However, due to their current political and social situation, it seemed that YHWH had abandoned them. The first three verses of Nahum come as a comfort for the nation, as YHWH it is demonstrated as full of wrath against the enemies of the people of Judah.

History of Interpretation

The history of interpretation of the book of Nahum begins with the book itself, and from the Old Testament period to present time the book has been interpreted differently. In this section of the paper, different views throughout the centuries of the interpretation of the book of Nahum are addressed. Concerning the content of the book, Christensen (1996, p. 187) states that “the book of Nahum is best read as a complement to the book of Jonah”. Both books have Nineveh as their focus: on one hand, Jonah presents the salvation and compassion of God, and, on the other, Nahum focuses on God’s wrath. The editors of the Septuagint who placed the book of Nahum after Jonah also attest this interpretation (COGINS AND HAN, 2011, p. 7), whereas in the masoretic text this pattern is not necessarily followed. Christensen (1996, p. 188) suggests that “The history of interpretation so far as the book of Nahum is concerned begins with the book itself, which is a reinterpretation of a central text from the Torah in a moment of need so far as Israel’s national security was concerned”.

The book of Nahum played an important role in the Qumran community where fragments of ancient scrolls contained interpretation of passages from Nahum were found. These scrolls were regarded as relevant and applied to the context in which this community lived (COGINS, 1985, p. 14). An allusion to the book of Nahum appears only one time in the New Testament in Romans 10:15, and the book is quoted only few times by the Church Fathers. Concerning the

book in the Christian tradition, the Church Fathers applied many aspects of the book to their context and experiences, since Nineveh had become clearly a symbol of evil (YEE AND PAGE JR, 1985, p. 14). Therefore, the two traditions of interpretations appeared in many patristic commentaries within Christian circles: the allegorical and the literal. Nevertheless, Jerome, for instance, recognizes both allegorical and literal aspects in his writings. Kelly (1975) states that:

His procedure is to take a verse or two and explain the literal sense, or what he calls 'the history,' basing himself for this on his new translation and on information supplied by Jewish mentors. Then he passes to the allegorical to 'spiritual' interpretation, using now the Septuagint-based old Latin and relating the prophet's words to Christ, the Church, or the destiny in store for believers or sinners, or drawing from them moral or ascetic lessons (KELLY, 1975, p. 165).

Although Jerome had two interpretations, one being in a sense Christological, most of the church's fathers as, for instance, Theodore of Mopsuestia, read the book of Nahum in the light of the book of Jonah. In his commentary on the book of Nahum, he states that they repented because "they were seized with such a dread at a simple treat made by an unknown man" (HILL, 2007, p. 245). Theodore, however, states that repentance from the inhabitants of Nineveh did not last for a long time and "when God allowed them to show their true colors, they adopted such a depraved attitude and such ferocious and vicious behavior as to attack all the people of the ten tribes and take them captives" (2007, p. 245).

Moving forward to the Reform era in the Christianity, Martin Luther assumed a historical approach concerning the book of Nahum, being taken as contemporary of Isaiah and speaking in light of what was happening in the kingdom of Judah at that time and the coming destruction of Nineveh. Summarizing the message of Nahum, Luther states: "The book teach us to trust God and to believe, especially when we despair of all human help, human powers, and counsel, that the Lord stands by those who are His, shields His own against all attacks of the enemy, be they ever so powerful" (CHRISTENSEN, 1996, p. 189). Both Luther and Calvin also agreed that the judgment was merely postponed once the punishment was ceased and, therefore, the repentance (COGGINS and HANS, 2001, p. 7).

Modern scholars hold different interpretations among themselves, agreeing in part with some reformists, Church Fathers, the critical school and other schools of interpretation. Some interpreters hold the idea of the book of Nahum as a testimony of God's fair rule in history, while some scholars have placed the prophet in the nationalistic prophet category, among the "false prophets" condemned by Jeremiah. An example of this line of thought is Smith, who credits the prophet Nahum as "a representative of the old, narrow and shallow prophetism finds its place in the Canon of Scripture" (BRIGGS, 1911, p. 281). The idea that Nahum prophecies only against Nineveh and do not point out the sins of the people of Judah at the same time seems to be unacceptable to Smith. He traces a parallel between Jeremiah and Nahum who were contemporaries, and according to his interpretation they belonged to different religious and political parties, and "if Nahum was not in active opposition to Jeremiah, he was at least indifferent to his efforts" (BRIGGS, 1911, p. 282). Other interpreters believe that the book of Nahum can perfectly fit in an earlier date than 612 BCE, which is often assumed by conservative scholars. According to Christensen, the revolt of Manasseh and the situation that existed in Judah around 652 to 648 BCE

would fit the occasion well. The revolt would have taken part because it was assumed that the days of Assyria were numbered (1996, p. 191-92). Following this analogy, Christensen states that:

The book would then have taken on deeper meaning as part of the theological basis for the subsequent resurgence of Judean independence under King Josiah, especially after the death of Ashurbanipal in ca. 630 BCE. The final destruction of Nineveh in 612 would have been the ultimate fulfillment of this prophecy and would thus explain its inclusion in the canon (CHRISTENSEN, 1996, p. 192).

In addition, Christensen asserts that according to the original acrostic hymn in Nahum 1, the prophet presents two sides of God's character: God is slow to anger, an allusion from the book of Jonah, but God will unleash his wrath for those who defy him. In his vision the book of Nahum must be interpreted "within its present literary context as part of the structural center of the Book of the Twelve" (1996, p. 194).

Historical Setting

The historical setting of the book of Nahum is related to the Assyrian empire and its last days of dominion over the Judean kingdom. The allusion of the fall of Thebes, or No-Ammon, capital of Upper Egypt, a catastrophe dated of 664/663 BCE places the book after these events, since the destruction of Thebes is mentioned as in the past, Nineveh however, as imminent but still to happen (BRUCE, 1986, p. 938). Therefore, it provides a strong support to date the book between 663 and 612 BCE, the latter, the year of the fall of Nineveh. Nineveh earned the status of capital of the Assyrian Empire after Sennacherib transferred the royal city from Dur Sharrukin to Nineveh in 705 BCE. During Sennacherib's reign, the Assyrians devastated the whole kingdom of Judah except Jerusalem. Hezekiah's father Ahaz was a loyal Assyrian vassal, and according to Na'aman (2005):

Kept the Judean territory intact in a period in which the larger kingdoms of Hamath, Damascus and Israel were annexed, and Judah's western neighbors (Gaza, Ashkelon and Ashdod) were conquered and plundered. Hezekiah reigned from 715/14 – 686 BCE, and apparently continued with his father's policy in the first decade of his reign, although details of these years are missing (NA'AMAN, 2005, p. 112).

Nevertheless, "a shift in Hezekiah's policy took place after the death of Sargon II in 705 BCE. Hezekiah rebelled and organized an anti-Assyrian coalition and secured Egyptian support for the league" (NA'AMAN, 2005, p. 112). At that time, in Babylon, Marduk-apla-iddina II, also known as Merodach-baladan, seized the throne for nine months (703-702 BCE) and sent envoys throughout the Assyrian empire, including the kingdom of Judah. Since the situation in Mesopotamia was becoming very delicate for Sennacherib, Hezekiah took advantage of all of that to withdraw his allegiance to the Assyrians, relying on his new league. According to Bright (2000, p. 285): "as revolt spread up and down Palestine and Syria a sizable coalition was formed. The king of Tyre was a ringleader, with other Phoenician cities also involved. In Philistia, though Ashdod and Gaza were cool, Ashkelon and Ekron were deeply committed". Hezekiah invaded some of the Philistine's cities that were not willing to raise up against Assyria and had success, his success is also verified in the "Azekah inscription (also known as 'Letters to the God Assur') which refers

to ‘[the city X] a royal city of the Philistines which Hezekiah had taken and fortified for himself’ (EVANS, 2009, p. 175).

Hezekiah was putting special pressure on those towns that had refused to participate in the revolt, e.g. Gaza [2 Kings 18:8]. Having secured an alliance with Egypt, Hezekiah became a ringleader in the revolt, and although Moab, Edom and Ammon may also have sympathized with the rebellion, they did not offer any resistance when Sennacherib’s army came to Palestine. Aware of the fact that Sennacherib would not look with good eyes to the rebellion, Hezekiah reinforced the cities’ walls throughout the kingdom, including Jerusalem, stopped the water from the springs which were outside of the city, and also reinforced his military arsenal (2 Chr. 32:4-5). After dealing with the Babylonian revolt led by Merodach-baladan, Sennacherib turned his attention to the West. Moving southward along the coast, Sennacherib found resistance in Tyre and replaced its king with a king of his own choice. Nevertheless, the kingdoms of Ashkelon, Ekron, and Judah remained stand. Sennacherib advanced and defeated a combined army of Egyptians and Ethiopians at Eltekeh in the coastal plain, which had come to assist the rebels. Sennacherib continued to advance, defeating Philistine cities and turning his attention to Judah (BRIGHT, 2000, p. 285-86).

Now as Sennacherib moved against the kingdom of Judah that was left standing alone, he besieged Lachish, which guarded the entrances to Jerusalem. The biblical account of 2 Kings 18:13-14 mentions only Lachish among all the fortified cities of Judah, but the annals of Sennacherib found in The Oriental Institute Prism, also known as “Sennacherib’s Prism,” boasts more details:

As for Hezekiah, the Jew, who did not submit my yoke, 46 of his strong, walled cities, as well as the small cities in the neighborhood, which were without number, by levelling with battering rams and by bringing up siege engines, by attacking and storming on foot, by mines, tunnels and breaches, I besieged and took (those cities). 200,150 people, great and small, male and female, horses, mules, asses, camels, cattle and sheep, without number, I brought away from them and counted as spoil. Himself, like a bird in a cage I shut up in Jerusalem his royal city (LUCKENBILL, 1924, p. 32-33).

Although many years have passed after the campaign of Sennacherib in Palestine, the consequences of Hezekiah’s rebellion were still present and took many years until the reign of Josiah for Judah recover part of the Judean territory. In addition, “vast districts were grievously damaged; their resettlement was a slow and gradual process” (NA’AMAN, 2005, p. 330). The reign of Ashurbanipal comprised the last days of Assyrian greatness, and the Assyrian empire fell apart soon after his death in 633 BCE. The expansion of Judah was connected to the disintegration of Assyrian authority, combined with revolts from vassal states. The death of Ashurbanipal and the beginning of the decline of Assyria placed Josiah in a good position to start his religious reforms and expansion of the kingdom through former borders of Assyrian provinces in the former territory of Israel (AHARONI, 1979, p. 401).

While reforms were happening throughout the Judean kingdom, Assyria continued to disintegrate and a war between former provinces was about to start. Although weak, Assyria gained support from Egypt that used to be subjugated by Assyria – but realized that a weakened Assyria would be a lesser evil compared to the emerging power of Babylon. In addition, Egypt expected to expand its territory once again throughout the Palestine and Syria. The Babylonians on the other hand, gained support from the Medes, who were becoming powerful in northwestern Iran (HOERTH, 1998, p. 361).

A cuneiform tablet discovered in 1923 tells about the circumstances in which the city of Nineveh was captured and destroyed, as it is known today. It is a Babylonian chronicle about events of the tenth to seventeenth years of the reign of the king of Babylon that gives the date 612 BCE and accounts of what happened in the city of Nineveh (PARROT, 1955, 76-77). The Egyptians went to action and supported the Assyrians. Although this intervention was not decisive, they were able to prevent the coming treat for a while. These operations started around 616 BCE and continue until the complete fall of the Assyrians. In 614 BCE the Medes, commanded by Cyaxares, took Ashur which was the ancient capital. Following that, Nabopolassar made an alliance with the Medes, and in 613 BCE they launched attack in the Middle Euphrates, but the Assyrians were able to resist. Finally, in 612 BCE, the Scythians joined the Babylonians and Medes, and the coalition launched a large attack against Nineveh and after three months, the city was totally destroyed (WALTON, 2009, p. 150).

Audience

The audience of Nahum consists of the people of Judah, and although the prophet addresses the Assyrians, his words are not directed to them. According to Sweeney (2000, p. 421): “The ability to point to the downfall of the city, whether real or anticipated, is a key element in the prophet’s rhetorical strategy to convince his audience that YHWH is indeed the powerful and just ruler of all creation who punishes Nineveh for its abuse of other nations”. Nahum tries to convince his audience to abandon their doubts about the supposed powerless of YHWH facing the evil city of Nineveh and that He is indeed the cause of the fall of the city (SWEENEY, 2000, p. 421). Doubts concerning the power of YHWH because the long term of yoke under the Assyrian empire were among Judeans, and apparently no response or act from God towards his people.

Literary Structure

The book of Nahum is divided in two main sections: chapter 1 and chapters 2 and 3. In the introductory verse of the book, the word *maśśā* (מַסָּא), generally understood and translated as an oracle or a prophetic utterance is one of the two most common types of material in the prophetic books, which are divided in oracles of salvation and oracles of judgment, the latter being subdivided into: (1) oracles of judgment against other nations, and (2) oracles of judgment against Israel or Judah (O’BRIEN, 2009, p. 21). Chapter 1 describes God’s judgment towards Nineveh, its proclamation and prediction of the end of the city and the dispersion of its inhabitants. Chapters 2 and 3 seems to follow the same pattern with detailed application to Nineveh (GAEBELEIN, 1985, p. 453).

Text and Key Words Study

The text according to the New American Standard Bible:

1. The oracle of Nineveh. The book of the vision of Nahum the Elkoshite.
2. A jealous and avenging God is the Lord; The Lord is avenging and wrathful. The Lord takes vengeance on His adversaries, and He reserves wrath for His enemies.
3. The Lord is slow to anger and great in power, and the Lord will

by no means leave the guilty unpunished. In whirlwind and storm is his way, and clouds are the dust beneath his feet.

In verse one, the noun “*h^azôn*” (חזון) appears in relation with the proper noun “*nahûm*” (נחום). The noun “*h^azôn*” (חזון) occurs 35 times in the Old Testament literature, most in the prophets’ books, for instance, I Samuel 3:1, Isaiah 1:1, Lamentations 2:9, Daniel 8:1, in all the cases it is related with a vision or revelatory word to a prophet.

The adjective “*qannô*” (קנניא) and the verb “*nôqēm*” (נקם) in the verse two are in connection with the God of Israel in this context and provides a general description about the character of God that is central to the message of the book, and an example of “*qannô*” (קנניא) is found in Joshua 24:19. The adjective “*qannô*” (קנניא) appears only related to God, being restricted to the context of worship of idols over God, and in any other instances it is used to describe human jealousy. God wants his people to love him and to choose to do so, and this adjective characterizes his will rather than a human jealous that provides a negative reaction. Besides being “*qannô*” (קנניא), the Lord is also looking for “*nôqēm*” (נקם), avenge. This verb can be translated in relation for human beings and to God (HOLLADAY, 1988, p. 245). It comes from the root “*nāqām*” (נקם) and in this specific context means God’s revenge against his enemies, in this case Nineveh, which had been the enemy of Israel and Judah for centuries. Although Nineveh was previously used as an instrument of discipline by God against his children – the people of Israel and Judah –, now God is avenging his people and other nations that were under Nineveh’s cruelty and yoke. Other occurrences of the verb “*nāqām*” (נקם) are seen, for instance, in Genesis 4:15; Prov. 6:34 and Isaiah 61:1-2. The noun “*šārāw*” (צרי) translated as “adversary” or “enemy” is used in relation with “*YHWH*” (יהוה) the God of Israel, who is the “owner” “*va`al*” (בעל) of the wrath and revenge against Nineveh. The noun “*va`al*” (בעל) is in connection with the proper noun “*YHWH*” (יהוה) therefore stating that these actions come from the Lord and not from the prophet Nahum who is the one having the vision. The noun “*hēmāh*” (חמה) is used 124 times in the Old Testament, mainly in the poetic and prophetic literature, especially the book of Ezekiel. When used with “*nāqām*” (נקם) in contexts related to God, He demonstrates His heat or wrath against idolatry (Eze 24:8), but also against the enemies of Israel e.g. Nah. 1:2 (STRONG, 2010, p. 90). This part of the speech of Nahum constitutes the challenge of YHWH to Judah and Assyria, and according to Sweeney (2000, p. 427) is “demarcated by a hymn in verses 2-8 and by the very clear relationship between the question in verses 9-10 concerning YHWH’s power and the portrayal of that power in the hymn”.

On verse 3a, the adjective “*erek*” (77א), meaning “slow”, “patient”, and the noun “*’apayim*” in this context meaning “anger” are in connection with the proper noun “*YHWH*” (יהוה) and provide a dualism. At the same time that God is slow to act, patient with the guilty as it was the case when the Lord had mercy upon the king and the city of Nineveh (Jon 3:10; 4:2), He will by no means in 3b, “*yenaqeh*” (ינקח) or clear the guilty. The space of time between Jonah’s ministry that occurred in Jeroboam II’s reign around 793-43 B.C. and the book of Nahum dated around 663-12 B.C. is approximate 150 years. God had granted the people of Nineveh at least one century of mercy after the preaching of Jonah. But He is also a God of justice and his “*maššā*” (משש), though not coming during Jonah’s visit in Nineveh, would come later upon the ninevites during the destruction of the city by the Medes and Babylonians in 612 B.C and the final destruction of

the Assyrians in Carchemish by the Babylonians in 605 B.C. The statement of verse 3b, “in whirlwind and storm is his way, and clouds are the dust beneath his feet” according to Sweeney (2000, p. 429): “introduces YHWH’s role as mater of the cosmos or the natural world by calling up the natural imagery of a whirlwind and storm to convey YHWH’s power and capacity for destruction”. God is strong, He is in control of nature and certainly has the Assyrians under His control.

Application

The answers for the prayers of God’s people may sometimes be “no” or “wait”. It happened with the people of Judah who lived before the events in Nineveh took place, and like us today the heathens were apparently always winning and taking advantage and dominating over the weaker and honest people. However, in His proper time, God will have his revenge and will make justice against the enemies of His people. God is jealous in the sense that he loves His people and wants the best for each one of His children; but, as was the occasion in the past, had to leave his people under the dominion of the Assyrians because they were leaving His ways, His purpose, and losing the opportunity of redemption. The same can happen to the people of God nowadays, but if they choose God’s path, they have the opportunity of salvation and God’s wrath and revenge will turn against those who persecute and challenge the children of God. The people of God long for the promise of the Day of Judgment, when God will make justice on behalf of them.

Throughout the ages, the book of Nahum has been interpreted differently by many scholars, including the Church Fathers whom have shared allegorical and literal interpretations about the book. Luther on other hand, supports an historical interpretation and is followed by many conservative scholars, who also look for the internal evidence of the book, considering the book as piece of literature within the twelve prophets. The historical setting of the book of Nahum fits in the period between 664/663 B.C.E since the author alludes to the fall of Thebes, capital of the Upper-Egypt and the fall of Nineveh in 612 B.C.E. that it is imminent to happen.

The text of Nahum 1:1-3 demonstrates that, opposed to Smith’s interpretation, is the Lord of Israel who makes revenge on behalf of his people rather than Nahum, who is only the bearer of the message of God. Nineveh is the adversary of YHWH who is the owner of the wrath against the city. To consider Nahum as a cult-prophet because he only prophesies against Nineveh and not Judah does not explain or makes a correct point concerning the grammatical structure of the verse and the whole book. Christensen as previously mentioned, demonstrates God’s attributes of being slow to anger referring to Jonah, but also seeks justice against his enemies, enemies of his chosen people, which supports in one’s opinion of the correct interpretation of the book of Nahum. YHWH had given the Assyrians many opportunities of mercy throughout the years, including the warning of the prophet Jonah, a warning that intended to lead the Ninevites to repentance. The lack of repentance and the constant crimes against humanity, which the Assyrians were so famous for against their enemies including the nation of Judah, gave YHWH no choice, but to take vengeance for his people and declare a *maśśā* against the people of Nineveh.

Bibliography

- AHARONI, Yohanan. **The Land of the Bible: A Historical Geography**. Philadelphia: The Westminster Press, 1979.
- BRIGGS, Charles Augustus. **The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments**. New York: Charles Scribner's Sons, 1911.
- BRIGHT, John. **A History of Israel**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- BRUCE, F.F. (Ed). **The International Bible Commentary**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986.
- COGGINS, Richard J. **Nahum, Obadiah, Esther: Israel among the Nations**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1985.
- COGGINS, Richard; HAN, Jin H. **Six Minor Prophets through the centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi**. West Sussex: Willey-Blackwell, 2011.
- EVANS, Paul S. **The invasion of Sennacherib in the book of Kings: a source-critical and rhetorical study of 2 Kings 18-19**. VTS 125. Leiden: Koinklijke Brill NV, 2009.
- GAEBELEIN, Frank E. **The Expositor's Bible Commentary**, v. 7. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1985.
- HILL, R. C. **Commentary on the Twelve Prophets**, v. 1 (The Fathers of the Church, v. 115). Washington: Catholic University of America Press, 2007.
- HOERTH, Alfred J. **Archaeology and the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- HOLLADAY, William (Ed.). **A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1988.
- KELLY, J.N.D. **Jerome: His life, Writings and Controversies**. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1975.
- LUCKENBILL, Daniel David. **The Annals of Sennacherib**. Vol.2 of The Annals of Sennacherib. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications.
- MAIER, W.A. **The Book of Nahum: A Commentary**. St. Louis: Concordia Publishing House, 1959.
- NA'AMAN, Nadav. **Ancient Israel and its Neighbors: interaction and counteraction**. 3 Vols. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- O'BRIEN, Julia M. **Nahum (Readings: A New Biblical Commentary)**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- PARROT, André. **Nineveh and the Old Testament**. New York: Philosophical Library, 1955.
- STRONG, James. **The New Strong's Expanded Exhaustive Concordance of the Bible**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2010.
- SWEENEY, Marvin. **The Twelve Prophets**. Organização de David W. Cotter. Collegeville: The Liturgical Press, 2000.

THE HOLY BIBLE. New American Standard Bible. La Habra: The Lockman Foundation, 1995.

YEE, Gale A.; PAGE JR, Hugh R. (Eds.). **Fortress Commentary on the Bible.** Minneapolis: Fortress Press, 2014.

WALTON, John H., **Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary.** Grand Rapids: Zondervan, 2009.

WATTS, James W.; HOUSE, Paul R. (Eds.). **Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in honor of John D. W. Watts.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Bendito aquele que vem em nome do Senhor: o Messias prometido

THIAGO GALBIATTI VESPA¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a expectativa da vinda do Messias dentro da comunidade judaica. Foram retratados dois grupos proeminentes desse período: os fariseus e os essênios de Qumran com o tipo de Messias que eles esperavam. Embora esses dois grupos tenham características diferentes, ambos compartilhavam o anseio da chegada do Messias prometido. Essa esperança se apoiava nas profecias dos oráculos escritos que estavam disponíveis para eles. O presente artigo inicia com uma introdução ao tema, demonstrando pela história os eventos do período de Ciro até o início do primeiro século da Era Comum, estabelecendo uma associação hermenêutica da construção do templo com a vinda do Renovo, o Messias sacerdote e rei que construiria o templo. O tema também foi dividido em duas outras seções: descrição da idiossincrasia dos fariseus e das características dos essênios e uma segunda seção com algumas profecias que identificam as expectativas da vinda iminente do Messias prometido. São descritos trechos dos escritos das comunidades em questão, como, por exemplo, o Talmude para os fariseus e os manuscritos de Qumran para os essênios. É possível observar também as profecias concernentes nas escrituras judaicas e interpretações dos historiadores e teólogos sobre suas relações com o período em que foram escritas, identificado a expectativa presente na época analisada.

Palavras-Chave: Messias; Fariseus; Essênios; Profecias; Período Herodiano.

Blessed is he that cometh in the name of the Lord: the promised Messiah

Abstract: The subject of this research aims to analyze the expectation of the coming of the Messiah within the Jewish community. Two prominent groups of this period were portrayed: the Pharisees and the Essenes of Qumran, and the type of Messiah they expected. These groups bear different characteristics, but both share an expectation for the arrival of the promised Messiah.

.....

¹ Doutorando pela Andrews, Mestre pela USP, bacharel pela UNESP e pós-graduando em Arqueologia do Antigo Oriente Próximo pelo Unasp. E-mail: thiagogv@gmail.com



This hope is relied on the prophecies of the written oracles that were available to them. This article begins with an introduction, demonstrating through history the events of the Cyrus period until the beginning of the first century of the Common Era, establishing a hermeneutical association of the construction of the temple with the coming of the Branch, the Messiah priest and king who would build the temple. The main theme was divided into two sections: a description of the idiosyncrasy of the Pharisees and the characteristics of the Essenes, and a second section with the possible prophecies that are identified as expectations of the coming of the promised Messiah. This work describes excerpts from the writings of the communities in question, such as the Talmud for the Pharisees and the Qumran manuscripts for the Essenes. It is also possible to observe the prophecies concerning in Jewish scriptures and its interpretations of historians and theologians regarding their relations with the period in which they were written, identified the expectation present at the time analyzed.

Keywords: Messiah; Pharisees; Essenes; Prophecies; Herodian Period.

Após a queda da Babilônia, o povo judeu manteve suas esperanças para a reconstrução do templo, que além de um símbolo religioso, era um marco de sua identidade. A existência de um templo de Javé em Jerusalém é uma das características para a vinda do Messias prometido (Zc 1:16; cf. Zc 6:12). Portanto, quando há promessa ou a existência do templo (seja ele celeste² ou físico), surge, na comunidade judaica, uma expectativa iminente da vinda do Messias.

As escrituras judaicas, em conjunto com achados arqueológicos, relatam o decreto de Ciro, em 538/537 a.C., que permitiu que os povos pudessem retornar para sua casa. No caso específico dos judeus, as escrituras judaicas descrevem a possibilidade de realizarem a reconstrução do templo (Es 1:2-4; cf. 2 Cr 36:22-23). Ciro, nesse contexto, é identificado como Messias, ungido do Senhor, dominador do mundo (DONNER, 1997, p. 439), tendo o seu caminho preparado (Is 45:1,2) como João Batista fez para a vinda do Messias cristão: Jesus Cristo³ (Lc 3:4). É nesse período que surge uma grande esperança do povo judeu com a reconstrução do templo e com a vinda do Messias prometido.

Por consequência do exílio babilônico, não havia mais monarquia entre a comunidade judaica. A população rural estava sem liderança na Palestina, dividida entre o Egito e Elefantina (DONNER, 1997, p. 433-435). Com isso, o regresso dos exilados e o início da reconstrução do templo não ocorreram de forma imediata, mas dezoito anos à frente, em 520 a.C., após a nomeação de um procurador davídico de nome Zorobabel, que segundo 1 Crônicas 3:19 era neto de Jeoiaquim⁴.

Ageu, um dos profetas canônicos do povo judeu, identificou Zorobabel como escolhido do Senhor (Ag 2:23), assim como Davi que foi selecionado e ungido para ser rei (1Sm 16). O período da construção desse Templo, conhecido como Templo de Zorababel, até a sua queda no ano 70 d.C. é denominado: Período do Segundo Templo.

.....

² O conceito da existência de um templo celeste está presente no apócrifo de 1 Enoque e há indícios na Bíblia. Ver Gênesis 28:12 (escada que liga o templo celeste com a terra) e Ezequiel 41 (templo celeste que Ezequiel descreveu).

³ Cristo, qualificativo de origem grega (*Χριστός* - *Christos*), significa Ungido ou Messias (*מָשִׁיחַ* - *māšīaḥ*) em hebraico.

⁴ Jeoiaquim foi o 17º rei de Judá (609 – 598 a.C.).



Com a proximidade da finalização da construção do Templo de Zorobabel, havia profecias referentes à chegada do último Messias. O profeta Zacarias associou a vinda da Pedra Angular⁵ por causa da construção do Segundo Templo (Zc 4:7). Zorobabel é chamado de Messias que está diante do Senhor (Zc 4:14)⁶. Essa profecia com a de Ageu criou uma grande esperança na comunidade toda e, com certeza, uma expectativa iminente da restauração do trono davídico (PROVAN, 2016, p. 447).

Entretanto, Zorobabel desaparece na história e, após o domínio medo-persa, entra a grande influência do império grego. Os gregos tinham uma cultura rica e politeísta e com o auxílio de Antíoco IV Epifânio, rei da dinastia Selêucida, houve uma helenização forçada na Judeia. O Templo se tornou um lugar ecumênico de adoração, e a lei mosaica foi abolida e substituída por uma lei secular (JOHNSON, 1995, p. 112). Contudo, muitos judeus permaneceram fiéis ao ensino da Torá. Essa tensão provocou a revolta dos Macabeus⁷, liderada pelo sacerdote Matatias.

Nesse período conhecido como dinastia dos Hasmoneus, nome devido à linhagem de Matatias (patriarca Hasmon), há, novamente, um retorno do povo aos caminhos de Javé. Com a chegada do império romano e a entrega da Judeia ao príncipe idumeu Herodes, o Grande, diversas construções em Jerusalém são realizadas. No ano 22 a.C., Herodes convoca uma assembleia para a realização da obra da sua vida: a reconstrução do Templo em uma escala magnífica, que excedia a glória do Templo de Salomão (JOHNSON, 1995, p. 124).

Novamente, com a opressão romana e com o anúncio da reconstrução do Templo, ressurgiu a esperança de um novo líder político e espiritual para a necessidade de libertação, culminando na grande expectativa para a chegada do Messias prometido. Nesse período, a comunidade judaica era composta por três grupos importantes: os fariseus⁸, os saduceus e os essênios.

Os saduceus, embora fossem um forte partido oposto aos fariseus e membros das famílias sacerdotais aristocráticas (DONNER, 1997, p. 509), não acreditavam na ressurreição. Eles também não possuíam esperanças escatológicas como os fariseus e essênios (Mt 22:23, Mc 12:18, Lc 20:27, At 23:8). Portanto, as próximas seções abordarão as características e influências dos dois principais grupos que esperavam o Messias nesse período: os influentes fariseus e os ascéticos essênios.

Os influentes fariseus e os ascéticos essênios

Os fariseus do primeiro século antes de Cristo formavam um grupo exclusivista que estava preocupado com a pureza ritual, com os ensinamentos e exposição da Lei (NEWPORT, 1991, p. 133). O nome em grego: “*Pharisaios*” (Φαρισαῖος) tem origem do verbo separar “*pārûs*” (פָּרוּס) em hebraico, e isso já indica a característica exclusivista desse grupo. Para Josefo, os fariseus possuíam uma posição de liderança, atribuíam tudo ao destino e a Deus e eram considerados os intérpretes mais precisos das leis (JOSEPHUS, 2009b, s. 2.16).

.....
⁵ O termo “Pedra Angular” é um indicativo da vinda do Messias prometido e estabelecimento do reino eterno. Ver Isaías 28:16-18.

⁶ Há uma semelhança desse contexto com Apocalipse 11:4 (ver Zacarias 4:12).

⁷ Essa revolta deu origem ao feriado judaico de Chanuká (dedicação). Ver 1 Macabeus 1:59.

⁸ Os zelotes, que surgiram a partir do grupo dos fariseus, não são contemplados como uma classe proeminente nesse período, pois eles só tiveram um papel de destaque no primeiro século da Era Comum.



Os fariseus eram muito influentes em relação ao povo e tinham um importante papel em eventos políticos. Deveras, Josefo lista apenas esse grupo como presente no período do sumo sacerdote Jonathan (150 a.C.) e que eles tiveram um papel importante no reinado de João Hircano⁹ (134-104 a.C.):

No entanto, esse estado próspero de coisas levou os judeus a invejarem Hircano; mas aqueles que eram contrários a ele, eram os fariseus, uma das seitas dos judeus, como já informado. Estes *têm um poder tão grande sobre a multidão*, que quando eles dizem alguma coisa contra o rei, ou contra o sumo-sacerdote, eles são presentemente acreditados. Ora, Hircano era um seguidor deles e muito amado por eles. Quando ele uma vez os convidou para uma festa, os divertiu muito gentilmente (JOSEPHUS, 2009a, 13.10.5 – tradução livre, grifo nosso).

Neusner (1992, p. 150, 151) relata que nesse período, conhecido como Hasmoniano, os fariseus emergiram e posteriormente ganharam influência na época do império romano. Suas crenças na vinda do Messias estão relatadas no Talmude e nas discussões entre as casas de Shammai e Hillel¹⁰.

É importante destacar que nos escritos judaicos, além do Messias-rei, descendente de Davi, há também a referência do Messias filho de José. Esse segundo Messias era destinado à morte sacrificial e depois a ressurgir em poder, normalmente associado com o texto de Isaías 53, Deuteronômio 33:17 e o apócrifo 1 Enoque 90:37-38 (MITCHELL, 2006, p. 211). O rabino Schochet (1992, p. 94) descreve esse Messias como o precursor do Messias descendente de Davi e alguns o identificam como sendo o mesmo Messias em diferentes aspectos, mas tendo o papel de preparar o povo escolhido para a batalha final (SCHOCHET, 1992, p. 98).

Há também uma forte relação da existência de um novo templo e a chegada do Messias rei e sacerdote. Deus, mediante o profeta Zacarias, faz a promessa da reconstrução do templo (Zc 1:16). Nesse mesmo contexto é revelado que o Messias, o Renovo será responsável pela reconstrução (Zc 6:12). Esse Messias é caracterizado como sendo rei e sacerdote (Zc 6:13). Portanto, esses elementos hermenêuticos estabelecem a relação da reconstrução do templo e a iminente chegada do Messias-rei e sacerdote prometido.

Assim como os fariseus, os essênios de Qumran também possuíam crenças na vinda do Messias. Eles estudavam as escrituras intensamente, aprendiam nelas os deveres e o plano de Deus (VANDERKAM, 2012, p. 96). Eles obedeciam fielmente às escrituras e tentavam servir ao Senhor que acreditavam, permanecendo no pacto como remanescente escolhido (MARTI, 2009, p. 6-8). Embora haja uma possível associação dos manuscritos de Qumran com sacerdotes descendentes de Zadoque e com os saduceus (ELIOR, 2011, p. 58), o presente artigo foca na expectativa da vinda do Messias em seu contexto e não na origem e autoria dos escritos.

A fé dos essênios no futuro messiânico era um incentivo para suas práticas ascéticas. Eles acreditavam que estavam vivendo os últimos dias e aguardavam a vinda de um Messias sacerdotal, conhecido como Messias de Arão. Também esperavam a vinda do Messias para a batalha

.....

⁹ João Hircano foi sumo-sacerdote e membro da dinastia dos Hasmoneus. Seu governo na Judeia se iniciou no ano 135 a.C. e durou 31 anos.

¹⁰ São as duas principais linhas de pensamento judaico no período do reinado de Herodes, o Grande. Shammai e Hillel foram os últimos pares de líderes (*zugot*) a dirigirem o sinédrio judaico.



final sob a liderança de Miguel (SILVA, 2009, p. 222, 226). Semelhante às crenças dos fariseus, é possível identificar a presença de dois¹¹ Messias: um Messias, referenciado como príncipe (rei ou governador) de Israel e outro Messias, um sacerdote.

O Messias sacerdotal tinha proeminência em relação ao Messias de Israel, como pode ser visto no manuscrito da Regra da Congregação:

E [quando] se reunirem [à me]sa da comunidade [... para beber o mos]to e estiver preparada a mesa da Comunidade [e derramado o] mosto para beber [nenhum] homem [estenderá] a sua mão para as primícias do pão e para [o mosto] antes do Sacerdote, porque [ele abe]nçoa as primícias do pão e do mos[to e estenderá] sua mão primeiro em direção ao pão e, depo[is, esten]derá sua mão o Messias de Israel em direção ao pão [e, em seguida, aben]çoarão toda a congregação da Comunidade, cada h[omem segundo] sua dignidade e, de acordo com essa lei, será feito em cada refeição em que se reunirem até dez home[ns] (SILVA, 2009, p. 189 - 1QSa II, 17-22, grifo nosso).

A prática judaica de abençoar o pão é sempre feita pelo anfitrião da casa, mas, para os essênios de Qumran, o Messias sacerdotal tinha uma importância maior que o Messias de Israel, considerado governador do mundo. Como pode ser visto, o Messias sacerdotal realizava esse trabalho antes do Messias de Israel. Essa passagem pode explicar por que Jesus Cristo abençoa o pão, mesmo não sendo o anfitrião (Lc 24:30), assumindo para si mesmo a figura do Messias sacerdotal.

O futuro messiânico para a comunidade de Qumran faria com que eles, como sacerdotes, tomassem o poder. Dessa maneira, o Messias sacerdotal possuía prioridade em relação ao Messias de Israel (príncipe). No documento essênio de Damasco, que foi encontrado em Qumran e outros dois fragmentos em Cairo, esses dois possíveis Messias são referenciados como um único com ambas as características (LAURIN, 1963, p. 49), exercendo a função de guerreiro, governante e sacerdote (WCELA, 1964, p. 344).

Nos hinos descritos pela comunidade, o Messias essênio se identifica como o próprio Deus. Ele se diz superior aos anjos e se assenta num trono cercado por seres celestes. Simultaneamente, ele é descrito como um homem desprezado e rejeitado (KNOHL, 2000, p. 25). Portanto, o Messias descrito pelos essênios era um ser divino e associado ao servo sofrido profetizado por Isaías no capítulo 53 do livro que leva o seu nome. Há várias outras semelhanças citadas pelo Knohl (2000), mas por motivo de concisão textual não serão abordadas no presente artigo.

Como visto, os fariseus aguardavam um Messias rei, já os essênios focavam a sua esperança na vinda de um Messias com características sacerdotais. Entretanto, em seus escritos, podem-se encontrar conjuntamente as características divinas, reais e sacerdotais com a vinda eminente para o estabelecimento de um novo templo e governo. A próxima seção irá demonstrar as profecias presentes nesses grupos.

.....
¹¹ Alguns autores identificam um terceiro messias associado com um profeta com base no texto do manuscrito da Regra da Comunidade - 1Qs (Laurin, 1963).



Expectativa da vinda do Messias

Um pouco antes e durante o início do primeiro século da Era Comum, os fatores instigantes dos judeus à guerra na destruição do Segundo Templo foram as profecias da vinda do Messias para aquele período. Josefo relata essa imagem descrevendo um oráculo da vinda de um governador judeu mundial:

Mas agora, o que mais incitou os judeus ao empreender essa guerra foi um oráculo ambíguo que também foi encontrado nas Sagradas Escrituras: naquela época, alguém proveniente de seu país deveria se tornar governador de toda a terra habitável. Os judeus consideraram essa predição como suas em particular (JOSEPHUS, 2009b, 6.5 – tradução livre, grifo nosso).

Esse mesmo pensamento não era incomum fora dos círculos judaicos. O império romano também possuía esse oráculo, mas aplicava aos seus imperadores. Tanto Suetônio quanto Tácito, ambos, historiadores romanos do primeiro século, relataram antigas profecias de sacerdotes que, no tempo em que eles viviam, o poder vindo do oriente subiria e que da Judeia viriam os dominadores do mundo (TACITUS, 2005, s. v.13; SÜETONIUS, 2006, s. 441).

Embora os fariseus e os essênios fossem grupos distintos, a expectativa da vinda do Messias prometido era latente. Como se pode ver, ambos acreditavam na presença de dois Messias distintos, mas, em alguns casos, esses Messias se confundiam com características diferentes de um único Messias. Entretanto, os dois grupos, fariseus e essênios, aguardavam a breve vinda e estabelecimento do reino do Messias prometido.

No tratado sobre o sinédrio, descrito no Talmude, há uma discussão grande a respeito da vinda do Messias e a marcação de períodos de acordo com os cálculos baseados na Torá. Essa discussão ocorreu após o surgimento do cristianismo, pois o Rabbi Nehemya cita a “heresia do Cristianismo” nessa mesma seção (DAVIDSON, 2015, Sanhedrin 97a.9). Não obstante, com base nesse texto, pode-se compreender qual era a expectativa dos judeus anteriores a esse período e como ela foi modificada após o surgimento do Cristianismo.

Para os judeus desse período, a era messiânica começaria quatro mil anos após a criação do mundo, ou seja, dois mil anos de caos (sem lei), sucedendo mais dois mil anos com a presença da Torá, até o período da era messiânica: “a escola de Eliyahu [Elias] ensinou: seis mil anos é a duração do mundo; dois mil anos, o caos; dois mil anos, a Torá, dois mil anos os dias do Messias” (DAVIDSON, 2015, Sanhedrin 97a.14 - tradução livre).

Nesse período já havia transcorrido em torno de dois mil anos após o recebimento da Torá, portanto, existia uma grande expectativa do surgimento do Messias. Um ponto importante de se notar é que o ano do calendário judaico atual é diferente do hebreu desse período. Os judeus marcavam os anos com base nos reinados vigentes, como se pode comprovar pelos livros dos Reis e de Crônicas. Os anos do calendário judaico atual só foram formalizados por Maimônides em 1178 d.C. quando ele escreveu a Mishné Torá (MAIMONIDES, 1178, c. 11.16) utilizando os cálculos do Rabbi Yose ben Halafta feitos no segundo século de nossa era.

Na época da escrita desse trecho do Talmude, eles acreditavam que já se havia passado mais de quatro mil anos. Ao continuar a leitura talmúdica na próxima seção, encontra-se a descrição que, devido aos pecados, o tempo previsto foi aumentado, pois se passaram quatro mil anos, o Messias não veio e não ocorreu a era messiânica (DAVIDSON, 2015, Sanhedrin 97b.1). Na próxi-

ma seção do Talmude, é citado o livro de Daniel e várias previsões para a vinda do Messias. Como essas profecias falharam para eles, é pronunciada uma maldição para quem tentasse calcular posteriormente a vinda do Messias:

Qual é o significado da frase “apressa para o fim, e não enganará¹²”? Rabbi Shmuel bar Nahmani disse em nome de Rabi Yonatan: Que aqueles que calculam o fim dos dias sejam amaldiçoados¹³. Porque alguns diriam: o fim dos dias que eles calcularam chegou e o Messias não veio ainda, portanto Ele nunca mais virá¹⁴. Em vez disso, o comportamento adequado é continuar a aguardar a Sua vinda, como é dito: “se tardar, espera-o¹⁵” Para que você não diga que está esperando ansiosamente o fim dos dias e que o Santo, Bendito seja Ele, também não está e não quer redimir o Seu povo, o verso declara: “Por isso, o Senhor esperará, para ter misericórdia de vós; e por isso se levantará, para se compadecer de vós, porque o Senhor é um Deus de equidade; bem-aventurados todos os que nEle esperam¹⁶ (DAVIDSON, 2015, Sanhedrin 97b.9 – tradução livre).

Havia alguns pontos necessários para que se cumprisse a chegada do Messias prometido. Um desses fatores era a vinda do profeta Elias para preparar o caminho¹⁷ (SCHOCHET, 1992, p. 89-91). Além disso, os cálculos para a vinda do Messias foram frustrados devido à quantidade de interpretações proféticas equivocadas. Entretanto, fica evidente que a expectativa da vinda do Messias, imediatamente anterior a esses escritos, era proeminente. Posteriormente os rabinos chegaram a supor que o profeta Daniel estivesse errado, porque eles não conseguiram fazer qualquer predição sobre os últimos dias utilizando suas profecias (EDERSHEIM, 1953, p. 1475).

Outra profecia relacionada a esse período é a conhecida como: setenta semanas de Daniel, que está escrita em Daniel 9:24-27. Essa profecia relata que haveria setenta semanas determinadas sobre o povo de Daniel, e a partir da ordem para restaurar e edificar Jerusalém até o Messias haveria 69 semanas proféticas (Dn 9:25). O famoso físico Isaac Newton, no século 18, também calculou a data da vinda do Messias utilizando essa profecia de Daniel (NEWTON, 1733, cap. X).

Além da discussão talmúdica citada anteriormente, essa profecia também se encontra nos escritos dos essênios de Qumran, mais especificamente no manuscrito 11Q13, também conhecido como documento de Melquisedeque (BERGSMA, 2007, p. 255). O documento associa o texto de Levítico 25:13, Deuteronômio 15:2, Isaías 61:1¹⁸ com a libertação dos Filhos dos Céus, herdeiros de Melquiseque e cálculos de jubileus. O texto cita a profecia de Daniel: “O Mensageiro é o Ungido do espírito, a respeito de quem Dan[iel] disse: [Até um ungido, um príncipe (Dn 9:25)] [...] é concernente a ele que está escrito” (VERMES, 2003, p. 586 – tradução livre).

Holbrook (2010), como editor, faz um compilado de assuntos sobre as setenta semanas em Daniel identificando o período inicial da profecia: a ordem para restaurar e edificar Jerusalém.

.....

¹² É uma menção de Habacuque 2:3: “Porque a visão é ainda para o tempo determinado, mas se apressa para o fim, e não enganará; se tardar, espera-o, porque certamente virá, não tardará”.

¹³ Significa literalmente: “que seus ossos sejam explodidos”.

¹⁴ Há um texto semelhante em 2 Pedro 3:4.

¹⁵ Final do texto de Habacuque 2:3 referenciado anteriormente.

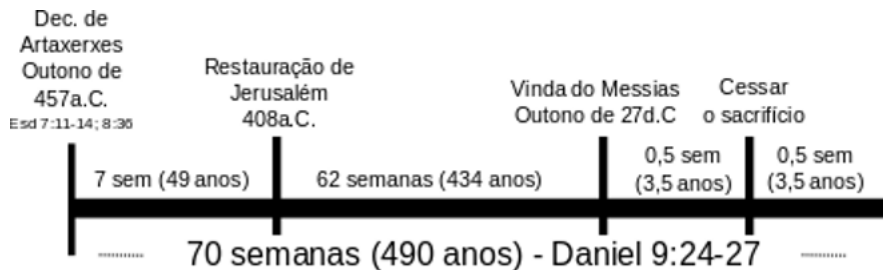
¹⁶ É uma citação de Isaías 30:18.

¹⁷ Ver Malaquias 4:5.

¹⁸ Textos referentes ao ano aceitável ao Senhor: o Jubileu.

Esse evento é identificado como o decreto de Artaxerxes I, em 457 a.C., com Esdras retornando da Palestina. Essa informação situa a vinda do Messias¹⁹ um pouco antes do primeiro século da Era Comum. O diagrama 1 mostra um resumo sobre a proximidade da data da vinda do Messias considerando o decreto de Artaxerxes I como início da contagem das setenta semanas.

Diagrama 1: Profecias das das 70 semanas do livro de Daniel



Embora não haja como garantir que a forma de cálculo seja igual à interpretação moderna, como anteriormente descrito, o Talmude e o escritos dos essênios de Qumran, delineiam uma grande possibilidade de que as comunidades judaicas utilizaram as profecias de Daniel para calcular a data da vinda do Messias prometido. Passado esse período de espera pelo Messias, houve novamente a queda de Jerusalém no ano 70 d.C. e não se encontra mais o rastro dos essênios de Qumran na história e uma parte dos fariseus dão origem ao judaísmo rabínico.

Apesar de eles não terem visto o cumprimento dessa profecia como esperavam e no tempo determinado, ficaram com uma promessa de um Templo eterno de Javé:

E farei com eles uma aliança de paz; e será uma aliança *perpétua*. E os estabelecerei, e os multiplicarei, e porei o *meu santuário* no meio deles para sempre. E o *meu tabernáculo* estará com eles, e eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo. E os gentios saberão que eu sou o Senhor que santifico a Israel, quando estiver o *meu santuário* no meio deles *para sempre* (Ez. 37:26-28, grifo nosso).

Atualmente se mantém a esperança na vinda iminente de um Messias que irá reunir seu povo escolhido, governar o mundo e trazer paz para todas as nações, independente de cálculos proféticos.

Considerações Finais

Desde o exílio babilônico, o povo judeu sempre manteve as esperanças na restauração do Templo de Javé, onde a glória deveria ser superior ao do período de Salomão (Ag 2:9). A vinda do Messias e a instituição de um governo e templo eterno são promessas que ecoam na alma de todo judeu. No período Herodiano, havia uma grande expectativa do cumprimento dessas promessas com profecias calculadas tanto pelos influentes fariseus, quanto pelos ascéticos essênios. Essas profecias orientaram seus escritos e sua vivência. O Talmude relata os judeus como mestres da Lei e líderes do sinédrio com discussões frequentes sobre a vinda do Messias prometido. Já os

¹⁹ Setenta semanas equivalem a 490 dias proféticos ou 490 anos. A vinda do Messias (ou a sua unção), segundo a interpretação historicista, seria no ano 27 d.C., pois 69 semanas são 483 dias/anos, contabilizados a partir do ano 457 a.C. Para saber mais sobre esse assunto, ver Holbrook, 2010.



essênios mantinham uma vida de isolamento e purificação constante para preparação de se viver na presença do Messias sacerdotal.

Esses dois grupos já desapareceram, mas a esperança da vinda do Messias é ainda algo latente na mentalidade judaica e cristã. Essa expectativa é ainda manifesta nos dias atuais com movimentos que tentam reunir os povos de Israel e o desejo da construção de um terceiro templo pelos judeus. A comunidade cristã também compartilha de uma esperança messiânica, mas para a segunda vinda do Messias, com a pregação do evangelho eterno (Ap 14:6,7). Esses grupos, nos dias atuais, ainda aguardam para dizer a frase descrita no salmo messiânico (Sl 118:26): “Bendito Aquele que vem em nome do Senhor!”

Referências Bibliográficas

BERGSMA, J. S. **The Jubilee from Leviticus to Qumran: A History of Interpretation**. Boston: Brill, 2007. v. 115.

DAVIDSON, W. **Talmud Bavli**: Koren Noé Talmud, with commentary by Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz. Jerusalém: Koren Publishers, 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/3jgGpJ5>>. Acesso em: 02 jul. de 2019.

DONNER, H. **História de Israel e dos Povos Vizinhos**: Da Época da Divisão do Reino até Alexandre Magno. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997. v. 2.

EDERSHEIM, A. **The Life and Times of Jesus the Messiah**. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1953.

ELIOR, R. The Dead Sea Scrolls: Who Wrote Them, When and Why? **Studies in Spirituality**, n. 21, p. 45-66, 2011.

HOLBROOK, F. B. (Ed.) **Setenta Semanas**: Levítico e a Natureza da Profecia. Engenheiro Coelho: Unasp, 2010. Série: Santuário e Profecias Apocalípticas.

JOHNSON, P. **História dos Judeus**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

JOSEPHUS, F. **The Antiquities of the Jews**. Tradução de William Whiston. Project Gutenberg, 94, 2009a. E-book. Disponível em: <<https://bit.ly/3hwBbse>>. Acesso em: 02 jul. de 2019.

_____. **The Wars of the Jews**. Tradução de William Whiston. Project Gutenberg, 75, 2009b. E-book. Disponível em: <<https://bit.ly/2YxGccw>>. Acesso em: 02 jul. de 2019.

KNOHL, I. **The Messiah before Jesus**: The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls. Tradução de David Maisel. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press., 2000.

LAURIN, R. B. The Problem of Two Messiahs in the Qumran Scrolls. **Revue De Qumrân**, v. 4, n. 1, 1963.

MAIMONIDES. **Mishneh Torá, Sanctification of the New Month**. Cap. 8. Halakhah, Egito, 1178. Disponível em: <<https://bit.ly/3ji9tQ7>>. Acesso em: 02 jul. de 2019.

MARTI, F. A. **The Remnant Motif in the Dead Sea Scrolls**. Papers 3. Berrien Springs: Andrews University, 2009.



- MITCHELL, D. C. Firstborn Shor and Rem: Sacrificial Josephite Messiah in 1 Enoch. 90.37-38 and Deuteronomy 33.17. **Journal for the Study of the Pseudepigrapha**, v. 15, n. 3, mai. 2006.
- NEUSNER, J. Mr. Sanders's Pharisees and Mine. **Bulletin for Biblical Research** 2. Overland Park: Institute for Biblical Research, 1992.
- NEWTON, I. **Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John**. Londres: Distributed Proofreaders, 1733. E-book. Disponível em: <<https://bit.ly/3jdat8d>>. Acesso em: 02 jul. de 2019.
- NEWPORT, K. G. C. The Pharisees in Judaism Prior to A.D. 70. **Andrews University Seminary Studies**, v. 29, n. 2, 1991.
- PROVAN, I.; LONG, P. V.; LONGMAN III, T. **Uma História Bíblica de Israel**. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- SCHOCHET, J. I. **The Principle of Mashiach and the Messianic Era in Jewish Law and Tradition**. Expanded Edition. New York: S.I.E, 1992.
- SILVA, C. F. **O Novo Templo e a Aliança Sacerdotal da Comunidade de Qumran**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História. Programa de pós-graduação em História Social. Universidade de São Paulo-USP, São Paulo, 2009.
- SUETONIUS. **De vita Caesarum**. Tradução de Alexander Thomson. Project Gutenberg, Séc I, 2006. E-book. Disponível em: <<https://bit.ly/31tKAep>>. Acesso em: 28 out. de 2019.
- TACITUS. **Historiae**. Tradução de W. Hamilton Fyfe. Project Gutenberg, Séc. I, 2005. E-book. Disponível em: <<https://bit.ly/2FXyqSM>>. Acesso em: 28 out. de 2019.
- VANDERKAM, J. C. **The Dead Sea Scrolls and the Bible**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2012.
- VERMES, G. **The Complete Dead Sea Scrolls in English**. Westminster: Penguin Books, 2003.
- WCELA, E. A. The Messiah(s) of Qumrán. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 26, n. 3, 1964.

Uma compreensão missiológica da covid-19

JOHNNY RAMIREZ-JOHNSON¹
MARCELO DIAS²

Resumo: A pandemia do novo coronavírus forçou as igrejas cristãs ao redor do mundo a revisitar sua autocompreensão fundamental e suas atividades. Por meio de lentes etnográficas, os pesquisadores analisaram reações e adaptações em face da covid-19 por parte de líderes religiosos do sul da Califórnia, Estados Unidos. Tendo um dos autores como participante-observador, o artigo inclui um estudo de caso da Igreja Adventista do Sétimo Dia Glendale City Church (GCC). Baseado no conceito de interseccionalidade, um quadro teórico para a compreensão de como as identidades e experiências combinadas de uma pessoa podem gerar vantagens e desvantagens, o artigo propõe a primazia da lógica epistêmica do amor segundo 1 Coríntios 13. Diante desse cenário, qual seria a compreensão missiológica apropriada da covid-19?

Palavras-Chave: Missiologia; interseccionalidade; eclesiologia; covid-19; Adventista do Sétimo Dia.

A missiological understanding from covid-19

Abstract: The novel coronavirus pandemic forced Christian church around the world to revisit their fundamental self-understanding and activities. Through ethnographic lenses, the researchers analyze reactions and adaptations in face of covid-19 by religious leaders from Southern California, USA. Having one of the authors as an observant-participant, the article includes a case study of the Seventh-day Adventist Glendale City Church (GCC). Based on the concept of intersectionality, a theoretical framework to understand how one's identities and experiences combined produce advantages and disadvantages, the article proposes the primacy of the epistemic logic of love, according to 1 Corinthians 13. As per this scenario, what would be an appropriate missiological understanding of covid-19?

.....

¹ Doutor e Mestre em Educação pela Harvard University; Mestre em Escrituras Hebraicas e Arqueologia pela Andrews University; Bacharel em Teologia pelo Antillean College; Professor no Fuller Theological Seminary. E-mail: ramirez-johnson@fuller.edu

² Doutor em Religião (Estudos Interculturais e Missiologia) pela Andrews University; MBA pela La Sierra University; Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo e em Administração e Teologia pelo Union College; Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: marcelo.dias@unaspedu.br

Keywords: Missiology; intersectionality; ecclesiology; covid-19; Seventh-day Adventist.

A covid-19 e a crise de adoração na quarentena

Todd, nosso pastor sênior, convocou uma reunião urgente. “A cidade, o estado e o condado anunciaram que estão considerando uma quarentena para evitar a covid-19. Devemos proteger nossos membros mais idosos e cancelar os cultos?”. Era uma pergunta retórica, pois todos sabíamos que o cancelamento de reuniões públicas seria obrigatório, especialmente para uma congregação composta principalmente por membros idosos; mas a decisão foi considerável.

Que tal transmitir o culto através do canal da *Glendale City Church* (GCC) no YouTube ou via Zoom, com vários participantes em casa? A pergunta era principalmente minha. A equipe pastoral, da qual faço parte como pastor voluntário, estava certa de que conduzir o culto a partir da igreja era essencial. “As pessoas se sentirão consoladas ao, pelo menos, ver o prédio”, disse o nosso pastor administrativo. Invocando a academia, perguntei: “Mas, afinal, o que é adoração?”.

Durante a quarentena por causa da pandemia, a expectativa era de que nossas finanças fossem devastadas. “Com pessoas adorando a partir de casa, como poderemos apelar pelos recursos?” (Não me lembro quem disse isso). “Como poderemos ter certeza de que as pessoas vão “participar” da adoração e “frequentar” os cultos?”, silenciosamente, me perguntei. A igreja é uma organização voluntária — tudo é feito porque as pessoas participam. Definir a igreja não é uma tarefa simples. Ela é, entre outras compreensões, um fenômeno social relacionado ao seu contexto, tanto como causa, quanto como consequência. Defini-la, quando a mudança é o princípio orientador, torna a tarefa ainda mais desafiadora. Portanto, qual seria o contexto definidor da “igreja”, hoje?

Esta pandemia, de dimensões sem precedentes, levou a uma reconfiguração caracterizada pelo isolamento social e a quarentena de praticamente todas as pessoas. Quase todos foram afetados não só no trabalho, mas também na educação, recreação e religião. Para evitar aglomerações, de forma geral, os templos religiosos suspenderam os cultos e as celebrações, orientaram especialmente os fiéis do grupo de risco a ficarem em casa e tiveram que se “reinventar” (JEFFERY, 2020).

Mas não foram só os cultos de adoração que mudaram. A coleta de dízimos e ofertas, as reuniões de oração, os estudos bíblicos, os concertos musicais, as mobilizações de solidariedade e até velórios e batismos tiveram que ser adaptados. No geral, as igrejas tiveram que se apresentar na internet, abraçar as mídias sociais, arriscar mudanças inovadoras e encarar a sua essência.

A covid-19 é um sinal de nevasca ou da idade do gelo?

Assumindo uma perspectiva positiva, as necessidades impostas pela mudança são boas notícias para a igreja, se ela prestar atenção ao que o Espírito Santo está fazendo. A atuação do Espírito Santo poderia ser analisada a partir dos jargões teológicos; em vez disso, este artigo segue as propostas de Crouch, Keilhacker e Blanchard (2020). Esses autores fornecem uma avaliação que pode abrir as portas para uma nova era na eclesiologia missional.

Em vez de gelo e eras geológicas, considere a história da igreja. A ideia de que a economia e a cosmologia dos deuses do Parthenon romano e grego sobreviveriam ao início da cristandade após o “batismo” de Constantino pode ser um bom paralelo para os dias atuais da covid-19. A conflagração de forças hoje é semelhante aos tempos constantinianos. No entanto, em vez de um

novo Império Cristão nascer agora, observa-se como um vírus, mais as desigualdades raciais e econômicas e uma epistemologia pós-cristã (para citar apenas algumas das forças em jogo) desafiam o *status quo* da igreja, do governo e da chamada ordem mundial. Crouch, Keilhacker e Blanchard (2020) fornecem cinco pontos para calibrar sumariamente o foco que acaba por responder à pergunta principal da equipe pastoral: O que fazer com a igreja agora?

1. O novo coronavírus não é apenas algo para os líderes esperarem “passar” em alguns dias ou semanas. Em vez disso, é necessário tratar a covid-19 como uma nevasca econômica e cultural, um inverno e o início de uma “pequena era do gelo” — uma mudança única que provavelmente afetará vidas e organizações durante anos.
2. Devido à natureza complexa e interligada da sociedade e da economia, a maioria das empresas e organizações sem fins lucrativos está “praticamente falida”, pois os pressupostos subjacentes que sustentaram essas organizações já não são verdadeiros.
3. A prioridade dos líderes deve ser deixar de lado a confiança em sua cartilha atual, o mais rápido possível, e escrever uma nova que honre sua missão e a das comunidades que servem, para aproveitar ao máximo os ativos da organização — pessoas, capital financeiro e social — apoiando-se em relacionamento e confiança.
4. O potencial criativo da esperança e da visão é incomparável neste momento, mas paradoxalmente, essa criatividade só estará totalmente disponível se também houver espaço para tristeza e lamento.
5. Isto está sendo escrito por amor aos líderes organizacionais cristãos e seu trabalho, com muita humildade, em um momento de considerável incerteza, e até com uma ponta de esperança de que Deus, em sua providência graciosa, operando milagrosamente através da habilidade humana neste momento, demonstre que a solução é mais fácil do que se vislumbra (CROUCH *et al.*, 2020, online, tradução livre).

Esse último ponto enquadra todos os quatro anteriores e acrescenta um aspecto fundamental, com a expressão “por amor”. O amor é a potência dos ensinamentos bíblicos. Um amor que, nas palavras da Bíblia, é liderado pelo Espírito Santo, o Espírito de Cristo: “O amor nunca perece; mas as profecias desaparecerão, as línguas cessarão, o conhecimento passará (1Co 13:8, NVI). O Espírito Santo, como criador da virtude do amor, parece estar convidando a igreja hoje a aderir à mudança.

Mudança é a palavra operativa por trás da mensagem de Crouch, Keilhacker e Blanchard (2020). Talvez a mais difícil de todas as formas de mudança seja aquela que é radical: “deixar de lado a confiança em sua cartilha atual” (CROUCH *et al.*, 2020, online, tradução livre). Esse tipo de mudança é inquietante! Mas é isso que é preciso para amar. O objetivo não pode ser a sobrevivência, pois seria uma blasfêmia ao Espírito Santo que conduz a igreja. Quando “as suposições subjacentes que sustentaram sua organização não são mais verdadeiras” (CROUCH *et al.*, 2020, online, tradução livre), os líderes são chamados a amar seus membros até a morte.

Hoje líderes que seguem o Espírito de Cristo devem esquecer as “profecias” denominacionais, porque, afinal de contas, essas profecias “desaparecerão”. Os líderes segundo o Espírito Santo, que dá línguas, não devem mais priorizar esse dom, porque “línguas cessarão”. Igrejas, como a GCC, que priorizam o conhecimento da Bíblia e a pureza doutrinária devem ser lembradas de que “o conhecimento passará” (1Co 13:8, NVI). Mas certamente não deve significar que as profecias, línguas e conhecimento devem ser esquecidos de vez, eles devem ser firmemente colocados sob a epistemologia e a hermenêutica do amor.



O que é a igreja? Um estudo de caso

A interseccionalidade, um quadro teórico para a compreensão de como as identidades e experiências combinadas de uma pessoa podem gerar vantagens e desvantagens (STEINMETZ, 2020), define a GCC há muito tempo. A cada sábado de manhã, essa igreja oferece lições de estudo bíblico, versículo por versículo, segundo interpretações tradicionais herdadas da cristandade. Ao mesmo tempo, realiza um encontro de diálogo, relaxamento e apoio mútuo que, muitas vezes, mas nem sempre, inclui um foco espiritual fornecido por um poema ou outra leitura inspiradora. Em uma terceira reunião, as pessoas estudam um livro – sobre diversos tópicos relacionados às agendas focadas na igreja – em ciclos de três meses.

O pastor sênior, em palavras que são um testemunho das guerras eclesiais de hoje entre as igrejas evangélicas, define a interseção dizendo frequentemente: “A maneira como tratamos os membros LGBTQ+ é o canário na mina de carvão³ do amor de uns pelos outros na nossa comunidade”. Esta é uma Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) que segue a política denominacional apesar de ter redefinido o termo “membro” de maneira mais inclusiva. O objetivo é usar termos eclesiásticos de maneira a evitar uma linguagem propositalmente excludente que, de alguma forma, poderia dividir as pessoas que frequentam os cultos. “Membro”, conforme a definição da GCC, é “qualquer pessoa que se una conosco para pertencer à comunidade de crentes”. Obviamente, em qualquer sábado, todos que estão na igreja, estão fazendo isso; assim, todos os participantes são vistos e referidos como membros.

Os sociólogos classificam “igreja” como uma instituição religiosa de afiliação voluntária e economia filantrópica; religião, por sua vez, tem sido definida como uma instituição cultural relacionada a crenças, rituais e sentimentos. “Instituição”, no entanto, não é um termo muito bem-vindo na cultura pós-cristandade das gerações do milênio e Z, já que crenças e espiritualidade são vistas como divorciadas da organização religiosa.

Essa noção de “religião sem igreja” ainda é controversa. Muitos pregadores não apenas a criticam; mesmo as pessoas que a praticam, às vezes, preferem outros termos. Por exemplo, ouvi muitos americanos dizerem: “Sou muito espiritual, mas nem um pouco religioso” – significando, entre outras coisas, que estão muito interessados em ter uma conexão com “poderes superiores”, com o significado da vida, e outras coisas, mas não apoiam nenhum estabelecimento religioso para fazê-lo (SPICKARD, 2017, p. 2).

Como deveriam ser os cultos institucionais da quarentena da covid-19 na GCC? Assim como Willimon, em 1981, não via como definir igreja separada de suas manifestações institucionais, a equipe pastoral da GCC também não pode:

Mas o meu problema com a simplicidade da igreja institucional é que fui chamado exatamente para esta igreja, e não para outra: a igreja com seu número de membros em declínio e seu entusiasmo gasto, e o superintendente distrital que deseja relatórios três vezes melhores. (WILLIMON, 1981, p. 634-635).

O peso das demandas hierárquicas denominacionais e os vários compromissos financeiros se tornam particularmente agudos durante uma pandemia, quando os membros não podem se

.....
³ Expressão idiomática que significa “sinal de alerta de que algo ou alguém está em perigo”.

reunir. Conseguirão os pastores, que seguem Jesus sob a influência do Espírito Santo, cumprir seu orçamento para despesas locais e/ou as remessas de dízimos denominacionais?

Três pontos fundamentais, apresentados por Branson e Martinez (2011), são relevantes. Primeiramente, o amor é definido nos relacionamentos, e esses relacionamentos são interculturais. “O amor de Deus pelo mundo, do qual devemos participar, está sempre nos chamando para uma vida intercultural”. Em segundo lugar, as realidades interculturais do mundo, de uma internet intercultural e a de uma pandemia que vai e vem através das fronteiras fluidas já estão aqui. O novo coronavírus simplesmente as revelou, de uma forma óbvia para os negacionistas, que podem vê-la ou serem cegados por ela. O mundo é glocal, ou seja, é local e global ao mesmo tempo. Em terceiro lugar, essa realidade intercultural e interseccional (uma palavra que não era amplamente usada em 2011) deve ser vista pelo que é: “um presente de Deus e uma tarefa a ser adotada pelas igrejas de Deus” (BRANSON; MARTINEZ, 2011, online).

A interseccionalidade do mundo já era discutida em 2011. De fato, as palavras de Oscar Garcia-Johnson à época indicam isso: “O Pentecostes é a narrativa bíblica formativa que revela como o Espírito cruzou um meio cultural, respeitando, abraçando e afirmando suas várias e múltiplas histórias e identidades” (GARCIA-JOHNSON *apud* BRANSON; MARTINEZ, 2011, online). A interseccionalidade é o caminho do Espírito Santo e os dons do Espírito Santo são de natureza interseccional.

A definição de uma epistemologia do amor talvez possa ser mais bem compreendida por meio da leitura da Bíblia de maneira direta:

Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver amor, serei como o sino que ressoa ou como o prato que retine. Ainda que eu tenha o dom de profecia e saiba todos os mistérios e todo o conhecimento, e tenha uma fé capaz de mover montanhas, mas não tiver amor, nada serei. Ainda que eu dê aos pobres tudo o que possuo e entregue o meu corpo para ser queimado, mas não tiver amor, nada disso me valerá. (1Co 13:1-3, NVI).

O amor suplanta o poder de falar, mesmo as línguas dos anjos. O amor suplanta até mesmo o conhecimento dos mistérios, isto é, “todos os mistérios.” O amor suplanta a fé, mesmo uma fé capaz de mover montanhas. O amor suplanta a generosidade, mesmo uma generosidade que não retém nada, incluindo dar a própria vida. O amor é a experiência mais sublime, central e além de todas as experiências humanas, mesmo quando essas experiências interseccionam com as realidades celestiais.

Interseccionalidade significa pelo menos duas coisas: afirmar a validade de histórias individuais em seus legítimos contextos “originais”. E, também, afirmar a necessidade de histórias divergentes – legítimas e legitimadas – para entrar em diálogo e interseccionar entre si. No entanto, a intersecção só pode acontecer sob o amor radical comunicado pelo Espírito Santo.

A virtude da interseccionalidade vem do abandono da necessidade e da urgência de estabelecer uma compreensão linear entre o que 1 Coríntios 13:8 chama de profecias, línguas e conhecimentos, colocando todos os três em equilíbrio com o amor. O amor supera todos os três.

Deus chama cada ser humano para agir com amor e ser em cada momento o melhor ser humano que essa pessoa possa ser. Isso é amor persuasivo. Para mim, isso significa que Deus não causou ou permitiu meu sofrimento. Os seres humanos fizeram escolhas que provocaram meu sofrimento. Eles pecaram. Deus não poderia ter feito uma intervenção como um grande *deus ex-machina* e me resgatado, mas, apesar de tudo,



Deus, com amor persuasivo, os chamou para serem melhores do que eram. Eles não o ouviram. A percepção mais importante para mim, no entanto, foi de que Deus sofreu comigo. Eu nunca estive sozinho no meu sofrimento. O amor persuasivo de Deus estava comigo também, me chamando para ser melhor, para ser mais. Ao deixar de lado o que agora entendi como noções patriarcais de poder, incorporadas de maneiras particulares na noção de um Deus todo-poderoso que controla o universo, abracei um Deus imanente cujo amor nos chama a amar e que abre um futuro que não tem que ser determinado por domínio, hierarquia e controle, mas pode ser caracterizado pelo amor, recepção, multiplicidade e conexão (KIM; SHAW, 2018, p. xiii).

Conforme descrito por Kim e Shaw (2018), interseccionalidade é a virtude – o dom do Espírito Santo que coloca a epistemologia do amor sobre e acima de todas as outras definições epistêmicas para a verdade. É sobre e acima do controle do passado e do futuro, manifestado pela ênfase na verdade profética, igualmente superior às línguas que qualificam a experiência de alguém e definitivamente mais elevada do que o conhecimento que define todas as doutrinas da igreja. Como é possível adotar essa lógica epistêmica? Como se define a epistemologia do amor?

Oportunidades de serviço durante a pandemia da covid-19 – a ideologia epistêmica “certa”

Mercadante (2014) explica que a interseccionalidade estava presente antes da covid-19, mas as complicações da igreja de hoje ainda surpreendem. Por um lado, entrar em um prédio de igreja não é uma experiência semanal para a maioria das pessoas na América do Norte e na Europa Ocidental. Mesmo antes do novo coronavírus, as pessoas evitavam os prédios das igrejas; mas a pandemia da covid-19 padronizou esse fato para todos os americanos.

Mesmo os dois terços deles com algum contato com a religião tinham uma exposição muito mais minimalista do que as gerações anteriores. Para muitos, tinha sido, no máximo, participação nos “feriados”. Diferentemente dos entrevistados da Geração Silenciosa ou Baby Boomer – e mais ainda os da geração X – quase nenhuma dessas pessoas procurou a religião convencional por conta própria depois disso. No entanto, muitas também não procuraram alternativas espirituais. Isso foi bem diferente das gerações anteriores (MERCADANTE, 2014, p. 46-47).

Uma vez que os *nones*⁴ não têm nem mesmo uma categoria “espiritual”, o que é a igreja afinal? Quando um total de “25% a 30% das pessoas, na casa dos vinte e poucos anos, hoje afirma que não tem afiliação religiosa – cerca de quatro vezes mais do que em qualquer geração anterior” (PUTNAM; CAMPBELL, 2010) – este cenário demanda sérias considerações de qualquer equipe pastoral ao planejar cultos durante a fase da covid-19.

Uma análise cuidadosa de 95 entrevistas com judeus e cristãos (vários grupos denominacionais protestantes, evangélicos e católicos), incluindo *seekers*⁵ e *nones* de Boston e Atlanta, reali-

.....
⁴ *Nones* se refere ao grupo de pessoas que não são afiliados a nenhuma religião. Normalmente se consideram espirituais, mas não religiosos.

⁵ *Seekers* se refere ao grupo de pessoas que estão numa jornada espiritual caracterizada pela constante busca. Trocam as certezas e absolutismos pela provisional e prático.

zadas por Nancy T. Ammerman e publicadas em 2013, descobriu quatro categorias de ideologias religiosas entre os participantes. Uma coluna paralela apresenta como 1 Coríntios 13:8 pode ser colocado em diálogo interseccional com as categorias de igreja de Ammerman (2013, p. 258).

Espiritualidades teístas e não-teístas	1 Coríntios 13:8
<i>a. Espiritualidade teísta:</i> conecta espiritualidade às divindades pessoais.	Prioriza geralmente línguas e experiências pessoais como principais definidores da vida religiosa (dimensão pessoal acima da comunidade).
<i>b. Espiritualidade extrateísta:</i> localiza a espiritualidade em vários focos naturalistas de transcendência.	Prioriza geralmente as profecias e a onisciência de Deus e a onipresença do poder como definidor final da verdade e da igreja.
<i>c. Espiritualidade ética:</i> concentra-se na compaixão cotidiana.	Geralmente prioriza o amor como uma abordagem normativa para definir tudo e excluir o que está errado.
<i>d. Espiritualidade de crença e pertencimento:</i> ligados a noções culturais de religiosidade.	Prioriza geralmente o conhecimento da doutrina bíblica, pureza do credo e clareza de crença
	"O amor nunca perece; mas as profecias desaparecerão, as línguas cessarão, o conhecimento passará" (1Co 13:8, NVI)

A conclusão principal do estudo de Ammerman (2013) é que a textura complexa e as manifestações de crenças e afiliações institucionais ou a falta delas define os participantes em potencial de qualquer experiência de adoração. Ou, como Ammerman descreve, a divisão ideológica – “entre espiritualidade e religião é muito mais porosa do que a moral e política” – visões políticas estão guiando ideologias religiosas e não o contrário (AMMERMAN, 2013, p. 258). Tais distinções também podem ser percebidas no diálogo das categorias de profecias, línguas e conhecimentos com o amor, conforme 1 Coríntios 13.

Putman e Campbell (2010) argumentam que a relação entre crença e não-crença reflete a observação de que “a associação entre religião e política pode ter sido o mais forte fator isolado para essa mudança avassaladora” (PUTMAN; CAMPBELL, 2010) de afiliados se tornarem não-afiliados. Assim, eles consideram que as “previsões quanto ao desaparecimento da religião nos Estados Unidos são prematuras” (PUTMAN; CAMPBELL, 2010). Para eles, o mais provável seria que “um número crescente de jovens americanos rejeita a doutrina religiosa que é política ou intolerante demais para o seu gosto, líderes religiosos inovadores irão aceitar ofertas mais palatáveis” (PUTMAN; CAMPBELL, 2010).

Nesse sentido, a GCC parece bem posicionada. A missão da igreja é expressa na seguinte frase: “Desejamos revelar o esplendor de Cristo e afirmar o valor de todas as pessoas” (ABOUT, 2019, online). Uma igreja que está aberta a afirmar tudo sem negar as raízes de suas doutrinas e sua distinção é inimaginável para muitos.

A espiritualidade, portanto, não é um fenômeno individualizado e difuso, nem uma alternativa cultural única à “religião”. A análise das avaliações contestadas da Crença e Espiritualidade Pertencente permite um vislumbre sobre o “trabalho de fronteira moral” sendo feito através da identificação como “espiritual, mas não religioso” (AMMERMAN, 2013, p. 258).



Projeto online da GCC durante a pandemia de covid-19 – uma variedade de abordagens

Ser igreja durante a pandemia de covid-19 exigiu mudanças e adaptações rápidas, e a GCC desenvolveu um plano. Inicialmente eu era o único defensor das reuniões de culto através do aplicativo Zoom, e essa ideia foi, a princípio, ignorada pela equipe da GCC: “Os membros da igreja querem ver o prédio e ouvir o órgão sendo tocado pelo irmão Kemp” – disse um líder; e ele estava correto. Depois de começar uma transmissão rudimentar, com apenas uma câmera, a igreja mudou para uma produção no YouTube Live com três equipamentos. Não havia tempo nem disposição para realizar uma pesquisa a fim de determinar o que era mais útil; em vez disso, se improvisou com uma abordagem baseada em três iniciativas:

1. Destacar o icônico cenário arquitetônico do edifício da GCC como um recurso central das transmissões todos os sábados. Para essa abordagem, as três câmeras se provaram ser importantes, bem como a experiente equipe de audiovisual. Passou-se a incluir close-ups do funcionamento interno do órgão, como os pedais e alavancas. Também foram incluídas duas tomadas pela câmera do alto-falante e tomadas intercaladas das janelas redondas com seus vitrais.
2. Fornecer uma “recepção após o culto” regularmente para as pessoas, compartilhando questões da vida cotidiana, pedidos de oração e testemunhos. Existe um efeito interessante nesse compartilhamento de experiências e na oportunidade de ver os rostos uns dos outros, o que fortalece a humanidade e as conexões de parentesco entre os membros da “tribo” da GCC. O apoio tribal ficou particularmente evidente quando um membro perguntou sobre “como marcar uma consulta com um optometrista”. E antes que a chamada de Zoom terminasse, tínhamos um membro optometrista da GCC oferecendo uma oportunidade de consulta para o membro em necessidade.
3. Promover uma variedade de atividades lideradas e executadas por membros, incluindo:
 - a. Reunião do grupo *Living Project* antes do culto de sábado, pelo Zoom. Esse encontro é sempre emocionante. Saber que é possível expressar crenças e dúvidas sem ser julgado como herege ou, ainda pior, receber um olhar de “como pode ser tão burro!”;
 - b. Reunião do grupo *Survive & Thrive*, às quartas-feiras, pelo Zoom, relacionada à covid-19, com especialistas respondendo perguntas e fornecendo acesso a recursos confiáveis, científicos e médicos;
 - c. Reunião do grupo *Prayer & Study*, às quintas-feiras, pelo Zoom, com especialistas bíblicos que não estariam tão prontamente disponíveis em um mundo físico;
 - d. Série de concertos *Glendale Noon*, no canal do YouTube da GCC, um programa contínuo que a igreja sempre realizou no santuário, todas as quartas-feiras;



- e. Culto em espanhol no sábado de manhã, antes do culto regular em inglês, transmitido pelo YouTube e pelo Facebook. A GCC passou a alcançar pessoas em outro idioma com a sua ideologia receptiva para outras convicções religiosas;
- f. Os cultos armênios e romenos também adotaram seu próprio formato.

Está a GCC fazendo alguma diferença através dessas novas maneiras de ser igreja?

Como avaliar o impacto dessas opções online?

Sabe-se, há algum tempo, que a igreja não é um conjunto de doutrinas, nem um edifício, nem mesmo o agregado de extensões institucionais locais, estaduais, nacionais e internacionais. Igreja são os encontros locais de crentes e seguidores de Jesus, que se reúnem para apoiar uns aos outros e proclamar seu amor por Cristo ao amarem de forma sistemática aqueles que estão ao redor – os ainda-não-crentes – incluindo os irmãos e irmãs que foram feitos de “de modo especial e admirável” (Sl 139:14, NVI) pelo Deus criador.

O mundo cristão pós-cristandade pode ser dividido em dois campos. Um lado acolhedor, que imagina que todos pertencem uns aos outros, e vê o mundo a partir da perspectiva da criação através do Calvário com um final na família da Nova Jerusalém. E o outro lado, que tem uma visão mais restrita; uma visão dos direitos exclusivos de acesso à redenção. Somente ser membro da instituição correta pode dar ao crente acesso às recompensas e privilégios de Deus. Na tabela abaixo há explicações e o porquê de essas duas compreensões exigirem mudança durante a pandemia da covid-19 e depois dela.

Comunhão	Visão de Mundo	Mensagem	Afiliação
<i>Comunhão aberta</i> Todos são bem-vindos a participar da Ceia do Senhor (cada participante avalia sua condição de participação).	<i>Inclusiva</i> Todos os que desejam se tornar membros e ser batizados, aceitando a Bíblia como credo, são bem-vindos.	<i>Mensagem cristocêntrica</i> Enfatiza o ministério e a vida de Jesus, seu ministério atual por meio do Espírito de Cristo (Espírito Santo) e a segunda vinda como solução final, enquanto trabalhamos na Terra, construindo o reino divino de amor.	<i>Autodesignada</i> A afiliação é focada em sua natureza voluntária e no compromisso de trabalhar para mudar a nós mesmos e o mundo. O compromisso das pessoas é tomado como norma de inclusão.
<i>Comunhão fechada</i> Somente membros julgados pelos oficiais da mesa da comunhão como estando em boas condições podem participar.	<i>Exclusiva</i> Somente aqueles que aceitam as definições específicas de crenças e doutrinas da igreja podem ser aceitos como membros.	<i>Doutrinária</i> A afirmação e a adesão franca a crenças específicas são o sinal de afiliação e a total conformidade é o único caminho para se filiar	<i>Centralizada e hierárquica</i> Os títulos são essenciais para manter a estrutura institucional hierárquica da igreja; todos devem agir de acordo com as funções atribuídas.

A chave do ministério na GCC é a total transparência quanto à fragilidade humana subordinada a uma aceitação completa da redenção que o Senhor proveu para todos. Acrescentado a isso, um conjunto de atitudes sem julgamento que reconhecem que todos fracassam, ao mesmo



tempo em que se mobilizam pelo serviço e pela adoção total da vulnerabilidade pessoal e coletiva – guiados pelo *Parakletos* na realização da justiça, verdade e serviço.

Mas o Conselheiro, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, lhes ensinará todas as coisas e lhes fará lembrar tudo o que eu lhes disse. Deixo-lhes a paz; a minha paz lhes dou. Não a dou como o mundo a dá. Não se perturbem os seus corações, nem tenham medo. Vocês me ouviram dizer: Vou, mas volto para vocês. Se vocês me amassem, ficariam contentes porque vou para o Pai, pois o Pai é maior do que eu (Jo 14:26-28, NVI).

Somente Jesus, em sua segunda vinda, separará o joio do trigo – esse não é o trabalho da igreja. Esta deve procurar servir e evitar julgar. Ensinar e evitar a doutrinação. Buscar amar e evitar pretensões humilhantes e/ou engrandecedoras de especial favor para Deus. Mas mesmo esses padrões ainda exigem um certo sucesso para os cultos da igreja.

Avaliar o ministério online já era uma tarefa preocupante para a GCC. O pastor tentou estabelecer presença online quando começou o seu ministério ali e falhou. O número de participantes é a maneira de julgar o sucesso do nosso culto? Não tendo maneiras viáveis de “contar a presença” além de estimativas aproximadas, não se deveria argumentar com base na “presença”. Em vez disso, talvez uma opção mais tangível seria mais adequada.

Toda semana, ofertas locais e dízimos são coletados em todas as igrejas denominacionais; e representam o fôlego de vida institucional da sobrevivência econômica. E isso é bem monitorado. Um relatório financeiro recente da Associação do Sul da Califórnia, da Igreja Adventista do Sétimo Dia, destacou três fatos que são chave para a “avaliação” online da GCC: (1) o total de dízimos que a Associação recebeu diminuiu em 20%; (2) o total de dízimos enviados pela GCC para a Associação, referente a abril de 2020, cresceu 7%; e (3) as ofertas e pactos destinados à igreja local permaneceram nos mesmos níveis dos meses anteriores.⁶

É necessário manter firme as convicções de que o que a missão da igreja tem um papel no cosmos da adoração online. Há mais do que opções online de culto como estratégia de uma atuação bem sucedida da igreja durante e após a pandemia da covid-19. Quatro outros exemplos devem ser mencionados:

1. A presença contínua da equipe da igreja por meio da ajuda administrativa de um secretário/tesoureiro ativo. Há uma secretária atendendo pessoalmente o telefone da igreja (a partir da sua casa).
2. A visitação por parte da equipe pastoral para pessoas em quarentena. Esta é combinada com a oferta de empréstimo de dispositivos eletrônicos (tablets) para aqueles que precisam de ajuda para acompanhar os programas da igreja pelo YouTube e Zoom.
3. Depois de dividir as informações dos contatos telefônicos de todos os membros, uma agenda semanal de ligações foi estabelecida.

.....
⁶ Dois detalhes devem ser registrados. Primeiro, foram recebidas ofertas extraordinárias que não eram esperadas de doadores não regulares. Em segundo lugar, há dificuldade para manter as ofertas locais.



4. Uma carta personalizada, assinada pelo pastor sênior, foi enviada a todos os membros da igreja, incluindo – como era de se esperar – um envelope de ofertas e instruções sobre como doar online.
5. A revista da igreja, além de estar disponível online, também tem sido impressa mensalmente e enviada por correio para aqueles que preferem uma cópia impressa.

Certamente ainda há muito para a equipe e os voluntários da GCC aprenderem sobre como servir a família da igreja durante um período de pandemia e de quarentena. Ajudar a entender como servir melhor a sua comunidade vem da própria comunidade.

Qual é o futuro da GCC e das demais igrejas?

Os mais pessimistas imaginam que o ser humano pós-pandemia não será muito diferente de antes. Um olhar otimista, no entanto, identifica oportunidades. Talvez a maior oportunidade disponível seja a de reavaliar crenças e valores.

Se, por um lado, neste período de confinamento, muitas pessoas passaram a ter mais tempo para recuperar projetos e passatempos esquecidos, enfrentar desafios pessoais e refletir sobre decisões e relacionamentos, inclusive espirituais; por outro lado, pastores e líderes religiosos também têm a oportunidade de refletir sobre compreensões eclesiológicas fundamentais. Em tempos de crise, quando as facilidades e confortos não estão mais disponíveis, existe a possibilidade de se redescobrir a essência.

Estudiosos têm observado que cada geração é marcada por uma crise. Baby boomers foram marcados pela guerra do Vietnã, a geração X pela epidemia da AIDS e a geração Y (ou a geração do milênio) pelo ataque terrorista de 11 de setembro de 2001 e pela crise econômica de 2008. Agora, os estudiosos apontam que a pandemia do coronavírus será definidora para a Geração Z (aqueles que nasceram depois do ano 1995). As possíveis influências da crise no desenvolvimento desses jovens serão: um posicionamento político mais independente, um sentido de inclusivismo mais aguçado e uma atitude ainda mais empreendedora e criativa. Finalmente, essa geração será ainda mais interessada em voluntariado do que a Geração Y (WHITE, 2020b).

No entanto, tudo isso continuará acontecendo num espaço social diferente. As gerações Z (idades entre 12 e 25 anos) e alpha (até 11 anos) nasceram em um mundo digital. Nunca viram o mundo sem a presença de computadores e celulares. A tecnologia é uma extensão de sua forma de conhecer e se relacionar com o mundo. E, para elas, o contexto social é formado pelas dimensões presencial e virtual como uma só realidade. Afinal, as mídias sociais não são um lugar só para compartilhar informação, mas acima de tudo para ser social.

A realização de cultos pela internet talvez tenha sido a mudança mais emblemática da religiosidade durante a pandemia. Nos Estados Unidos, uma pesquisa apontou que enquanto 91% das igrejas fechou os templos para o público, mais de 80% dos cristãos assíduos indicaram que sua igreja está oferecendo cultos pela internet ou pela TV e 57% desses adultos estão assistindo à programação dessa forma devido à pandemia do coronavírus (GECEWICZ, 2020).

As estatísticas mais recentes pré-pandemia, no entanto, já revelavam que, nos Estados Unidos, mais da metade dos cristãos da geração Y se divide entre os cultos presenciais e pela internet.

Além disso, o ambiente virtual também é propício para a missão. Jovens cristãos postam conteúdo religioso (44%) e conversam sobre espiritualidade na internet (41%) (HOW, 2013, online).

A reflexão sobre a pandemia evidenciou que não é suficiente dar tempo e colocar as pessoas juntas. A maior consciência do coletivo exige orientação sobre o que fazer e como lidar com os relacionamentos sob a epistemologia bíblica do amor. A igreja tem potencial de orientar na educação de filhos, relacionamentos conjugais e, principalmente, na comunhão com Deus. O cristão, especialmente, tem a solidariedade como parte da sua identidade. Há expectativa de que, ao redescobrir a alegria e o sentido de uma vida de serviço, muitos continuem vivendo assim. Esses momentos de envolvimento na missão podem ser transformadores!

Como White (2020a) observa, as igrejas têm sido forçadas a mudar de uma abordagem centrada na multidão no final de semana, para uma abordagem “encarnacional” nos sete dias da semana; a estar presentes na internet; a adotar as mídias sociais; a inovar e mudar; e a voltar o seu foco para a missão. E essas são cinco maneiras que a pandemia pode estar ajudando a salvar a igreja.

As pessoas têm descoberto que não devem escolher entre falar de Jesus e demonstrar o Seu amor, entre servir e salvar. Não têm que equilibrar boas ações com a proclamação do evangelho – porque as duas dimensões são partes indivisíveis da mesma moeda. Mobilizações em prol de pessoas em vulnerabilidade devido ao aumento na desigualdade social por meio de formas de socorro e proteção, inclusive financeiras, serão importantes no contexto pós-pandemia.

Vários futuristas internacionais dizem que o coronavírus funciona como um acelerador de futuros. [...] Outras mudanças estavam mais embrionárias e talvez não fossem tão perceptíveis ainda, mas agora ganham novo sentido diante da revisão de valores. [...] Como exemplos, podemos citar o fortalecimento de valores como solidariedade e empatia (MELO, 2020, online).

O momento é fundamentalmente importante para uma decisão: resgatar as crenças e fazer mudanças significativas ou simplesmente preservar o *status quo*?

Referências

ABOUT Our Church. Glendale City Church, 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/3aTR7lJ>>. Acesso em: 07 jul. 2020.

AMMERMAN, N. T. Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 52, n. 2, p. 258-278, jun. 2013.

BRANSON, M.; MARTINEZ, J. F. **Churches, Cultures and Leadership: A Practical Theology of Congregations and Ethnicities**, Westmont: IVP Academic, 2011. E-book.

CROUCH, A.; KEILHACKER, K.; BLANCHARD, D. Leading Beyond the Blizzard: Why Every Organization Is Now a Startup. **The Praxis Journal**, 20 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3lek80d>>. Acesso em: 7 jul. 2020.

GECEWICZ, C. Few Americans say their house of worship is open, but a quarter say their faith has grown amid pandemic. **Pew Research Center**, 30 abr. 2020. Disponível em: <<https://pewrsr.ch/2FJyG7F>>. Acesso em: 9 jul. 2020.



- HOW Technology is Changing Millennial Faith. **Barna**, 15 out. 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2YwQ4Mh>>. Acesso em: 9 jul. 2020.
- JEFFERY, A. See Religions Around the World Adapt in the Age of Coronavirus. **CNBC**, 10 abr. 2020. Disponível em: <<https://cnb.cx/3j7Y4T5>>. Acesso em: 13 jul. 2020.
- KIM, G. J.; SHAW; SUSAN, M. **Intersectional Theology**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2018.
- MELO, C. Como o coronavírus vai mudar nossas vidas: dez tendências para o mundo pós-pandemia. **El País**, 13 abr. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3gwQjoc>>. Acesso em: 9 jul. 2020.
- MERCADANTE, L. A. **Belief without Borders**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2014.
- PUTNAM, R. D.; CAMPBELL, D. E. Walking Away from Church. **Los Angeles Times**, 17 out. 2010. Disponível em: <<https://lat.ms/34tNiTd>>. Acesso em: 7 jul. 2020.
- SPICKARD, J. V. **Alternative Sociologies of Religion**. New York: NYU Press, 2017.
- STEINMETZ, K. She Coined the Term ‘Intersectionality’ Over 30 Years Ago. Here’s What It Means to Her Today. **Time**, 20 fev. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3hqjuu1>>. Acesso em: 13 jul. 2020.
- WHITE, J. E. 5 Ways the Pandemic Is Saving the Church. **Church&Culture**, 20 abr. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/31ntmPF>>. Acesso em: 09 jul. 2020a.
- _____. Covid-19 and Generation Z. **Crosswalk**, 13 abr. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/2QixtGF>>. Acesso em: 07 jul. 2020b.
- WILLIMON, W. H. Corpus Christi: Carnal Thoughts on a Spiritual Day. **The Christian Century**, 3-10 jun. 1981.