

ORGANIZADORES
RODRIGO FOLLIS
ALLAN NOVAES
MARCELO DIAS

SOCIOLOGIA E ADVENTISMO

Desafios brasileiros para a missão



UNASPRESS

*edição
revista e
ampliada*



Centro Universitário Adventista de São Paulo
Fundado em 1915 — www.unasp.edu.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)	<i>Diretor Presidente:</i> Domingos José de Souza <i>Diretor Administrativo:</i> Elnio Álvares de Freitas <i>Diretor Secretário:</i> Emmanuel Oliveira Guimarães
Administração Geral do Unasp	<i>Chanceler:</i> Euler Pereira Bahia <i>Reitor:</i> Martin Kuhn <i>Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão:</i> Tânia Denise Kuntze <i>Pró-Reitora de Graduação:</i> Sílvia Cristina de Oliveira Quadros <i>Pró-Reitor Administrativo:</i> Elnio Álvares de Freitas <i>Pró-Reitor de Relações, Promoção e Desenvolvimento Institucional:</i> Allan Novaes <i>Secretário Geral:</i> Marcelo Franca Alves
Campus Engenheiro Coelho	<i>Diretor Geral:</i> José Paulo Martini <i>Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão:</i> Francisca Pinheiro S. Costa <i>Diretor de Graduação:</i> Afonso Ligório Cardoso
Campus São Paulo	<i>Diretor Geral:</i> Douglas Jefferson Menslin <i>Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão:</i> Maristela Martins <i>Diretor de Graduação:</i> Ison Tercio Caetano
Campus Virtual	<i>Diretor Geral:</i> Martin Kuhn <i>Gerente Acadêmico:</i> Everson Muckenberger
Faculdade de Teologia	<i>Diretor:</i> Reinaldo Wesceslau Siqueira <i>Coordenador de Pós-Graduação:</i> Vanderlei Domeles <i>Coordenador de Graduação:</i> Ozeas Caldas Moura
Faculdade Adventista de Hortolândia	<i>Diretor:</i> Martin Kuhn <i>Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão:</i> Tânia Denise Kuntze <i>Diretora de Graduação:</i> Sílvia Cristina de Oliveira Quadros <i>Diretor Administrativo:</i> Elnio Álvares de Freitas <i>Diretor de Relações, Promoção e Desenvolvimento Institucional:</i> Allan Novaes <i>Secretário Geral:</i> Marcelo Franca Alves
Campus Hortolândia	<i>Diretor Geral:</i> Lélcio Maximino Lellis <i>Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão:</i> Eli Andrade Rocha Prates <i>Diretora de Graduação:</i> Suzete Maia

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

Editor: Rodrigo Follis

Editor Associado: Felipe Carmo

Conselho Editorial: José Paulo Martini, Afonso Cardoso, Elizeu de Sousa, Francisca Costa, Reinaldo Siqueira, Rodrigo Follis, Betania Lopes, Wilson Paroschi

A Unaspress está sediada no Unasp, campus Engenheiro Coelho, SP.

ORGANIZADORES
RODRIGO FOLLIS
ALLAN NOVAES
MARCELO DIAS

SOCIOLOGIA E ADVENTISMO

Desafios brasileiros para a missão



2ª Edição, 2017, Engenheiro Coelho, SP

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

*edição
revista e
ampliada*



Imprensa Universitária Adventista

Caixa Postal 11 – Unasp
Engenheiro Coelho-SP 13.165-000
(19) 3858-9055

www.unaspstore.com.br

Editoração: Rodrigo Follis, Felipe Carmo
Normatização: Giulia Pradela, Vinicius Aguiar
Revisão: Mauren Fernandes
Programação visual: Edimar Veloso
Diagramação: Jônathas Sant'Ana
Revisão Teológica: Adolfo S. Suárez

Sociologia e adventismo:
desafios brasileiros para a missão

2ª edição – 2017
PDF

Todos os direitos reservados para a Unaspres. Proibida a reprodução por quaisquer meios, salvo em breves citações, com indicação da fonte.

Todo o texto, incluindo as citações, foi adaptado segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, assinado em 1990, em vigor desde janeiro de 2009.

Dados Internacionais da Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sociologia e adventismo : desafios sociais para a missão / organizadores Rodrigo Follis, Allan Novaes, Marcelo Dias. 2ª ed. — Engenheiro Coelho, SP : Unaspres - Imprensa Universitária Adventista, 2017.

ISBN: 978-65-5405-005-0

Bibliografia

1. Igreja Adventista do Sétimo Dia - Missões 2. Religião - Aspectos sociais 3. Religião e sociologia 4. Missão cristã I. Follis, Rodrigo. II. Novaes, Allan. III. Dias, Marcelo.

15-01915

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociologia da religião 306.6

Editora associada:



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

062346 2017

Sumário



- 9 Sobre os organizadores
- 11 Apresentação
Adolfo S. Suárez
- 15 Prefácio
Thadeu J. Silva Filho
- 21 Introdução à segunda edição

Unidade 1

Teologia e sociologia: uma introdução

- 25 Sociologia e adventismo: como unir?
Rodrigo Follis
- 31 Sociologia: uma perspectiva bíblica
Lionel Matthews

Unidade 2

Adventismo e cultura

- 51 O problema Cristo-cultura e o adventismo
Allan Novaes
- 75 Adventismo e idade média: novos paradigmas sociais
Rodrigo Follis

Unidade 3

O adventismo brasileiro em números

- 101** Questões metodológicas sobre o adventismo nos dados de religião do Censo 2010
Bruno Ferreira, Lúcio Pereira
- 109** O crescimento do Reino:
desafios demográficos para o adventismo brasileiro
Bruno Ferreira, Lúcio Pereira, Allan Novaes, Rodrigo Follis, Marcelo Dias
- 121** O desenvolvimento do Reino:
desafios socioeconômicos para
o adventismo brasileiro
Lúcio Pereira, Rodrigo Follis, Bruno Ferreira, Allan Novaes, Marcelo Dias
- 141** O Censo e o adventismo:
da quantidade para a qualidade
Fábio Augusto Darius, Rodrigo Follis, Bruno Ferreira, Lúcio Pereira

Unidade 4

Novos desafios para a missão adventista

- 159** A eclesiologia do remanescente e o Censo
Adriani Milli Rodrigues
- 183** Ao encontro do Brasil do século 21:
em busca de uma abordagem missiológica
Marcelo Dias

- 197** Reavivamento e crescimento:
desafios para a pregação adventista
Roberto Pereyra Suárez

Unidade 5

**Aplicações para o
crescimento da igreja**

- 213** A comunicação profissional
na divulgação do evangelho
Eduardo Teixeira, Felipe Lemos
- 221** Princípios de uma igreja sensível
à realidade pós-moderna
Kleber O. Gonçalves
- 239** Como falar com pós-modernos?
Abigail Doukhan
- 247** Como evangelizar centros urbanos?
Mabio Coelho

Sobre os organizadores



Rodrigo Follis

Doutor em Ciências da Religião e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e em Publicidade e Propaganda pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Professor da Faculdade Adventista de Teologia, do núcleo de Ensino Religioso e dos cursos de Comunicação Social no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Diretor da Unaspress. Membro dos grupos de pesquisa *Sola Scriptura*, *Excelsior! Religião, juventude e cultura da mídia* e do também do grupo *Cultura e Adventismo*. Líder do grupo de pesquisa *Transmissão, Memória Coletiva e Identidade*.

9

Allan Novaes

Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP com doutorado-sanduiche Capes na Universidade Andrews (EUA). Pesquisador-visitante no programa de Teologia da Universidade Notre Dame (EUA) e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e em Jornalismo pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Pró-reitor de promoção, relação e desenvolvimento institucional e professor da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Líder do grupo de pesquisa *Excelsior! Religião, juventude e cultura da mídia*.

Marcelo E. C. Dias

Doutor em Missiologia pela Andrews University (EUA) e mestre em Administração pela Universidade La Sierra (EUA). Bacharel em Teologia e em Administração pelo Union College (EUA). Diretor do Núcleo de Missões (Numci) do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho, e professor da Faculdade Adventista de Teologia na mesma instituição.

Apresentação



Adolfo S. Suárez¹

A Igreja Cristã tem diversos desafios ao redor do mundo, mas provavelmente o maior deles seja alcançar todas as nações. Afinal, enquanto escrevo este prefácio, às 15h24m55s do dia 21 de abril de 2015, de acordo com o contador eletrônico Apolo11.com, temos 7.225.906.209 habitantes no mundo, sendo que menos da metade conhece a Jesus Cristo. Na realidade brasileira, os pouco mais de 204 milhões de habitantes também representam um sério desafio, pois embora nosso país seja notadamente cristão, cresce a vertente puramente nominal, alheia aos compromissos essenciais que caracterizam o cristianismo bíblico. De fato, aumenta em números os praticantes de uma ideologia que o teólogo Augustus Nicodemus (2011) denomina “ateísmo cristão”, que consiste em professar conhecer a Deus, mas negando sua atuação e interferência na realidade humana. Assim, esta ideologia nega a relevância pessoal de Deus e desconsidera a normatização de seus ensinamentos, o que leva as pessoas a rejeitarem o cristianismo, preferindo a “cristandade”, vivendo-a ao sabor de seus próprios desejos.

11

Diante deste cenário, algumas perguntas são oportunas: como alcançar tanta gente? Como cumprir a missão de discipular, batizar e ensinar, explanada em Mateus 28:18-20? De que modo operacionalizar a missão em contextos tão desafiadores? Independente da resposta escolhida, é certo que precisamos de dedicação e esforço. Mas isso não é suficiente. Os desafios da missão exigem uma vida de fé. E por falar em desafio, o clássico livro *Plano mestre de evangelismo*, de autoria do teólogo Robert E. Coleman (2006), é um estudo sobre os oito princípios mestres do método de evangelização utilizados por Jesus Cristo. Esta obra estimula “o testemunho da igreja local diante da sociedade que a cerca, tudo isso com o objetivo de demonstrar

¹
Doutor e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e licenciado em Pedagogia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho. Concluiu estudos pós-doutorais em Teologia pela Escola Superior de Teologia e cursa o pós-doutorado em Teologia e Filosofia Cristã na Universidade Andrews (EUA). Atualmente é Reitor dos Seminário-Latino Americano de Teologia, órgão que congrega todos os cursos de Teologia da Igreja Adventista da América do Sul.

a relação entre o Evangelho que somos incumbidos de proclamar e a vida que este mesmo Evangelho nos capacita a viver” (COLEMAN, 2006, p. 8).

Caso queiramos executar a missão, impactando a sociedade que nos cerca – seja no contexto mundial ou brasileiro – os oito princípios descritos pelo Dr. Coleman (2006) devem ser considerados com seriedade, pois representam uma espécie de paradigma para encarar e superar os desafios da missão:

Princípio	Aplicação para a missão
1. Recrutamento	A missão precisa de pessoas capazes e dispostas a aprender.
2. Associação	Todos os envolvidos na missão precisam desenvolver intimidade com Jesus Cristo.
3. Consagração	Cumprir a missão implica em vida consagrada e obediente.
4. Transmissão	No cumprimento da missão, as riquezas a nós confiadas devem ser entregues às pessoas pela capacitação do Espírito Santo.
5. Demonstração	Os envolvidos na missão devem aprender com os mais experientes e, posteriormente, precisam demonstrar aos demais o caminho da vida.
6. Delegação	Jesus distribuiu trabalho aos seus discípulos; hoje, todos os que estão em missão têm uma parte importante da obra.
7. Supervisão	A missão não deve ser executada de qualquer jeito; é preciso os melhores métodos. Para isso, é fundamental que as estratégias sejam sempre avaliadas.
8. Reprodução	Todos os missionários precisam reproduzir-se; isto é, os discípulos precisam discipular. É deste modo que a missão se solidifica e perpetua até o derradeiro momento.

Consciente de seu surgimento profético, a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) do tem uma postura de seriedade em relação à missão. Impulsionada pela publicação, em 1950, do livro *Bridge to Islam*, de Erich W. Bethmann (2011), “a igreja tem se dedicado vigorosamente a um trabalho missionário sistemático em todas as partes do mundo. Dedicou-se especial atenção às religiões não cristãs. Para alcançar os não alcançados, desenvolveram-se estratégias missionárias intencionais” (DEDEREN, 2011, p. 19).

No Brasil, a IASD tem feito esforços sistemáticos e intencionais em busca de pessoas ainda não alcançadas pela mensagem bíblica. Prova disso é a preocupação em envolver na missão os diversos segmentos e faixas etárias, como é o caso do “Ciclo do discipulado para juvenis e adolescentes” (ver detalhes em <http://bit.ly/1dDZ3sl>), cujo alvo final é desenvolver um jovem cristão maduro. Assim, o que se percebe claramente é um dedicado esforço que objetiva o envolvimento de todos na missão, bem como o fortalecimento da fé daqueles que estão executando-a.

Vale ressaltar que a IASD executa a missão com a plena consciência de fazer parte do povo remanescente, leitura provinda de interpretação de Apocalipse 14:6-12. Com isso, o movimento adventista assume uma tríplice responsabilidade diante dos moradores da Terra: a) proclamar o evangelho eterno; b) exaltar a verdadeira adoração; e c) anunciar as consequências da recusa do evangelho e da adoração correta (ver NISTO, 2012, p. 221-222). Todo esse esforço está ancorado na certeza de que “todo crente é convidado a ter uma parte pessoal neste testemunho mundial” (NISTO, 2012, p. 204). Afinal, como disse Durkheim (2003, p. 32), pai da sociologia moderna, a comunidade chamada igreja é formada por pessoas que, entre outras coisas, partilham das mesmas crenças e práticas.

A esta altura, o leitor já deve ter concluído que a tarefa do cumprimento da missão, descrita em Mateus 28:18-20, não é algo simples. Requer reflexão profunda e planejamento cuidadoso, além da necessária aplicação e avaliação. Nesse sentido, a obra que está em suas mãos – *Sociologia e adventismo: desafios brasileiros para a missão* – representa um valioso auxílio. As abordagens aqui apresentadas são únicas, pois este livro é o primeiro do gênero em língua portuguesa, fruto do esforço e sensibilidade de pesquisadores, os quais, com um olho na academia e outro na dinâmica eclesial, conseguiram aliar teoria e prática necessárias para reflexões capazes de interpretar os complexos fenômenos relacionados à vida da igreja.

Sendo que você, leitor, interessou-se por esta literatura, vá em frente na certeza de que o tempo investido será muito bem recompensado. Tenho convicção que as páginas a seguir alcançarão sua mente e coração, despertando em você maior compromisso com a tarefa confiada por Deus à sua igreja, o que se reverterá – pela atuação do Espírito Santo – em *interesse* evangelístico pelas pessoas, uma *vida* de autêntico testemunho, desejo de *partilhar* o estilo de vida cristão, e um coração que *arde pela missão*.

Referências

BETHMANN, E. W. **Bridge to Islam**: a study of the religious forces of islam and christianity in the near east. EUA: Literary Licensing, 2011.

COLEMAN, R. E. **Plano mestre de evangelismo**. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. (Série Logos, 9).

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NICODEMUS, A. **O ateísmo cristão e outras ameaças à igreja**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

NISTO cremos: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

Prefácio



Thadeu J. Silva Filho¹

A Sociologia não é unívoca. Nascida sob o signo de profunda mudança da fisionomia do mundo, filha de várias vertentes intelectuais, portadora de objetos, métodos e finalidades quase sempre divergentes, está longe de ser consensual na sua tarefa, no seu fazer e nas características dos seus achados. Não é possível falar de “a” Sociologia sem correr o risco de tomar uma ideia pelos seus rudimentos e levá-la ao extremo, valorizando os traços grosseiros sem atentar para as nuances de fato constitutivas. Nessa medida, as teorias sociológicas e suas decorrentes implicações metodológicas são os lugares exemplares para visualizar tal variedade, basicamente por expressarem o entendimento de um pensador sobre a tarefa de uma ciência da sociedade. Pelo menos três concepções figuram a partir dos seus autores clássicos: 1) Karl Marx: toda análise intelectual é necessariamente política, e a função do conhecimento é denunciar (para extinguir) as estruturas injustas e alienantes do capitalismo, que obstaculizam a jornada em direção à sociedade sem classes – ideal chamado de emancipação; 2) Émile Durkheim: “conhecimento” e “defesa/promoção de conteúdos” são coisas diferentes, mas a primeira deve necessariamente servir à segunda para o aperfeiçoamento moral da sociedade; e, ainda, 3) Max Weber: o “conhecimento” e “ação” são entes separados e autônomos, de naturezas distintas, sendo a tarefa da ciência compreender e explicitar meios cada vez mais livres de contradição interna cuja finalidade é auxiliar o indivíduo a prestar contas a si mesmo da sua posição última diante da vida, afastando-se de fazer apologia ou promover conteúdos. Essa variedade se transfere inequivocamente para as suas ramificações temáticas, dentre as quais figura a Sociologia das Religiões. Responder *o que é a religião para “a” Sociologia* implica em tantas respostas quantos forem as concepções sobre o que é e para que serve tal ciência social.

15

¹
Doutor, mestre e bacharel em Sociologia pela Universidade de Brasília. Pesquisador-visitante na Universidade Brown e consultor na Escola Nacional de Administração Pública. Diretor do departamento de Arquivo, Estatística e Pesquisa da sede sul-americana (DSA) da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD).

Religião e ideologia

Religião, na trilha de Marx (1818-1883), é, dialeticamente, produto e causa da alienação – característica distintiva da sociedade capitalista e que deve ser extinta com o estabelecimento da sociedade sem classes – possuindo função de controle social exercido pelas classes dominantes sobre o proletariado e de consolo aos oprimidos diante da injusta sociedade capitalista. É também ideologia (falsa consciência imposta pela classe dominante para defender e perpetuar a propriedade privada) e fantasia da essência humana, expressa na declaração de Marx na introdução da sua *Crítica da Filosofia do Direito em Hegel*, para quem a religião é:

uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*, [...] a sua lógica em forma popular. [...] É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. [...] A *miséria religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o *ópio* do povo. A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, o *germe da crítica do vale de lágrimas*, do qual a religião é a *auréola*. [...] A crítica da religião liberta o ser humano da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como humano que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do ser humano enquanto ele não circula em tomo de si mesmo (MARX, 2005, p. 146-147, grifo nosso).

É notório o fato de que alguns intelectuais marxistas tenham empreendido tentativas de apresentar o valor das dimensões utópicas e existenciais da religião (sobretudo em contextos de religiosidade popular e da teologia da libertação), mas ainda assim permanece claro que, para a sociologia inspirada em Marx, é impossível reconhecer a religião como algo com dinâmica própria; ao contrário, nessa moldura de pensamento a religião terá visibilidade somente quando for um dos elementos das análises de poder e de conflitos sociais.

Religião e sociedade

Na esteira de Durkheim (1858-1917), o entendimento é de outra natureza. Para ele, religião é elemento de manutenção da ordem e da integração da sociedade

– haja vista sua intenção explícita de fundar uma nova ciência, a Sociologia, que, como toda e qualquer disciplina, precisa de um objeto de estudo. A sociedade e seus elementos constituem este objeto, de natureza completamente diferente do indivíduo e superior a ele, fonte de todas as coisas, matriz de onde emana a moral (cola que conecta os indivíduos transformando-os em uma sociedade). Junto com ela estão a consciência coletiva e as representações coletivas (conjunto de regras, modelos de comportamento codificado e normas que alimentam a comandam a vida), que exercem funções muito variadas no tecido social, mas sempre em torno do tema da integração e da ordem (tema central de *O suicídio*) ou, como nominou na sua tese de doutorado (*Da divisão do trabalho social*), solidariedade mecânica (nas sociedades primitivas) e a solidariedade orgânica (nas complexas).

Para a Durkheim (1975, p. 282), a religião é a representação coletiva mais importante de uma sociedade por ser a fonte por excelência da moralidade, veiculada para as pessoas através do *sagrado* – força externa da qual o crente depende e acerca da qual sente uma autoridade moral inescapável; oriunda da coletividade e concretizada normalmente em objetos ou imagens que infundem respeito.

A religião não é, de fato, unicamente um sistema de ideias, é antes de mais um sistema de forças. O ser humano que vive religiosamente não é unicamente um ser que imagina o mundo de tal ou tal maneira, que sabe o que os outros ignoram; é antes de mais um ser que sente em si um poder que normalmente não conhece quando não está no estado religioso. A vida religiosa implica em existência de forças muito particulares.

17

Essa ligação indissociável entre social e moral é o pressuposto metafísico da teoria durkheimiana – vista com mais abrangência em *As formas elementares de vida religiosa* – e vem do entendimento de a origem do sentimento religioso residir na dependência que a sociedade incute nas consciências individuais. Ao final, é isso que revela o caráter coletivo da religião, e, embora a origem comum do *social* e do *religioso* (o tal pressuposto acima) seja impossível de ser demonstrada por si mesma, tem alimentado com fartura os que entendem que a sede empírica do sentido é a sociedade e que as categorias coletivas de entendimento são as adequadas para compreender e explicar os fenômenos da vida social.

Religião e orientação da ação

Em razão de não emitir juízos valorativos a respeito do reconhecimento de sua autonomia e de sua capacidade de exercer influência nos processos da vida em sociedade, a religião é vista com mais sofisticação por Max Weber (1854-1920).

Eximindo-se de julgá-la moralmente (como o faz Marx) e de buscar sua essência e um conceito (tal qual Durkheim), seus esforços se dirigiram a compreender as condições de existência e os vários efeitos da ação religiosamente motivada, que é ação de indivíduos, com começo e fim (direção), voltada para bens de salvação encontrados neste mundo (ainda que dirigidos ao mundo do além) e verificada nos casos concretos das religiões mundiais (aquelas que atraem multidão de pessoas). Em *Economia e sociedade*, por exemplo, seu interesse repousa na associação – às vezes genética, às vezes simbiótica, outras vezes de dependência – entre religião e economia: religião perante a riqueza, instituições religiosas e sua relação com questões de natureza econômica, tendências religiosas de algumas camadas socioeconômicas, as formas de alcançar a salvação e como elas afetam a vida cotidiana. Seu interesse em tal associação se justifica pela inserção da religião na moldura mais ampla da sua obra, qual seja, a de saber por que no Ocidente, e só no Ocidente, a ciência, o direito, a política, a arte e a economia são dotados de significado e valor universais. Sua resposta é a chave de sua (fecunda) sociologia (seja do direito, da política, da economia, da música ou da dominação em geral): a racionalização da ação individual. Racionalização significa sistematização.

18

Em nenhuma outra coordenada de tempo e espaço foi a racionalização tão ampla e abrangente como no Ocidente, deixando seus rastros em todos os recônditos da vida, perpassando-os de cálculo racional – que seleciona os meios mais adequados e eficientes para atingir os fins desejados de ganhar mais dinheiro e/ou ter mais poder. Por evidente que seja a constatação, com ela Weber cumpriu a dupla tarefa de discutir um problema teórico vultoso e de responder com clareza (ainda que, para muitos, insatisfatória ou erradamente) na introdução aos seus *Ensaio reunidos de sociologia da religião* (conjunto composto por *The religion of China*, *Ancient judaism* e *The religion of India* – de onde foi aproveitada como introdução na maioria das edições em português da sua *A ética protestante e o espírito do capitalismo*). A fonte de tal racionalização da vida estaria em um episódio religioso singular verificável na história, qual seja, a organização sistemática das ações do protestante ascético, que, em busca de obter o sinal da salvação para acalmar seu psiquismo, governou suas ações pela frugalidade e severa disciplina de modo a dirigir sua vida toda a adquirir cada vez mais do bem de salvação supremo, e sem desperdício – afinal, era a sua salvação que estava em jogo. Uma vez aprendida e levada a suas últimas consequências, entretanto, a racionalização da vida produziu seres humanos cada vez mais especializados em busca de acumular dinheiro e obter poder e prazer, e um mundo objetivado, no qual a presença de religião e seu conjunto de valores interessados no bem ao próximo é contraproducente e perigoso.

Max Weber foi quem mais fundo chegou na exposição e na demonstração do alcance da orientação da conduta individual a partir de conteúdos que abastecem a mente. A tenacidade da sua argumentação é tributária à demonstração das afirmações e por colocar o indivíduo como sede do sentido, incluindo-o no centro das análises dos fenômenos da vida cultural. A busca por demonstrar seu ponto de vista passa por identificar na história e nas religiões a estreita dependência entre a conduta individual (motivada por ideias, valores, interesses ou afeição) e o sucesso da internalização de uma visão de mundo, que, no caso concreto das religiões, expressam os diferentes rumos que tal ação tende a seguir em busca da redenção.

Para nós, a ânsia pela salvação, qualquer que seja a sua natureza, é de interesse especial, na medida que traz consequências para o *comportamento prático* na vida. [...] A esperança da salvação tem as mais profundas consequências para a condução da vida quando é um processo que já neste mundo projeta de antemão suas sombras ou transcorre *intimamente* dentro deste mundo. Isto é, quando ou ela mesma é considerada uma ‘santificação’ ou pelo menos conduz a esta ou a tem como condição prévia. Nestes casos, o processo da santificação pode apresentar-se na forma de um processo paulatino de purificação ou como mudança repentina da espiritualidade (*metanoia*), como “renascimento” (WEBER, 1991, p. 357).

19

Considerações finais

Esse rápido apanhado sobre os autores clássicos da disciplina é suficiente para evidenciar as divergências sobre origem, significado e o lugar da religião na Sociologia. De outro lado, também revela aspectos comuns de natureza teórica e substantiva: a primeira, ao situar a religião no quadro de uma teoria mais abrangente, e a segunda, ao evidenciar que a internalização de conteúdos religiosos gera efeitos na vida prática. É pensamento concordante na Sociologia que a posição de um indivíduo perante o mundo tem associação direta com os conteúdos que habitam sua mente, sublinhando, ainda que sutilmente, que a força de tal posicionamento é variável dependente e direta dos conteúdos *per se* e da qualidade da sua introjeção. De modo que as duas perguntas presentes desde seus clássicos e que devem ser respondidas sempre que o assunto vem à baila são: a) *que efeitos os conteúdos geram no posicionamento e na condução da vida?* b) *que elementos se mostram mais eficazes na internalização de tais conteúdos?* É disso que se trata. E é também o tema deste livro – ao abordar os “efeitos” e os “elementos” oriundos do adventismo ou nele interferentes, na busca por uma construção, ainda que embrionária, de uma sociologia do adventismo vivenciado no Brasil.

Referências

DURKHEIM, E. **A ciência social e a ação**. São Paulo: Difel, 1975.

_____. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. **O suicídio**: estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

WEBER, M. **The religion of china**: confucianism and taoism. Glencoe: Free Press, 1951.

_____. **Ancient judaism**. Glencoe: Free Press, 1952.

_____. **The religion of India**: the sociology of hinduism and buddhism. EUA: Free Press, 1958.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. **Economia e sociedade**. Brasília: EdUnB, 1991. v. 1.

Introdução à segunda edição



21

No dia 29 de junho de 2012 foram divulgados os dados da amostra de religião do censo demográfico realizado pelo IBGE. A repercussão desses dados foi intensa entre os estudiosos da religião. A gênese do presente livro se relaciona a esse *boom* acadêmico. Assim, temos como principal motivador a discussão dos possíveis efeitos desse cenário socioeconômico e religioso para o adventismo. Com essa tarefa em mente, a pesquisa e a redação dos artigos aqui publicados começaram em 2013. A diversidade dos autores (jornalistas, teólogos, cientistas da religião, sociólogos etc.), mostrou, entretanto, que um olhar adventista sobre os dados de religião do censo era apenas um componente de um projeto mais ambicioso. Estava claro para todos que a verdadeira intenção da obra agora era explorar as possibilidades da relação entre a pesquisa sociológica e os estudos sobre o adventismo, norteadas pelas demandas e perspectivas da missiologia. Daí a intensa participação, nessa segunda fase de preparo editorial, da equipe do Núcleo de Missões e Crescimento de Igreja (Numci), do Centro Universitário Adventista de São Paulo, *campus* Engenheiro Coelho, a quem registramos aqui nosso reconhecimento.

Diante desse empreendimento, *Sociologia e adventismo* divide-se em cinco unidades. A primeira, intitulada “Teologia e sociologia: uma introdução”, procura estabelecer um diálogo entre duas áreas que, historicamente, vivem mais de tensões do que aproximações. A segunda unidade, “Adventismo e cultura”, explora cenários e panoramas da relação do adventismo com as estruturas socioculturais da atualidade. “O adventismo brasileiro em números”, título da terceira unidade, traz análises sobre uma demografia do adventismo no Brasil a partir do Censo IBGE 2010. A quarta e quinta unidades, respectivamente “Novos desafios para a missão adventista” e “Aplicações para o crescimento da Igreja”, adicionam uma perspectiva missiológica e prática, revelando a motivação do presente livro: proporcionar reflexões para a compreensão que o adventismo tem de si mesmo e da sociedade que o cerca.

Devido à recepção positiva deste material, optou-se por produzir uma segunda edição. Nesse processo, além de uma revisão geral de texto, todos concordamos que seria interessante incluir um novo artigo, que não teve tempo de entrar na primeira edição. Ele se presta a um olhar sobre o futuro demográfico do adventismo e analisa as consequências de se continuar a crescer. Esperamos que todos os textos aqui publicados continuem a trazer boas discussões para pensar o futuro do adventismo brasileiro.

Os organizadores



UNIDADE 1

Teologia e sociologia: uma introdução







Sociologia e adventismo: como unir?

Rodrigo Follis¹

Para o bem ou para o mal, muitas das epistemologias teológicas atuais foram produzidas na própria modernidade ou se utilizaram dos recursos argumentativos inerentes a tal período. Assim, é possível argumentar que ainda vivemos, em grande parte, uma religiosidade calcada em diversos pensamentos filosóficos provindos desse período (NONGBRI, 2013). Ao abordar o sentido do termo “modernidade”, Sanchis (1997) afirma que ela seria “a representação ideal do indivíduo portador de uma razão única, de uma decisão soberana, que se exerce nos quadros de uma lógica universal”. Assim, a desilusão humana com as promessas da era da razão e da ciência teria sido enorme. Para exemplificar, podem ser citadas a “urbanização extremamente desumanizante, a monstruosa desigualdade social, a indústria de morte, com suas armas e drogas, a construção de campos de concentração, a confecção e explosão das bombas atômicas” (LIBÂNIO, 1998, p. 62).

Afinal, a ciência [moderna] não fornece as respostas que a maioria de nós exige. Sua história a respeito de nossas origens e nosso fim é, no mínimo, insatisfatória. Para a pergunta: “Como tudo começou?”, a ciência responde: “Talvez por acidente.” Para a pergunta: “Como tudo terminará?”, a ciência responde: “Talvez por acidente.” E para muitas pessoas, a vida acidental não vale a pena ser vivida (POSTMAN, 1994, p. 168).

¹ Doutor em Ciências da Religião e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e em Publicidade e Propaganda no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho. Professor na Faculdade Adventista de Teologia e para as áreas de Ensino Religioso e Comunicação Social do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp).

Por um lado, a modernidade trouxe grandes avanços ao tentar melhorar o mundo a nossa volta, através de uma iluminação e da busca racional por evidências que comunicassem sentido à existência humana. E isso foi aceito como forma de afirmar ou mesmo combater a ortodoxia teológica. A modernidade trouxe conflitos ligados, de um lado, a uma racionalidade defendida por grupos mais ortodoxos, e de outro, a um misticismo emocional provindo de diversos grupos novos. Ambos de interesse de estudo da área acadêmica denominada sociologia, principalmente em sua vertente de análise religiosa.

Desafios apresentados pela sociologia: qual religião queremos para o século 21?

Na presente obra, acreditamos que não parece metodologicamente coerente esquecer que, cada vez mais, a sociedade se abre para uma religião e uma vida regida pela lógica da emoção e do entretenimento, e que isso tem relação direta na construção de muitas das teologias contemporâneas (ver BERGER; ZIJDERVELD, 2012). E, note bem, essa não seria em si uma afirmação teológica, mas social. No entanto, ela possui grande influência na formação de nossas cosmovisões. Assim, parece ser coerente reafirmar que dependemos de vários preceitos da ciência modernista. Ela ainda perpassa todas as produções ditas acadêmicas, encontradas não apenas no livro que agora propomos para sua leitura, mas em todo o fazer da ciência. Afinal, toda discussão provinda da academia sempre se relaciona às “letras” teóricas, que objetivam encontrar as “leis fixas” que esclarecerão nossa realidade e sociedade.

Baseados nisso, alguns grupos reavivados acusam a Teologia de ser a personificação da “letra que mata”² e, portanto, seria preciso evitá-la na busca por uma verdadeira comunhão com a divindade. Para esse grupo, apenas longe da “frieza” do pensamento modernista encontraremos Deus. Entretanto, isso não nos parece coerente. Não estamos aqui para condenar a ciência moderna nem o seu método racionalista, mesmo à luz das diversas consequências ruins ou, no mínimo, estéreis produzidas em seu nome (ver SANTOS, 2000; 1999). Também não acreditamos que recusar ou abraçar cegamente um reavivamento emocionalista venha a ser a melhor ou a única solução. O teólogo José Comblin (2014, p. 87), argumentando de maneira parecida com a leitura social bourdiana (BOURDIEU; PASSERON, 1982), mostra que os frutos obtidos através da extenuante racionalização moderna da fé é que os teólogos,

como os filósofos gregos, tendem a formar um mundo fechado. Somente outros teólogos podem entender o que um teólogo ensina. Os discursos dos teólogos di-

² Conceito de Campos (2008), conforme visto no artigo “Adventismo e idade média”, no presente livro.

rigem-se a outros teólogos. Trata-se de um diálogo entre membros de uma corporação de iniciados. Os não iniciados sentem-se perdidos nesse mundo, assim como acontece com as outras ciências. A Teologia afasta os teólogos da humanidade comum. Para a humanidade comum, os teólogos são uma raça estranha, somente respeitada porque tem prestígio social. Lutaram durante séculos para conquistar esse prestígio. Inventaram títulos de doutores ou mestres para impressionar os não iniciados. Falam uma linguagem que os outros não entendem, mas dão a entender que esse linguajar secreto é um sinal de superioridade. Com sua teologia, eles supostamente sabem mais e melhor o que, para os outros, ainda é confuso e até infantil.

Dadas essas considerações, é coerente acreditar na busca por uma Teologia que una o melhor desses dois mundos: o da letra e o do espírito; o da vida e o da academia. Dois mundos que construam uma tensão hegemônica paradoxal, pois ao mesmo tempo que buscam utilizar um método lógico-racionalista como forma de interpretar a realidade e a história, também se mostram abertos a um aceite emocional e mais humano de tal realidade, sendo este o objetivo de toda a produção científica (ver FOLLIS, 2012; 2013). Assim, nosso objetivo nunca deveria ser o desejo de encontrar apenas respostas cognitivas, mas buscar algo mais holístico, abarcando tanto a cognição como o tocar vidas e sentimentos humanos. Se em algum momento produzimos “Teologia para teólogos”, o apelo hoje é produzir algo pragmático, que gere uma genuína missão para a igreja local. Por isso propomos, na presente obra, a união de dois pensamentos visando a alcançar esse tipo de Teologia. Aqui tencionamos unir sociologia e adventismo em busca de respostas mais focadas para as necessidades da sociedade atual.

27

Mas sociologia não é coisa de ateus?

Parece certo afirmar que, dentro do cristianismo, uma das frases mais famosas ditas no campo do marxismo é aquela do próprio Karl Marx acerca de a religião ser um tipo de ópio (ou, em outras palavras, a religião seria alienante). Partindo desse ponto, seria interessante refletir se essa seria a única forma de se pensar a integração entre a religião e os pensamentos das ciências humanas, ou se existiriam possibilidades de se criar uma ponte que unisse (mesmo que de forma temporária) esses dois universos. Através da leitura inicial da obra de diversos teóricos marxistas, tais como Raymond Williams (2011), é de fácil observação a constante busca desses autores por produzir uma teoria que seja mais do que um mero produto destinado à academia. Assim, eles sempre objetivaram ser defensores “de uma política democrático-social de transformação social” (GLASER, 2011, p. xii). Podemos citar, dentro dessa lógica, diversos teóricos marxistas, tal como Gramsci, para o qual “o desafio humano é não

aceitar passivamente [que] a marca da própria personalidade seja estabelecida por elementos externos” (o que se chamou, no marxismo, de alienação). Para tanto, é preciso que cada pessoa “elabore a própria concepção de mundo, de forma consciente e crítica”, com o objetivo de participar de forma ativa na “produção da história do mundo” (CUNHA, 2004, p. 40). Dessa forma, considerando que para os teóricos marxistas é preciso que cada pessoa elabore a própria concepção de mundo de forma consciente e crítica, poderíamos fazer a seguinte pergunta: teríamos na Teologia um correspondente, de preferência bíblico, para tal ideia? Ou alguns críticos da religião estariam totalmente certos acerca de ser a religião o ópio da humanidade? Sobre isso, o rabino Jonathan Sacks (2007, p. 42) afirma o seguinte:

A Bíblia não é ópio metafísico, mas precisamente o oposto. Seu propósito não é transportar aquele que crê a um paraíso particular. É, isto sim, o desejo apaixonado, contínuo, de trazer o paraíso até a Terra. Até conseguirmos, ainda há trabalho a fazer. Algumas culturas isentam o ser humano da responsabilidade, levando-nos para longe do mundo de dor rumo a um estado de beatitude, êxtase, enlevo. Elas nos ensinam a aceitar o mundo como é e a aceitar a nós mesmos do modo que somos.

É de admirar o desafio que Deus, através da Bíblia, nos confere: o de sermos diferentes, contrários àquilo que, embora considerado muitas vezes politicamente correto, diverge dos princípios extraídos das Escrituras; o de fugir da sabedoria convencional vigente, visando a construir, transformar e consertar o mundo até que ele se torne um lugar digno da presença divina. Parece ser impossível ser cristão e não ter uma consciência histórico-social. A mensagem é clara: por causa do pecado da humanidade (Rm 3:10-12), o mundo não vai melhorar sozinho (Rm 7:17-21), não se tornará um lugar mais humano se delegarmos a outros (políticos, articulistas, apologistas profissionais) “a tarefa nossa de trazer a redenção”, pois a “Bíblia hebraica não começa com o apelo do ser humano a Deus, mas com Deus nos chamando, a cada um de nós, exatamente aqui onde estamos [Gn 3]” (SACKS, 2007, p. 42-43). “Porque, se de todo te calares agora”, diz Mordecai a Ester, “de outra parte se levantarão para os judeus socorro e livramento; [...] quem sabe se não foi para este momento que chegaste ao reinado?” (Et 4:14). A mensagem para Ester, e para cada ser humano hoje, é clara: se não fizermos o que nos cabe, não teremos, então, compreendido por que estamos aqui e o que somos intimados a fazer. Assim, “a Bíblia é o chamado de Deus à responsabilidade humana” (SACKS, 2007, p. 43). No final, o que cabe a cada teórico é fazer com que a teoria produzida por sua escrita gere transformação social. Como argumentamos, cremos que na religião é possível, sim, encontrarmos tal motivação transformadora. Afinal, a Bíblia foi escrita com essa intenção, restaurar a dignidade humana perdida por causa

do pecado (ver Gn 1-3; Jo 10:10). Se a religião está sendo usada (ou não) com essa motivação, aí já temos uma outra discussão, que em nada inviabiliza a verdade pregada nas Escrituras e anunciada aqui (e na qual precisamos nos debruçar).

Cremos na possibilidade de encontrarmos um ponto de união entre os dois universos metodológicos aqui mencionados, mas parece correto dizer também que nenhum deles têm/terá o poder de resolver definitivamente os problemas humanos. É por essa razão que acreditamos na promessa do teórico mais influente da humanidade: Jesus Cristo. Ele prometeu que mesmo que outros tenham vindo apenas para roubar, matar, e destruir, Ele veio “para que tenham[os] vida, e a tenham[os] com abundância” (Jo 10:10). Com certeza, essa é a maior das esperanças transcritas em qualquer construção teórica. A promessa é que não apenas a teoria, mas, sim, o “Teórico” virá para nos libertar. A certeza dessa verdade nos foi garantida de forma prática na cruz do Calvário. Em resumo, a mensagem é clara, como afirma Sacks (2007): devemos continuar a modificar o mundo; continuar a produzir missão genuinamente bíblica, enquanto esperamos que o Messias venha concluir a transformação que aqui só será iniciada. Que gloriosos dias teremos pela frente! Enquanto isso, façamos Teologia e Sociologia, façamos missão; mas que sejam sempre transformadoras e à espera da volta do “Teórico” (Mt 24).

29

Referências

BERGER, P.; ZIJDERVELD, A. **Em favor da dúvida**: como ter convicções sem se tornar um fanático. São Paulo: Elsevier, 2012.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982. (Série educação em questão).

CAMPOS, L. S. Evangélicos e mídia no Brasil – uma história de acertos e desacertos”. **Rever** - Revista de Estudos da Religião, nº 3: 1-26, 2008. Disponível em: <http://bit.ly/1GkU4IC>. Acesso em 25/12/2012.

COMBLIN, J. A virada da teologia cristã. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 20, n. 20, p. 85-100, 2014.

CUNHA, M. N. **Vinho novo em odres velhos**: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário evangélico no Brasil. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Comunicação Social). São Paulo, ECA- USP, 2004.

FOLLIS, R. Teologia e Marxismo: em busca de pontes de esperança. **Kerygma**, Engenheiro Coelho, v. 8, n. 2, p. 7-9, 2012.

_____. Teologia: entre a “letra que mata” e o “espírito que vivifica”. **Kerygma**, Engenheiro Coelho, v. 9, n. 1, p. 7-11, 2013.

GLASER, A. Prefácio a edição brasileira. In: WILLIAMS, R. (Ed.). **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LIBÂNIO, J. B. O sagrado na pós-modernidade. In: CALIMAN, C. (Org.). **A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio**. Petrópolis: Vozes, 1998.

NONGBRI, B. **Before religion: a history of a modern concept**. EUA: Yale University Press, 2013.

POSTMAN, N. **Tecnopólio: a rendição da cultura à tecnologia**. São Paulo: Nobel, 1994.

30

SACKS, J. **Para curar um mundo fraturado: a ética da responsabilidade**. São Paulo: Sêfer, 2007.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: UFRGS, 1997.

SANTOS, B. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Um discurso sobre a ciência**. Porto-Portugal: Edições Afrontamento, 1999.

WILLIAMS, R. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.





Sociologia: uma perspectiva bíblica¹

Lionel Matthews²

Dado o início da história da sociologia, não podemos considerar insustentáveis os argumentos que relacionam a sociologia e a religião como uma aliança profana, ou mesmo como uma relação inaceitável. Concebida e trabalhada pelo chamado “papa da humanidade”, Augusto Comte, cuja ambição certamente era de substituir a religião pela nova disciplina, a missão primordial da sociologia se deu em mares eclesiásticos tempestuosos. A tempestade que se formou sobre o campo da sociologia se ergueu com fúria no passado, o que contribuiu para que a disciplina fosse denegrida. Apesar da considerável diminuição destas chuvas em tempos recentes, há indicações de um vento persistente, tais como a observação seguinte:

Já conheci muitos cristãos tradicionais que têm muitas dúvidas sobre a sociologia, [...] muitos ministros que regularmente advertem sua congregação a não colocar seus filhos em escolas de educação liberal [...] nas quais eles poderiam se envolver com a sociologia [...] e, [como resultado], a fé deles certamente seria enfraquecida (PERKINS, 1987, p. 13).

No entanto, as interferências de Deus para redirecionar o curso dos eventos históricos parecem ter escapado à atenção dos depreciadores da disciplina. José, por exemplo, não tinha dúvidas sobre esse assunto, lembrando seus irmãos de que aquilo

¹ Traduzido do original em inglês, “*Sociology: a biblical perspective*”, por Ingrid Lacerda Barbosa.

² Doutor em Sociologia pela Universidade Wayne State (EUA) e mestre em Aconselhamento pela Universidade Indiana State (EUA). Bacharel em Sociologia pela Universidade Guyana, em Guiana. Professor de Sociologia no Departamento de *Behavioral Sciences* na Andrews University (EUA).

que haviam planejado ser um mal, “Deus o tornou em bem, para que hoje fosse preservada a vida de muitos” (Gn 50:20). Essa lição foi incisivamente repetida a Balaão nos “urros” de seu desafiador (a jumenta falante); e de maneira ainda mais embaraçosa quando pronunciou bênçãos ao invés de maldições sobre o povo de Deus e, assim, contrariando à sua própria vontade (Nm 22–24).

Poderia ser sugerido que, de muitas maneiras, a sociologia tem se tornado como Balaão: falando palavras descuidadas, facilitando a criação de significados e defendendo padrões contrários às intenções originais. De fato, a sociologia ainda não advoga de maneira pronta, compatível e ousada a perspectiva cristã. Contudo, ela profere “urros” como a jumenta de Balaão, que são instrutivos e reveladores. Assim, compete a nós ouvi-los.

Neste estudo, argumento a favor da sociologia como “aliada” da perspectiva bíblica, sem ignorar o furor da opinião contrária nas fileiras cristãs. Portanto, deixe-me primeiramente tentar fazer uma confissão admitindo alguns “pecados” dos sociólogos e, a partir dessa ligação, assegurar que escrevo com a consciência limpa, para depois estabelecer minha argumentação a favor das “boas obras” dos sociólogos em sua concepção da realidade social. Apresso-me, contudo, em informar que essa disciplina cometeu, dentre outros, dois ‘males’: 1) o do naturalismo ontológico; e 2) o do relativismo ético. No entanto, antes que eu tente desempacotar esses ‘males’, como os vejo, irei desenvolver o seu contexto.

A ascensão da sociologia

A sociologia emergiu como uma área científica de estudo durante o século 19, como uma reação a vários fatores. Apesar de antecipada nos trabalhos de ideólogos sociais, como Platão e Aristóteles dois milênios antes, a promulgação formal da perspectiva sociológica teve que esperar o clima intelectual e os anseios gerados pela Revolução Francesa, pela Revolução Industrial e pelas viagens dos europeus para o Novo Mundo (CHARON, 1999).

A Revolução Francesa, em particular, causou muita preocupação. Carregada pelo lema da “liberdade, igualdade e fraternidade”, a revolução baseou-se em ideias de pensadores iluministas, os quais buscavam se posicionar contra a influência da autoridade tradicional, especialmente dos clérigos (ZIETLIN, 2001). Ao considerar que a ordem social resultou do esforço racional de indivíduos, e não do desejo coletivo das instituições, os discípulos do Iluminismo questionaram as bases das posições da ordem eclesiástica que denominavam a sociedade na época. Para esses pensadores, o poder definitivo estava no indivíduo, não no coletivo. Portanto, o pressuposto

coletivo que justificava a forma na qual a sociedade estava organizada não deveria ser tolerado. Uma vez que o indivíduo era capaz de entender a realidade social apenas através da razão, os pensadores iluministas entendiam que, caso instituições sociais estivessem em desacordo com os princípios racionais, elas deveriam ser rejeitadas, conferindo, assim, preferência à racionalidade.

Com o passar do tempo, a mentalidade iluminista levou não somente à desconfiança da autoridade estabelecida, mas também a ataques militares a essa autoridade. As revoltas armadas resultantes chegaram a tal ponto que levaram à captura do papa pelo general francês Berthier. O desenvolvimento posterior desta mentalidade, incomodou seriamente a confiança daqueles que tinham depositado sua esperança no *status quo* (ZIETLIN, 2001).

Além da Revolução Francesa, a descoberta do Novo Mundo e seus espantos, tanto quanto o resultado da Revolução Industrial, contribuiu para extrair as preocupações que criaram o ambiente para a ascensão da sociologia. As diferenças nos padrões observados no Novo Mundo se levantaram em forte contraste àqueles deixados pelos europeus em sua terra natal. Enquanto isso, os problemas sociais, como a prostituição, o ócio e o desvio da sociedade de seu “ideal” (concebido no despertar da Revolução Industrial), despertavam a curiosidade dos intelectuais e clamavam por explicações. A ordem antiga foi certamente modificada, dando lugar à nova. De fato, o sentimento de desamparo era tão forte quanto a determinação por parte dos intelectuais para descobrir a natureza das mudanças que ocorriam. Aqueles que buscavam uma explicação para o agito eram encorajados pelos avanços notados no campo das ciências naturais e tinham esperanças de que uma solução social seria encontrada para contrafazer todas essas mudanças incômodas.

Augusto Comte se posicionou contra esse cenário de desesperança concebendo a visão sociológica e fazendo-a avançar. Comte propôs a ideia de que a sociedade deve ser estudada da mesma maneira que as ciências naturais. Consequentemente, ele abraçou o positivismo, um modo de analisar matematicamente a natureza das coisas, como se isso fosse a solução para os problemas sociais.

Comte (1855) teorizou que a sociedade humana, necessariamente, passa por três estágios, os quais também denominou de *A lei dos três estados*. Esses estágios tipificam a forma característica que os seres humanos entendem a realidade. O ser humano, para esse autor, havia progredido no estágio teológico e estava, agora, confrontando o estágio metafísico, chegando, posteriormente, ao momento do último estágio, o da ciência positiva, tempo durante o qual ele acreditava que os sacerdotes-sociólogos regeriam a sociedade.

A abordagem de Comte ao fenômeno social era bastante racionalista. Ele, portanto, argumentou que os problemas da sociedade eram resultado de sua

cosmovisão. Nesse sentido, uma vez que a visão correta e o método associado fossem apresentados ao ser humano, as explicações e as respostas aos problemas da sociedade seriam encontradas.

O “pecado” da sociologia

No entanto, foi na cosmovisão de Comte e no método de questionamento associado a ela que encontramos o primeiro “pecado” da disciplina. Por causa de seu início positivista, muitos entendem que a posição na qual a realidade se encontra “lá fora” é acessível apenas através de métodos verificáveis. Comte estaria, assim, ancorado no pensamento dos naturalistas ontológicos. Essa corrente sugere que a realidade é apenas o que é identificado pela ciência empírica, o que não somente desconta o extraempírico como uma fonte de realidade, mas implica na negação da validade do discurso cristão sobre a existência de um ser divino-transcendente. Ainda assim, o argumento positivista de uma “realidade que ultrapassa o visível” apresenta uma plataforma lógica sob a qual o cristão pode defender a possibilidade de existir um Deus transcendente (falaremos disso mais adiante).

34 Talvez o outro “pecado” aparente ser mais ameaçador do que a aproximação entre sociologia e naturalismo ontológico. Trata-se do relativismo metafísico, o qual prega que toda a realidade varia em essência, o que inclui a “verdade”. Essa posição é comumente confundida com a relatividade cultural, a qual enfatiza a natureza relativa da realidade percebida. Do ponto de vista da metafísica relativista, a verdade é necessariamente uma construção social e não uma transcendência na natureza. Esse posicionamento se harmoniza bem com a visão pós-modernista das múltiplas realidades e sua oposição aos reclamos da verdade universal. À luz desse pensamento, a Bíblia é meramente uma obra elaborada por um povo, lugar e tempo particulares e, portanto, não merece a relevância global que os cristãos e outros buscam creditar. Além disso, a própria ideia de um Deus imutável, transcendente e eterno se torna perigosamente comprometida. Apesar disso, dentro dos devidos limites, a ideia do relativismo é uma ferramenta conceitual útil ao cristão. Será preciso dissertar sobre esse aspecto posteriormente de maneira mais detida.

Em resumo, enquanto o naturalismo ontológico (o primeiro pecado da sociologia) limita a realidade à esfera social, inclusive a realidade de Deus, o relativismo metafísico (o segundo pecado), apesar de admitir a natureza social, impõe uma situação constrangedora à realidade divina. Porém, nem tudo está perdido, pois a sociologia aborda vários temas bíblicos, os quais estudaremos a seguir.

A sociologia como “aliada” da perspectiva bíblica

Minha posição neste estudo é de que a sociologia e as perspectivas bíblicas se harmonizam em vários pontos. Dentre estes estão: a natureza fundamental da realidade; a relevância do contexto na ação humana; a natureza exterior da moral estimulante do ser humano; e a natureza criativa do ser humano.

A natureza fundamental da realidade

Uma das questões que impulsionam o interesse dos intelectuais é o estudo da natureza fundamental da realidade. Sociólogos têm rejeitado a posição nominalista, a qual coloca a primazia do indivíduo. Eles também têm aceitado o ponto de vista realista, que considera o grupo como uma unidade fundamental de análises. A posição é permeada pela lógica da teoria de sistemas, a qual afirma que o todo é mais do que a soma de suas partes e que, enquanto as partes podem ser compreendidas em termos de um todo, o inverso não é verdadeiro (ver GOLDENBERG, I.; GOLDENBERG, H., 2003). É nessa luz que Whitaker (ver OLSON 2006, p. 64) trabalhou a ideia de que “não há indivíduos no mundo – somente fragmentos de famílias”. A implicação aqui encontrada é que o indivíduo, enquanto limitado em seu efeito sobre o grupo, não pode escapar do seu impacto, em particular do grupo da família. Em outras palavras, ele é profundamente influenciado pelo seu primeiro grupo de contexto de criação.

35

Portanto, o fato de a discussão dos nominalistas sobre os grupos não possuírem uma existência real à parte dos indivíduos que os compõe ignora um ponto importante, por buscar isolar a identidade do indivíduo fora do contexto do grupo. Esse ponto ignorado foi enfatizado por Durkheim, o qual manteve a posição de que o grupo não é limitado a seus membros constituintes. Assim, ao contrário do que diz a tradição nominalista, grupos são reais e constituem um aspecto fundamental da realidade.

A visão bíblica de grupo

A posição concernente à natureza fundamental do grupo é um tema pertinente na Bíblia, como se nota desde o início da narrativa bíblica. Deus criou o primeiro ser humano e declarou que o conjunto da criação estava “muito bom” (Gn 1:31). No entanto, Deus não considerou bom o fato de o homem estar só (Gn 2:17); então providenciou para Adão uma companheira, Eva. Contudo, o que Ele quis dizer ao afirmar que o homem era bom, mas não era bom que estivesse só? O ponto enfatizado aqui, aparentemente, é que o ser humano como um produto da criação de Deus, dado todo o seu potencial para expressões criativas, está em perfeito estado. Entretanto, os seres humanos não são objetos inanimados

ou seres sem expressão; são, em vez disso, seres dotados da capacidade de construir relacionamentos significativos. Eles serão, portanto, sufocados sem a esperança e estagnados sem a oportunidade de cumprirem sua necessidade por relacionamentos. Nesse sentido, não é bom que o homem viva isolado, sem o benefício da interação com outros seres humanos.

O sociólogo Charles Horton Cooley (1964, p. 36), há muitos anos, capturou a essência desse pensamento quando observou que “um indivíduo separado é uma abstração desconhecida a qualquer experiência”. Cooley quis dizer que é inconcebível que haja um indivíduo desenvolvido e atualizado fora de um grupo; o ser humano não pode viver fora dele. De fato, estudos (DAVIS, 2003) têm apoiado a ideia de que a atualização da nossa humanidade dificilmente é alcançada fora do contexto de um grupo. Por exemplo, as descrições de Davis sobre duas garotas que sofreram abuso servem para ilustrar o impacto social do isolamento no desenvolvimento humano.

O objeto de estudo de Davis foi Anna. Nascida em 1932, filha de mãe solteira e retardada mental, Anna foi confinada a um sótão por causa do ódio de seu avô ao seu nascimento ilegítimo. Com pouquíssimo contato com a mãe e outras pessoas, Anna recebeu pouca atenção e apenas o leite necessário para permanecer viva. Após cinco longos anos nessa condição, de acordo com Davis, Anna estava esquelética, era incapaz de rir, sorrir, mostrar raiva, ou sequer falar. Davis reportou que depois da descoberta de Anna, ela foi exposta a um intenso contato social, depois do qual ela mostrou algum progresso na capacidade social. Ela se tornou mais alerta e foi capaz de sorrir depois de aproximadamente dez visitas recebidas de Davis. Ela aprendeu a andar depois de um ano e a se alimentar depois de um ano e meio.

A situação de Genie era similar à de Anna. Genie era uma garota de treze anos que vivia na Califórnia. Ela foi severamente negligenciada pelos seus pais de diversas maneiras, como deixá-la trancada sozinha na garagem por períodos extensos. Quando descoberta, ela foi diagnosticada com desenvolvimento mental de uma criança de um ano. Apesar de um intensivo tratamento de especialistas, Genie progrediu minimamente e sua capacidade linguística permaneceu infantil (MACIONIS, 1999). Esses exemplos dos efeitos de isolamento social em suas vítimas, mesmo com as atitudes ajudadoras tomadas, são algumas amostras que ilustram o que acontece ao ser humano quando privado dos benefícios da interação com outros. De fato, não é bom que o homem se isole dos outros.

Deus e o grupo

A realidade do grupo deve ser apreciada não somente por sua relevância para o desenvolvimento humano, mas também pelo fato de parecer essencial para entender a

realidade divina. Apesar desse claro “ênfase monoteísta”, o registro bíblico parece não comprometer a ideia de Deus como um grupo. Enquanto Deus tem sido declarado como um único Deus (Dt 6:4; 1Tm 2:5), Ele também é apresentado como uma pluralidade de seres pessoais (Mt 28:19; Jo 14:16-17; 2Co 13:13; Ef 4:5). Além disso, Gênesis 1:26 nos dá o primeiro limite da natureza plural da Divindade no convite estendido ao esforço colaborativo que contribuiu para a criação da humanidade: “Façamos o homem à nossa imagem.” Essas posições sobre a Divindade, enquanto parecem ser contraditórias em alguns termos, são esclarecidas com um olhar mais amplo das Escrituras.

Os cônjuges se tornam uma só carne no casamento (Gn 2:24; Mt 19:5; Ef 5:31). Jesus orou para que seus seguidores fossem “um” (Jo 17:21). Paulo (1Co 12) apresenta a igreja e sua pluralidade de membros como um único corpo. Mateus (Mt 25) fala dos remidos como uma noiva. Assim, a noção da unidade que emerge de um grupo parece claramente bíblica. No entanto, essa unidade, proveniente de grupo, como temos compreendido na experiência do marido e da esposa e nos seguidores de Cristo, não sugere a fusão de seres ou personalidades. Nem cônjuges, nem os indivíduos cristãos são levados a uma entidade singular ao ponto de alcançarem uma unidade completa. O que a noção triúna (grupal) de Deus parece sugerir é que os três membros da Divindade se relacionam, em função de seu propósito em comum, valores e interesses. Furnish (1989) sugeriu que uma unidade mística emerge quando pessoas interagem no contexto de um grupo. Se isso for verdade sobre os seres humanos, quanto mais será real para a Divindade.

O ponto ressaltado pelas Escrituras retrata a “unicidade” como uma função do grupo, o que é uma realidade relacional. Assim, entende-se que a realidade é mais bem-conceituada, acessada e construída nos relacionamentos, especialmente nos relacionamentos em grupo. Por outro lado, essa visão não se encaixa tão bem em culturas dominadas pelas ideias individualistas ocidentais da natureza humana. Essa noção é bem apresentada no conceito de Locke de individualismo ontológico, pelo qual o indivíduo é considerado prioritário em relação ao grupo. Este, por sua vez, é visto como um resultado que emerge da junção de indivíduos, cujas existências independem do grupo (BELLAH, 1985). A obra de William Henley (1936), *Invictus*, retrata o espírito dessa noção em suas implicações extremas do indivíduo determinado que se esforça e triunfa sozinho. Henley escreve: “Não importa quão estreita é a porta/ Quantos castigos estão preditos/ Eu sou o mestre do meu destino/ Eu sou o capitão da minha alma.”

Não é meu objetivo propor que o ideal do ser humano seja destituir-se de sua individualidade para integrar o coletivo. A visão de mundo bíblica me dá ainda mais certeza disso. O que parece inevitável, no entanto, é que Deus, à imagem de quem fomos criados, é comunal e, nós, seres humanos, fomos criados para um relacionamento com Ele e com o próximo (SIRE, 1990). Na Bíblia, a questão de o grupo ser uma realidade primária é um ponto contraditório – isso será igualmente refletido na sociologia.

A relevância do contexto

A ênfase dos sociólogos na primazia do grupo logicamente gera um comprometimento com a disciplina de ressaltar a importância do contexto. Emile Durkheim, que de muitas maneiras pode ser visto como o primeiro “arquiteto” da perspectiva sociológica, argumentou a favor de atividades externas para os seres humanos. Ele afirmava que os fatos sociais – fenômenos produzidos e sustentados por um grupo – constituem a força motriz da conduta humana. No desenvolvimento de suas ideias sobre as forças que explicam o comportamento humano, Durkheim (1964) levou em consideração as teorias dominantes de psicologismo e sociobiologia de sua época. O primeiro propõe que o comportamento humano se deve a fatores psicológicos, como o desejo e outras características da mente, enquanto o último sugere que princípios biológicos como predisposição genética e níveis de hormônios são suas causas reais.

Durkheim argumentou o contrário: a forma como as pessoas se relacionam com o mundo ao redor delas (construir, sustentar ou desconstruir esse mundo) tem raízes sociais. Por exemplo, ele notou que as formas como as pessoas realizam suas atividades em seu trabalho e em seus relacionamentos pessoais foram todas pré-estabelecidas pela sua sociedade. A forma como alguém se relaciona com seu irmão, mãe ou chefe é grandemente influenciada pelas normas da sociedade na qual vive. A chave, portanto, para compreender o comportamento humano se encontra em um estudo de “fatos sociais”.³ Sociólogos que mantêm a lógica de Durkheim reconhecem que há uma realidade criada objetivamente, mas também socialmente, baseada em fatos sociais que proveem o ímpeto e a sustentação para a ação e interação humana.

Frequentemente, me impressiono com a certeza com a qual muitas pessoas falam de seu comportamento. Não muitas, ao que parece, são capazes de entender seu comportamento dentro das várias camadas circunstanciais de suas vidas. Infelizmente, com o caráter individualista, muitas pessoas analisam seu comportamento baseando-se em suas qualidades pessoais, demonstrando, assim, falta de capacidade de alcançar o geral no particular, ou seja, ver a si próprios no interior das diversas circunstâncias de suas vidas. Dessa forma, eles demonstram uma ingenuidade notória ao considerar o contexto dos componentes de seu comportamento. Contudo, esse pensamento parece claramente bíblico à luz das sugestões do salmista de que Deus leva em conta que “este homem nasceu ali” (Sl 87:6). As implicações parecem ser que Deus considera o local do nosso nascimento e nossa experiência social importantes para nossas atividades da vida e a formação de nosso caráter. Esse pensamento de Davi vem ao encontro da

³ Durkheim (1964, p. 3) define “fatos sociais” como “formas de agir, pensar e sentir externas ao indivíduo e dotadas de um poder de coerção pela razão que o controla”.

perspectiva sociológica, a qual busca o entendimento do comportamento das pessoas dentro do contexto de suas locações sociais.

Wright Mills, que se aprofundou e estendeu a ideia de Durkheim sobre fatos sociais, nos confere, no mínimo, a mais perspicaz explicação da abordagem “local”. Mills (1959) aprimorou o pensamento da “imaginação sociológica” como um requerimento crítico para que compreendêssemos que o comportamento humano é guiado pelas normas demandadas pela sociedade. Ele sugeriu que um indivíduo que possui a imaginação sociológica é capaz de ver como a história e as biografias têm impacto sobre a vida das pessoas.

Nas palavras de Mills (1959, p. 65), “a imaginação sociológica capacita seu possuidor a entender o cenário histórico de maneira mais ampla, levando em conta os significados das carreiras internas e externas da variedade de indivíduos”. Ele também alega que essa capacidade faz compreender a relação entre história e biografias na sociedade (MILLS, 1959, p. 66). Consequentemente, Mills argumenta que qualquer investigação social propriamente feita demonstrará o alcance da conduta humana como uma função da intersecção da história (as características estruturais amplas de uma sociedade) e da biografia (as circunstâncias pessoais e mais imediatas da vida dos indivíduos). São as locações “históricas” e “biográficas” que abrangem as circunstâncias multifacetadas da vida, com as quais os sociólogos (e o salmista [Sl 86:7]) buscam entender o comportamento social. É, portanto, na profundidade dessa perspectiva que podemos traçar com sucesso as forças subjacentes dos padrões de comportamentos manifestos por cristãos em todos os limites culturais.

Tomemos como exemplo um olhar comparativo entre homens adventistas nos Estados Unidos e homens adventistas do norte de Camarões. Apesar de ambos os grupos compartilharem da mesma cosmovisão, eles se diferenciam de algumas maneiras importantes. Homens adventistas camaroneses do norte falam francês, vestem túnicas de estilo mulçumano para ir aos cultos e são casados com mulheres escolhidas por seus pais. Por outro lado, homens adventistas estadunidenses falam inglês, usam terno e gravata para o culto e, em geral, escolhem suas próprias esposas. Esses dois grupos, apesar de suas crenças em comum, diferem muito na maneira de ordenar essas crenças por causa das expectativas sociais de suas respectivas sociedades.

Michael Schwalbe (2001, p. 5) argumentou que a perspectiva sociológica nos dá o poder de amar os outros significativamente, por causa da habilidade que ela nos dá de ver as pessoas nesse contexto. Ele sugeriu que os *insights* sociológicos nos investem de uma “mentalidade sociológica”, a qual nos capacita a prestar atenção nas dificuldades e questões alheias. Ele ressaltou que “se observamos como as

circunstâncias dos outros diferem das nossas, estamos mais propensos a demonstrar compaixão por eles e garantir que eles tenham o respeito que merecem como seres humanos, e não condená-los injustamente”. Em outras palavras, estar sociologicamente atento capacita o cristão à atividade da reflexão (PERKINS, 1987). Um cristão reflexivo é aquele que é capaz de enxergar além da situação social de um indivíduo; emoldurá-lo de acordo com seu contexto de vivência; e julgá-lo com um critério de compreensão sensata dos fatos. Essa habilidade de refletir é indispensável para a capacidade de guardar os Dez Mandamentos, por exemplo, quando se trata de agir para com o próximo da mesma forma como se espera ser tratado por ele (Mt 7:12). Sem dúvida, é por isso que Leming *et al.* (1989, p. 12) argumentou que “o cristão sociologicamente consciente é mais bem preparado para perceber o *shalom* e implementar o amor e a justiça no mundo”.

Os discursos proverbiais: uma visão positivista

40

Uma das críticas levantadas contra a sociologia pela sua ênfase no contexto social é que ela se torna socialmente determinante. O determinismo, por definição, elimina a expressão do livre-arbítrio do ser humano e posiciona a conduta humana em outra força, e não na sua própria liberdade. Embora essa crítica soe verdadeira em algumas extensões, a perspectiva variada da disciplina estaria comprometida se alguém aceitasse a validade dessa crítica sem examinar os fatos. A perspectiva sociológica não é uma visão de mundo singular, monolítica e invariante. De fato, três amplos paradigmas emolduram a disciplina: o funcionalismo estrutural, interacionismo simbólico e a perspectiva de conflito.

O funcionalista estrutural e o conflito de paradigmas estão alinhados próximos à visão positivista de Comte. Ambos os paradigmas revelam uma visão passiva e mecânica do homem. Eles sugerem que a ordem social resulta da reação previsível dos atores sociais às condições empíricas de seu ambiente. No caso do primeiro grupo, as pessoas são incutidas com valores e normas de sua sociedade e agem a partir de seus mandos, ou, de acordo com os teóricos conflitantes, elas são coagidas pelos poderes que os levam a agir de uma maneira que se sintam confortáveis às normas demandadas pela sociedade.

À essa luz, os seres humanos são treinados para serem complacentes ou são forçados a tal. Embora essas posições sejam coerentes com a sabedoria convencional, elas são totalmente discordantes da visão bíblica sobre o comportamento humano. A implicação é que o homem é, ao máximo, uma criatura manipulável, incapaz de originar ações fora das restrições ambientais. A imagem concebida do ser humano,

portanto, é de criaturas cujos comportamentos são determinados, ou seja, causados por fatores diferentes de sua livre escolha.

Enquanto alguém se esforçará para negar as evidências do impacto de restrições externas no comportamento humano (seja através de normas e valores internalizados ou por força mais diretamente exercida), é o grau do determinismo implícito pela sociologia positivista que coloca a disciplina como ímpar à visão de mundo cristã. Certos comportamentos tiram a responsabilidade do autor sobre algumas atitudes. A culpa por condutas erradas deve, portanto, ser colocada em outro lugar. Estender a lógica desse argumento ao fenômeno do pecado demanda que a culpabilidade pelo pecado seja atribuída a alguém ou algo que não seja o pecador. Esse raciocínio, obviamente, nega o livre-arbítrio do ser humano e sugere que Deus é culpado pelas ações pecaminosas. Portanto, ambos os paradigmas, do conflito e do funcionalismo estrutural, falham em descrever a capacidade criativa do indivíduo. Seres humanos, assim, são tidos como passivos e robotizados por terem sua liberdade comprometida.

Apesar disso (e é aqui que enfatizo o exemplo de Balaão), podemos conseguir alguns *insights* sobre a visão de mundo bíblica acerca do argumento positivista de Comte e os registros derivados da ordem social resultantes do ponto de vista do conflito e do funcionalismo estrutural. O positivismo, embora aponte para uma realidade objetiva, apesar de empírica por natureza, facilita a afirmação cristã de um Deus cuja existência e vontade continuam independentes da construção humana. Tal perspectiva traz uma aceitação ao reconhecimento dos valores morais como se fossem mais do que uma construção social. Em adição, a interpretação determinista positivista da conduta humana precisa necessariamente implicar que a conduta social tem sua energia derivada de uma fonte extra-humana. Para os funcionalistas estruturais, essa fonte provedora de energia é o conjunto das várias instituições sociais através das quais os seres humanos são cercados de valores sociais restritivos. Do ponto de vista do paradigma conflitante, essa fonte é outro poder, não a sociedade.

Semelhantemente, os cristãos têm identificado uma fonte externa para sua força e poder. De fato, Jesus nos lembra que sem Ele não podemos fazer nada (Jo 15:5). Paulo, por sua vez, capturando essa realidade em termos pessoais, nota que ele foi crucificado com Cristo, porém, ainda vive, pois Cristo vive nele (Gl 2:20). Isso, no entanto, não deve ser entendido como uma invasão unilateral e controle de Cristo sobre a vida dos cristãos. Dessa forma, a visão bíblica do homem dá muito mais espaço de ação para ele em vez de apresentá-lo como um ser sob o controle unilateral dos outros ou até mesmo de Deus. Contudo, a sociologia positivista, ao posicionar a força propulsora do comportamento fora do indivíduo,

aborda a congruência com a perspectiva bíblica que reconhece o poder de Deus como a fonte do poder do cristão (Fp 4:13).

O papel co-criador dos seres humanos

Sociólogos que defendem o paradigma interacionista simbólico, embora não ignorem o impacto do local de vivência no comportamento humano, têm atribuído uma considerável operação aos seres humanos. Diferentemente das perspectivas de conflito e da funcionalista, que enfocam a natureza contingente da ação humana, os interacionistas enfatizam, evidentemente, os aspectos interativos, processuais e emergentes.

Blumer (1969), um dos principais formuladores da perspectiva interacionista resumiu as premissas básicas como será descrito a seguir: 1) o ser humano reage a coisas com base no significado que tais coisas tem para ele; 2) essa significação é derivada das interações sociais; e 3) as significações são manejadas e modificadas através de um processo interpretativo que lida com o que é encontrado. A significação, partindo desse ponto de vista, não está colocada previamente nas coisas e decretos, mas é emergente do processo de interação. Estudiosos que estendem sua visão à implicação extrema acabam no campo do relativismo ético, colocando o meio interacional como o alfa e o ômega da realidade social. A abordagem cristã equilibrada não dá lugar a tal vulgaridade, mas busca extrair a mensagem não pretendida.

Então, mais uma vez, deixarei que Balaão fale por si mesmo e indicarei algumas formas pelas quais a sociologia se encontra com a perspectiva bíblica. Como já foi argumentado anteriormente, a respeito dos paradigmas de conflito e o funcionalista, concluo que o paradigma interacionista pode facilitar *insights* à perspectiva cristã. Há pelo menos dois exemplos que confirmam isto.

Primeiramente, o interacionismo simbólico mantém uma boa relação com a perspectiva bíblica na medida em que busca indicar que o ser humano é mais do que uma mera resposta a um determinado estímulo, uma criatura determinável. Em vez disso, considera que o homem tem a capacidade de criar significados e ressignificar. A visão do homem como gerador de significações já havia sido indicada pela ordem dada a Adão por Deus para que nomeasse a criação (Gn 2:19), e também na caracterização feita por Jesus dos discípulos como luz do mundo (Mt 5:14). De fato, participar na nomeação de algo é se engajar na atividade que é tanto criativa quanto inovadora. Tal atividade consiste em gerar categorias que são apropriadas para os aspectos materiais e não materiais do mundo. Nesse processo, não somente a flora e a fauna, mas também os humanos e as propriedades abstratas,

foram pareados com nomes e significados. Pensando em nossa realidade, é o trabalho de botânicos, biólogos, físicos, psicólogos e sociólogos executar sua própria geração, padrão de identificação e a predição das atividades. A luz refletora da imagem que Jesus designou ao ser humano é especialmente pertinente a essa conexão. Pois o próprio Jesus, a luz do mundo, é o *Logos* eterno que trouxe a salvação (ordem, restauração, reconciliação, habilitações etc.) a toda a humanidade.

A nomeação do mundo é de especial importância e ocorre em vários níveis da igreja e da sociedade como uma das formas em que a ordem é criada e o mundo passa a ter sentido. Pesquisadores cumprem esse dever quando fazem novas descobertas. Comitês são realizados quando geram novas ideias e estruturam-nas em novas políticas e procedimentos, objetivando facilitar as operações suaves da igreja e da sociedade mais ampla. De fato, não seria difícil imaginar o desenvolvimento do Reino de Deus na Terra sem o processo de nomeação e da geração de significado?

Segundo, a ênfase dos interacionistas simbólicos no processo de orientação da natureza da realidade é refletida nas crenças sobre a salvação dos cristãos adventistas. Esse grupo entende a salvação como um processo de três fases, o qual se inicia com a justificação, quando a imerecida justiça de Cristo é imputada ao pecador e ele recebe a salvação plena (NISTO CREMOS, 2012, p. 119-132). Os adventistas acreditam, no entanto, que o pecador que opta por rejeitar um relacionamento com Cristo está desistindo do dom imerecido da salvação. A salvação não resulta de algo aplicado, mas de um relacionamento interativo. Isso sugere que a aplicação do sangue de Cristo no processo salvífico transcende seu significado literal e é um símbolo do poder disponibilizado por Cristo para nós no relacionamento interativo com Ele. Essa posição evita o pensamento de que “uma vez salvo, salvo para sempre”, o que implica uma ação unilateral de Deus ao salvar o pecador, mesmo contra a vontade do pecador.

A santificação, a segunda fase do processo, define esse relacionamento como tendo a duração de toda uma vida, tempo no qual o cristão, rendido a um relacionamento interativo com Deus, se torna paulatinamente mais parecido com Ele, sendo polido como “pedras angulares, lavradas como colunas de um palácio” (Sl 144:12). A visão adventista do processo progressivo da salvação tem sua terceira fase na glorificação, que ocorre na volta de Jesus. No entanto, mesmo no contexto celestial o processo de crescimento continuará, como Ellen G. White (2007, p. 307) observou:

Ali toda faculdade se desenvolverá, e toda capacidade aumentará. Os maiores empreendimentos serão levados avante, as mais altas aspirações realizadas, as maiores ambições satisfeitas. E, todavia, surgirão novas elevações a galgar,

novas maravilhas a admirar, novas verdades a compreender, novos assuntos a apelar para as forças do corpo, espírito e alma.

Assim, parece que o crescimento, em suas variadas formas, é infinito quando visto da perspectiva teológica cristã adventista da salvação. Como já argumentamos anteriormente, essa visão processual da natureza do fenômeno é também típica da variante simbólica do interacionismo.

Considerações finais

Apesar da renomada instância antirreligiosa da sociologia, há áreas de foco comum entre a disciplina e a Bíblia/religião cristã. Neste estudo, foram identificados e discutidos quatro desses pontos comuns: 1) primeiramente, observou-se que, apesar de as duas perspectivas partirem de pontos de vistas fundamentalmente diferentes da realidade, elas se unem na sua posição comum sobre o grupo ser uma realidade fundamental; 2) em segundo lugar, a relevância do contexto para a conduta humana tem sido apresentada como um tema apoiado tanto pela sociologia quanto pela Bíblia. As outras duas áreas de senso comum entre as duas instituições foram retiradas do exemplo de Balaão. Pensamentos que comumente se posicionariam como uma ameaça à perspectiva bíblica foram coagidos a falarem por si. Portanto, 3) na terceira área em comum discutida, foi observado que tanto a Bíblia quanto a sociologia identificam uma fonte externa de poder para a moral humana. No entanto, nessa conexão notou-se que a Bíblia prega a visão de que o poder do cristão para fazer o bem vem de Cristo, mas a sociologia apresenta como fonte o poder da socialização experienciado na sociedade. Finalmente, 4) foi argumentado que o foco na ação humana pelos sociólogos que defendem a perspectiva do interacionismo simbólico é coerente com a visão bíblica do ser humano como gerador e co-criador.

Referências

BELLAH, R. H. **Habits of the heart**: individualism and commitment in American life. Berkeley: University of California, 1985.

BLUMER, H. **Symbolic interactionism**: perspective and method. Englewood. Cliffs: Prentice-Hall, 1969.

CHARON, J. M. **The meaning of sociology**. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999.

COMTE, A. **The positive philosophy**. Translated and condensed by Harriet Martineau. New York: Calvin Blanchard, 1855.

COOLEY, C. H. **Human nature and the social order**. New York: Schocken, 1964.

DAVIS, K. Extreme isolation. In: HENSLIN, J. M. (Ed.). **Down to earth sociology: introductory readings**. New York: Free Press, 2003.

DURKHEIM, E. **The rules of sociological method**. Chicago: Chicago University Press, 1964.

FURNISH, B. J. **Are groups real?** In the sociological perspective by M.R. Leming, R.G. DeVries, & B.F.J. Furnish: Academic Books, 1989.

GOLDENBERG, I.; GOLDENBERG, H. **Family therapy: an overview**. Pacific Grove: Brooks/Cole, 2003.

HENLEY, W. E. **Invictus**: in the best loved poems of the american people. New York: Garden City Books, 1936.

LEMING, M.R.; DEVRIES R. G.; FURNISH, B. F. **The sociological perspetitive**: a value committed introduction. Grand Rapids: Academie Books, 1989.

MACIONIS, J. J. **Sociology**. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999.

MILLS, C. W. **The sociological imagination**. London: Oxford University Press, 1959.

NISTO CREMOS: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

OLSON, D.H.; DEFRAIN, J. **Marriage and the Family**: diversity and strengths. Michigan: Mayfield Publishing Company, 2006.

PERKINS, R. **Looking both ways**. Grand Rapids: Baker Book House, 1987.

SCHWALBE, M. **The sociologically examined life**: pieces of the conversation. Mountain View: Mayfield Publishing Company, 2001.

SIRE, J. W. **Discipleship of the mind:** learning to love God in the ways we think. Downer's Grove: InterVarsity Press, 1990.

WHITE, E. **Educação.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

ZEITLIN, I. M. **Ideology and the development of sociological theory.** New Jersey: Prentice-Hall, 2001.







UNIDADE 2

Adventismo e cultura







O problema Cristo-cultura e o adventismo

Allan Novaes¹

Dada a sua origem multiétnica e intercultural (ver STARK, 2006; TARNAS, 2005, p. 126-139; JOHNSON, 2001), um dos principais pontos de reflexão e debate do cristianismo tem sido a formulação de princípios ou diretrizes capazes de orientar a relação do cristão com as manifestações artísticas, estéticas, sociais, econômicas e políticas da sociedade de seu tempo. O primeiro estudo de grande repercussão na comunidade acadêmica que tentou sistematizar essa questão é o clássico *Cristo e cultura*,² do teólogo norte-americano Helmut Richard Niebuhr³ (1894-1962), publicado nos Estados Unidos em 1951, e que chegou ao Brasil mais de uma década depois. Considerado um dos livros cristãos de maior impacto do século passado, *Cristo e cultura* influenciou gerações de teólogos com sua tipologia quintupla e tornou sua leitura e análise praticamente obrigatórias para todos os que estudam a relação entre cristianismo e cultura no Ocidente.⁴

Décadas depois da publicação de *Cristo e cultura*, James Gustafson, ex-aluno de Niebuhr e autor do prefácio da edição comemorativa de 50 anos do livro,

¹ Doutor em Ciências da Religião com bolsa Capes e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e em Publicidade e Propaganda no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho. Professor da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho.

² Publicado em 1967 no Brasil pela Editora Paz e Terra, com tradução de Jovelino Pereira Ramos, que foi aluno de Niebuhr na Yale Divinity School (ver Niebuhr, 1967, p. 9).

³ Não confundir H. Richard Niebuhr com seu irmão – e também teólogo – Karl Paul Niebuhr (1892-1971).

⁴ Ver Carson (2012, p. 16, 36), Shriver Jr (2009, p. 39), Scriven (1988, p. 9), Yoder (1996, p. 31), Carter (2006, p. 13), Otatti (1982, p. 95), Marty (2001, p. xiii), Hauerwas e Wells (2004, p. 33), Hauerwas e Willimon (1989, p. 40) e Gustafson (2001, p. xxi).

defendeu sua relevância na atualidade: “A literatura recente pode ser iluminada por cada um dos tipos”; “[*Cristo e cultura*] continuará a ser estudado porque sempre ajudará a entender respostas alternativas a uma questão ético-teológica fundamental” (NIEBUHR, 2001, p. xxxiii, xxxiv).

Diante desse cenário, o objetivo deste capítulo é apresentar a importância e a necessidade de se introduzir a problemática do clássico de Niebuhr no estudo da relação do adventismo com a cultura. Para isso, o artigo se dividirá em três partes: 1) um resumo da obra *Cristo e cultura*, com ênfase em sua proposta e tipologia; 2) um breve estado da arte do livro em questão, com foco no problema Cristo-cultura; e 3) um retrato da relação do adventismo com a cultura sob a perspectiva sociológica. Após esses três tópicos, nas considerações finais do artigo serão desenvolvidos alguns argumentos e hipóteses cujo propósito é servir como ponto de partida para um estudo mais abrangente a respeito da relação do adventismo com a cultura.

Cristo e cultura: um resumo

52

A ideia central de *Cristo e cultura* está diretamente relacionada à descrição que Niebuhr faz da questão Cristo-cultura, que ele chama de “problema duradouro” [*enduring problem*], no original em inglês] ou, em uma tradução livre, “problema persistente”.⁵ O “problema persistente” de Niebuhr, como ele mesmo define, é um debate milenar, multiforme, confuso e polêmico sobre as relações entre a religião cristã e a civilização ocidental no decorrer da história.

Para Niebuhr (1967, p. 25), desde a rejeição de Jesus pela cultura de seu tempo, “as situações históricas e sociais em que têm ocorrido tais rejeições de Cristo são extremamente diversas”. Todavia, o debate Cristo-cultura não é travado apenas entre cristãos e não cristãos, mas também entre os próprios crentes. Exemplo disso são as desavenças entre Paulo e cristãos judaizantes e as diferenças entre o platonismo agostiniano e o tomismo aristotélico, entre outros episódios (NIEBUHR, 1967, p. 31). A questão Cristo-cultura se manifestou em diferentes épocas na forma de dualismos “de razão e revelação, de religião e ciência, de lei natural e lei divina, de igreja e Estado, de não resistência e coerção” e tem aparecido em análises filosófico-acadêmicas como a relação entre “protestantismo e capitalismo”, “pietismo e nacionalismo”, “cristianismo e progresso” (NIEBUHR, 1967, p. 31), e assim por diante. Mesmo

⁵ “Problema duradouro” foi a escolha feita pelo tradutor na edição brasileira de *Cristo e cultura*. Neste artigo escolhi traduzir “*enduring problem*” como “problema persistente”, por entender que essa opção comunica mais adequadamente o significado originalmente proposto por Niebuhr.

questões teológicas e próprias aos adeptos do cristianismo são, em grande parte, derivadas do problema Cristo-cultura:

O cristianismo, quer definido como Igreja, credo, ética ou forma de pensamento, se locomove entre os polos de Cristo e cultura. A relação destas duas autoridades constitui o seu problema. Quando o cristianismo enfrenta a questão razão e revelação, o que realmente está em debate é a relação da revelação em Cristo com a razão que prevalece na cultura. Quando se esforça para distinguir, contrastar ou combinar a ética racional com o seu conhecimento da vontade de Deus, está lidando com a compreensão do certo e do errado desenvolvida na cultura e com a do bem e do mal como iluminados por Cristo (NIEBUHR, 1967, p. 31).

Logo, para Niebuhr o problema Cristo-cultura é, antes de tudo, uma questão de autoridade e lealdade. Sua visão da história da civilização ocidental claramente expressa um antagonismo entre dois senhores (CARSON, 2012, p. 22), e a obediência a um ou a outro é a essência do “problema persistente”. Cristãos e não cristãos, segundo Niebuhr, defendem cada um dos polos. Ao mesmo tempo, os próprios cristãos digladiam-se entre si para legitimar sua crença e práticas como sendo leais a Cristo e desqualificar as crenças e práticas de um grupo rival como leais à cultura – e vice-versa.

Dessa forma, o teólogo norte-americano admite que as repetidas lutas dos cristãos com a questão Cristo-cultura “não produziram uma resposta cristã única, exclusiva” (NIEBUHR, 1967, p. 22). No clássico, Niebuhr descreveu diferentes tipos de atitudes ou posturas com que, historicamente, os cristãos têm se relacionado com a cultura de sua época. Para ele, há cinco tipos básicos que sintetizam a polêmica e tensa interação histórica entre o cristianismo e a cultura: “Cristo contra a cultura” e “Cristo da cultura”, que são os extremos antitéticos; e “Cristo acima da cultura”, “Cristo e a cultura em paradoxo” e “Cristo transformando a cultura”, que são tipos de moderação, os quais ele denomina como “igreja do centro” (NIEBUHR, 1967, p. 143). Para cada um dos tipos, Niebuhr dedica um capítulo, nos quais apresenta pressupostos teológicos da categoria em questão, e autores bíblicos e personagens da história do cristianismo que servem como exemplos tipológicos, tais como o apóstolo Paulo, o teólogo Agostinho e o escritor Tolstói, entre outros.

“Respostas do primeiro tipo”, chamado de “Cristo contra a cultura”, “realçam a oposição entre Cristo e cultura” sejam quais forem os costumes e as realizações humanas em questão (NIEBUHR, 1967, p. 62). Aqui, os cristãos são confrontados a escolher “ou um ou outro” (NIEBUHR, 1967, p. 62). Ao descrever aqueles que se enquadram na postura “Cristo contra cultura”, Niebuhr (1967) usa os adjetivos “radical” (p. 90, entre outras menções, sendo o termo mais usado pelo autor para

identificar esse tipo), “exclusivista” (p. 94, por exemplo) e “anticultural” (p. 144, por exemplo). A primeira resposta ao problema Cristo-cultura é a que considera a auto-ridade soberana e exclusiva de Cristo sobre o crente – o que, por conseguinte, implica rejeição completa à cultura. Niebuhr (1967, p. 67) justifica a escolha de iniciar a descrição de sua tipologia com o tipo Cristo contra a cultura, entre outros motivos, porque “cronologicamente [...] é amplamente aceito que ela foi a atitude típica dos primeiros cristãos” e que essa resposta foi dada “bem cedo na história da igreja”.

As respostas do segundo tipo – “Cristo da cultura” – pertencem ao polo oposto do primeiro, e propõem um “acordo fundamental entre Cristo e cultura”. “Nelas Jesus sempre aparece como um grande herói da história da cultura humana”, como o ápice das aspirações culturais, e é “parte da cultura, no sentido de que ele mesmo é parte da herança social que deve ser transmitida e conservada” (NIEBUHR, 1967, p. 63). Niebuhr (1967) descreve a postura “Cristo da cultura” identificando seus representantes pelos adjetivos “culturais” (p. 133, entre outras menções, sendo o termo mais usado pelo autor ao descrever esse tipo), “da cultura” (p. 125 apenas) e “acomodadores” (p. 144 apenas), descartando o uso do problemático termo “liberal”, por julgá-lo inadequado (p. 111).

54

Partidários da postura Cristo-da-cultura, segundo Niebuhr, são os crentes que enxergam Cristo como o Messias de sua sociedade, cumpridor de suas esperanças e expectativas culturais e sociais. Cristo é costumeiramente tratado pelos adeptos dessa postura como grande educador ou pensador. E essa comparação tem que ver com o fato de que os cristãos culturais se interessam por este mundo [*“this worldly”*] tanto quanto pelo que transcende este mundo [*“other-worldliness”*] e, por consequência, entendem que a obra de Cristo é preparar as pessoas para o porvir “em sua presente existência social” (NIEBUHR, 1967, p. 110). Eles frequentemente estão em oposição aos cristãos anticulturais porque “não sentem nenhuma tensão entre Igreja e mundo, entre as leis sociais e o Evangelho, entre as operações da divina graça e o esforço humano, entre a ética da salvação e as éticas de preservação ou progresso” (NIEBUHR, 1967, p. 109-110). Niebuhr (1967, p. 111) afirma que essa postura é dominante entre alguns protestantes, mas critica o uso dos termos “liberais” e “liberalismo”, preferindo “protestantismo cultural” [*“Culture-Protestantism”*], que ele atribui a Karl Barth.

Os outros três tipos de resposta localizam-se entre os dois polos já mencionados, apresentando também um acordo entre Cristo e cultura, mas procuram “manter as grandes diferenças entre os dois princípios e sustentá-los juntos em certa unidade” (NIEBUHR, 1967, p. 64).

No terceiro tipo, “Cristo acima da cultura”, os adeptos são identificados por Niebuhr como “sinteticista[s]” (p. 147, entre outras menções, sendo o único termo

usado pelo autor para qualificar essa postura). Essa atitude segue a lógica do “tanto-um-quanto-outro”: a cultura é divina e humana, santa e pecadora, cujo domínio é da razão e também da revelação. No entanto, “assim como sua compreensão do significado de Cristo o separa do crente cultural, assim também a sua apreciação da cultura o afasta do radical” (NIEBUHR, 1967, p. 148). Diante disso, e por considerar a natureza e a cultura como objetos da soberania divina, o tipo Cristo-acima-da-cultura não foge às responsabilidades humanas e sociais. Niebuhr (1967, p. 150) considera que o cristão sinteticista sabe que foi criado como um ente social e, portanto, que existem “leis além das leis de Jesus” e que elas também devem ser observadas porque também provêm de Deus. Logo, o tipo Cristo-acima-da-cultura não pode dizer: “ou Cristo ou cultura”, porque considera que Deus está presente em ambos os elementos. Tomás de Aquino e sua síntese entre a filosofia grega clássica e a teologia cristã é, para Niebuhr, o exemplo ideal do tipo “Cristo acima da cultura”.

“Cristo e a cultura em paradoxo”, o quarto tipo, reconhece a autoridade tanto de Cristo quanto da cultura, mas também admite que vive sob a tensão que acompanha essa dupla obediência. Niebuhr (1967) descreve a postura “Cristo e a cultura em paradoxo” identificando seus representantes pelo adjetivo “dualistas” (p. 179, entre outras menções, sendo o único termo usado pelo autor para descrever essa categoria). “Eles se recusam a acomodar os preceitos de Cristo aos da sociedade secular como o fazem, de acordo com o seu raciocínio, os homens do segundo e terceiro grupo”, descreve Niebuhr (1967, p. 64-65), afirmando que os que assumem essa postura “são como os crentes do tipo ‘Cristo-contra-cultura’, mas diferem deles pela convicção de que a obediência a Deus requer obediência às instituições da sociedade”. Assim, o ser humano é sujeito a duas autoridades e moralidades, e é na tensão entre os polos Cristo-cultura que a vida deve ser vivida. Aqui o reformador Lutero e o apóstolo Paulo são os exemplos históricos que Niebuhr destaca.

Para explicar o tipo Cristo-e-cultura-em-paradoxo, Niebuhr (1967, p. 179) primeiramente afirma que o termo “dualista”, usado para descrever os cristãos da categoria em questão, foi cunhado assim “por falta de um nome melhor” e não é “dualístico no sentido de dividir o mundo, à moda maniqueísta, em reino de luz e reino das trevas, em reino de Deus e reino de Satã”. Segundo Niebuhr, para entender o cristão dualista, é preciso diferenciá-lo do cristão radical, que traça uma linha divisória entre os conversos e os pagãos, e também do cristão cultural, que vê Cristo ao lado das forças da cultura. O dualista vive em conflito, como os radicais e culturais, mas sua luta não é entre cristãos e pagãos, mas entre Deus e o ser humano. E essa visão do conflito divino-humano solidifica a distinção entre o sinteticista e o dualista acerca da natureza e alcance do pecado. Tomás de Aquino e outros sinteticistas, segundo Niebuhr, creem que a razão humana pós-pecado está um tanto quanto obscurecida, mas nunca desorientada, e consideram que as instituições e doutrinas da igreja estão

além da corrupção pecaminosa, ainda que existam males menores aqui e ali. Já o dualista “discerne corrupção e degradação em toda a obra do homem” e considera que, diante da santidade de Deus, “não há distinção entre a sabedoria do filósofo e a estultícia do tolo” (NIEBUHR, 1967, p. 182-183). Contudo, Niebuhr (1967, p. 183) faz uma ressalva: “O dualista não diz que não há diferença alguma entre estas coisas, mas diz que diante da santidade de Deus não há diferenças significativas.”

O quinto e último tipo, chamado de “Cristo, o transformador da cultura”, resolve a tensão Cristo-cultura assumindo, como o primeiro e o quarto tipo, que a natureza humana é corrompida e decaída, e que esta perversão “não apenas aparece na cultura, mas é transmitida por ela”. Também estabelece Cristo como o “convertedor do homem na sua cultura e sociedade, e não à parte destas”, pois não existe “natureza sem cultura” e nenhum “ponto de conversão dos homens” fora da sociedade (NIEBUHR, 1967, p. 65). Niebuhr (1967) descreve a postura “Cristo, o transformador da cultura” identificando seus representantes pelo adjetivo “conversionistas” (p. 224, entre outras menções, sendo o único termo usado pelo autor).

Em termos de cristologia, os conversionistas são como os sinteticistas e dualistas: Cristo não se preocupa tanto com aspectos superficiais e externos, mas “põe à prova o coração do homem e julga sua vida subconsciente”, pois trata o que é mais profundo e essencial na humanidade (NIEBUHR, 1967, p. 224). Com respeito a sua compreensão de pecado, os conversionistas são mais parecidos com os dualistas do que com os sinteticistas. Os cristãos da postura Cristo-transformador-da-cultura também acreditam que o mal está enraizado na natureza humana, corrompendo toda obra e realização – “daí discernirem também o quanto a obra cultural [...] jaz sob o juízo de Deus”; todavia eles veem que “tal cultura jaz sob o governo soberano de Deus e que o cristão deve desenvolver a obra cultural em obediência ao Senhor” (NIEBUHR, 1967, p. 224).

Ao final de descrição dos cinco tipos, Niebuhr (1967, p. 66) se preocupa em ressaltar a natureza tipológica de sua proposta, estabelecendo os limites e as vantagens de sua estrutura em categorias.

Um tipo é sempre algo de construído [...]. Quando nos voltamos de esquemas hipotéticos para a rica complexidade de eventos individuais, fica evidente que nenhuma pessoa ou grupo se conforma completamente a um tipo. [...] Contudo, o método de tipologia, embora historicamente inadequado, tem a vantagem de chamar a atenção para a continuidade e significação dos grandes motivos que aparecem e reaparecem no longo embate dos cristãos com o seu problema duradouro. Por conseguinte, ele poderá também ajudar-nos a conseguir orientação, na medida em que, em nosso tempo, procuramos responder à questão Cristo e cultura.

Cristo e cultura, de H. Richard Niebuhr: elementos do estado da arte

Embora a quantidade de publicações e pesquisas que repercutem explicita ou implicitamente a tipologia niebuhriana seja grande, foram três pesquisadores norte-americanos que polarizaram o debate mais recente sobre *Cristo e cultura*, ditando até hoje a tônica de pesquisas a respeito do clássico niebuhriano: o teólogo e eticista John Howard Yoder, falecido em 1997, o historiador George Marsden, e James Gustafson, teólogo, eticista e ex-aluno de Niebuhr. Os três autores publicaram suas avaliações sobre a tipologia niebuhriana em ocasiões comemorativas – com a diferença de seis anos entre a primeira publicação e a última.

Yoder foi o primeiro deles, com o lançamento do livro *Authentic transformation: a new vision of Christ and culture* em 1996, como coorganizador da obra e autor do capítulo “How H. Richard Niebuhr reasoned: a critique of *Christ and culture*”. Na época, o livro de Yoder trazia consigo, pela primeira vez e com a autorização do filho de Niebuhr, um esboço original do livro *Cristo e cultura*, escrito nove anos antes da publicação do clássico e conhecido pela comunidade acadêmica da época somente através de meios não oficiais (GATHJE, 2002). Aproveitando a ocasião, Yoder (1996) revisitou o clássico, levantando rigorosas críticas à tipologia e teologia niebuhrianas. Em 1999, três anos depois do livro de Yoder, em comemoração ao aniversário de 50 anos das palestras dadas por Niebuhr no Austin Presbyterian Theological Seminary e que deram origem a *Cristo e cultura*, Marsden publicou o artigo “Christianity and cultures: transforming Niebuhr’s categories”, no periódico do mesmo seminário. A partir de Yoder (1996), Marsden (1999) assumiu um tom mais moderado e propôs alternativas às categorias niebuhrianas. Dois anos depois, por ocasião do lançamento de uma edição de *Cristo e cultura* alusiva aos 50 anos da primeira publicação do clássico, Gustafson (2001) escreveu o prefácio da obra, respondendo, principalmente, às argumentações e críticas de Yoder e Marsden.

O fértil período de 1996-2001, cercado de homenagens ao legado de Niebuhr, trouxe consigo a possibilidade de, a partir da polarização entre Yoder, Marsden e Gustafson, estabelecer uma espécie de tipologia das recentes reações acadêmicas a *Cristo e cultura* em três escolas ou posições,⁶ com seus respectivos expoentes e principais representantes (GLANZER, 2003, p. 1). As categorias ou escolas são:

⁶ A ideia da tipologia das críticas a Niebuhr é de Glanzer (2003, p. 1), mas, a partir dela, elegi um expoente para cada uma das categorias, que são Yoder (1996), Marsden (1999) e Gustafson (2001). Apesar de muitos autores, como Hauerwas e Millimon (1989), por exemplo, terem escrito sobre Cristo e cultura

- a) *Rejeição*: comentaristas, cujo maior expoente é Yoder (1996), que rejeitam a tipologia de Niebuhr e seus pressupostos, geralmente negando sua utilidade e aplicabilidade (SCRIVEN, 1988; HAUERWAS e WILLIMON, 1989; STASSEN, 1996a; CARSON, 2012).
- b) *Aceitação*: comentaristas, cujo maior expoente é Gustafson (2001), que defendem a utilidade e aplicabilidade das categorias de Niebuhr, geralmente propondo modificações pequenas e modestas (OTTATI, 1982; SCHWANDT, 1990; MARTY, 2001; YEAGER, 2003; STACKHOUSE JR., 2002).
- c) *Transformação*: comentaristas, cujo maior expoente é Marsden (1999), que propõem alterar e transformar a tipologia de Niebuhr, geralmente propondo suas próprias categorias (FRIESEN, 2000, 2003; WITTMER, 2000; GLANZER, 2003; TRIMIEW, 2003; ALBEE, 2005; GUENTHER, 2005; CARTER, 2006; HYND, 2008; BURGUESS, 2011; SPICKARD, 2012; GATHJE, 2013).

Por sua vez, seja qual for a corrente de reações e comentários a Niebuhr, os argumentos, críticas e análises do livro sempre giram em torno de três grandes focos:⁷ 1) comentários a respeito do uso de definições e terminologias por Niebuhr; 2) comentários a respeito do propósito e argumento de Niebuhr em *Cristo e cultura*; e 3) comentários a respeito da legitimidade e precisão da tipologia criada por Niebuhr. O primeiro grupo de críticas a *Cristo e cultura* tem que ver, segundo autores como Yoder (1996, p. 54-55), Carter (2006, p. 39), Carson (2012, p. 22) e Gathje (2013), com a imprecisão de Niebuhr ao definir “Cristo” e “cultura”. Qual Cristo é apresentado por Niebuhr? O do Novo Testamento? O Jesus histórico? O Cristo dos liberais ou dos conservadores, dos protestantes ou dos católicos? Além desses questionamentos, Niebuhr também é criticado por fugir ao debate do termo “cultura”, e por adotar uma definição ampla e inclusiva demais (CARSON, 2012, p. 22).

antes de Yoder e dos demais expoentes tipológicos escolhidos por mim, ainda assim permaneci decidido a manter Yoder, Marsden e Gustafson como “líderes” das categorias 1) por conta da influência e repercussão de suas ideias nos comentários posteriores sobre a obra niebuhriana (ver, por exemplo, FRIESEN, 2000; CARTER, 2006; GUENTHER, 2005; YEAGER, 2003; HYND, 2008; GATHJE, 2013); 2) por conta da importância dada a eles por outros comentaristas de Niebuhr (ver, por exemplo, a referência feita por Shriver Jr., 2009, p. 77-78, ao comentar as principais obras da bibliografia niebuhriana, e a já mencionada categorização de Glanzer, 2003, p. 1); e 3) pelo fato de que, em boa parte do prefácio da edição comemorativa dos 50 anos de *Cristo e cultura*, Gustafson se dirige a Marsden e a Yoder, evidenciando a relevância e impacto das publicações dos referidos pesquisadores.

⁷ Categorização adaptada da estrutura e sequência propostas por Friesen (2003, p. 145): “Uma avaliação crítica da tipologia de H. Richard Niebuhr, em seu clássico *Cristo e cultura*, requer que consideremos três questões aparentadas: a conceitualização do problema de Cristo e cultura, o sistema de classificação que Niebuhr desenvolve, e o próprio argumento normativo de Niebuhr implícito em *Cristo e cultura*.” Além dele, Spickard (2012, p. 23) chega a conclusões semelhantes.

Acerca do segundo grupo de críticas ao clássico, Stassen (1996a) e Yoder (1996) concordam que Niebuhr “escreveu um argumento para o transformacionismo”, isto é, em favor da quinta categoria do problema Cristo-cultura, uma vez que “ele avalia os tipos que descreve, e somente o tipo transformacionista passa em seu critério” (STASSEN, 1996b, p. 191). Além disso, Stassen (1996a, p. 137, 141) acrescenta que a razão pela qual a tipologia de Niebuhr advoga e promove a postura transformacionista é a crença na soberania de Cristo, fazendo com que ele “avalie os cinco tipos de acordo com quão bem eles expressam as três dimensões⁸ da soberania de Deus” (1996a, p. 138). O resultado, segundo Yoder (1996, p. 89), Stassen (1996b, p. 191) e Carter (2006, p. 52), entre outros, é que Niebuhr não faz nenhuma crítica ao tipo transformacionista, ao contrário dos capítulos referentes às outras posturas. Por outro lado, Gustafson (2001, p. xxviii) assevera que, conquanto reconheça a preferência de Niebuhr pelo tipo transformacionista ao retratá-lo de forma menos crítica no livro, não se pode negar o fato de que ele “descreve cada um dos tipos com empatia, mostrando por que poderiam ser apoiados por considerações bíblicas”.

Contudo, é no terceiro grupo de críticas a *Cristo e cultura* que se encontram os questionamentos mais severos. Yoder (1996, p. 45) praticamente desqualifica a eficácia da tipologia proposta por Niebuhr. Segundo Yoder, uma boa tipologia precisa ser oferecida como ajuda para estabelecer uma classificação de fenômenos, que irá iluminar sua natureza ou a lógica de seu funcionamento na cultura. Já uma tipologia deficiente é aquela que “iria confundir em vez de clarificar” (YODER, 1996, p. 47), e *Cristo e cultura*, com exceção dos dois tipos extremos – Cristo-contra-a-cultura e Cristo-da-cultura – não cumpre seu papel devidamente, segundo Yoder. Para ele, “*Cristo e cultura* levou seus leitores a considerar demais a rigidez normativa do modelo tipológico quintuplo” (YODER, 1996, p. 47).

Direta ou indiretamente, todos os problemas levantados pela crítica ao livro parecem derivar de uma compreensão equivocada do que é tipologia e o seu uso nas pesquisas de ciências humanas e sociais, como pontuado por Yeager (2003), Gustafson (2001) e Stackhouse Jr. (2002). A tipologia de Niebuhr está calcada no método do tipo ideal, de matriz weberiana e troeltschiana,⁹ e deve ser compreendida e aplicada sob essa perspectiva. Levando em consideração que Niebuhr elabora seu relato a partir do tipo ideal de matriz weberiana-troeltschiana,¹⁰ fica mais fácil compreender como a

⁸ Segundo Stassen (1996a, p. 131), as três dimensões da soberania de Deus para Niebuhr são: 1) “a realidade do domínio de Deus sobre tudo e todos, incluindo o amargo e o trágico”; 2) “a independência do Deus vivo dos valores subjetivos e instituições humanas, aos quais Deus julga”; e 3) “a manifestação redentora de Deus em Cristo, em nossa realidade”.

⁹ Ver Gustafson (2001), Yeager (2003) e Stackhouse Jr. (2002). Além desses autores, o próprio Niebuhr (1967, p. 12) assume a influência do tipo ideal de matriz weberiana-troeltschiana para a construção de sua tipologia quintupla, na seção de agradecimentos de *Cristo e cultura*.

¹⁰ Dentre os autores que fizeram parte do desenvolvimento do pensamento teológico de Niebuhr, talvez o mais

crítica do primeiro grupo de comentaristas de *Cristo e cultura* possivelmente ignora ou desconhece a natureza e o *modus operandi* do método do construto ideal. Marsden (1999) e Gustafson (2001) explicam que o uso dos termos “Cristo” e “cultura”, embora imprecisos, não comprometem a tipologia – e também esclarecem que não poderiam ser trocados por outros conceitos à época sem lidar com problemas parecidos de inadequação. Além disso, a lógica binária dos termos “Cristo” e “cultura” não implica necessariamente dicotomia, uma vez que a ênfase da tipologia niebuhriana não está em aproximação/afastamento do polo “Cristo” ou do polo “cultura”, mas sim dos vários tipos de relação¹¹ existentes entre o cristão e o problema Cristo-cultura, sejam eles de tensão, síntese, rejeição, assimilação ou transformação (SPICKARD, 2012, p. 32).

Em resposta ao segundo grupo de críticos, Gustafson (2001, p. xxviii) comenta que, apesar de Niebuhr demonstrar certa predileção pelo tipo conversionista, ele “não viola a disciplina do método do tipo ideal”. Niebuhr “descreve cada um dos tipos com empatia, mostrando onde cada um poderia fundamentar-se em considerações bíblicas”, e “mesmo a preferência pelo tema conversionista não corrompe a justiça desinteressada com que os outros tipos são desenvolvidos” (GUSTAFSON, 2001, p. xxviii).

60

Muitos leitores pensam que porque Tomás de Aquino é apresentado na seção “Cristo acima da cultura”, significa que toda a ética de Aquino está esgotada nesse tipo. Discutir a teologia e a ética de Tomás de Aquino no tipo “Cristo acima da cultura”, entretanto, não implica que não existam elementos do tema transformacionismo em seu trabalho¹² (GUSTAFSON, 2001, p. xxix).

Dessa forma, a crítica de que a tipologia de Niebuhr não se sustenta metodologicamente parece apresentar um desconhecimento do contexto e propósito de uma tipologia como construção ideal. Para Gustafson (2001) e Yeager (2003), Cristo e cultura não é uma taxonomia. O livro propõe uma construção tipológica heurística e, portanto, descritiva, não podendo ser usada como dispositivo normativo. Os críticos de Niebuhr, de acordo com Gustafson (2001) e Yeager (2003), demonstraram desconhecimento do método ao avaliá-lo, sem levar

influente deles tenha sido Ernst Troeltsch com seu olhar sociológico à religião e sua tipologia popularizada por Max Weber (FREL, 1965, p. 11, 64; JOHNSON, 2001, p. xiv; POPE, 1965, p. 6; FOWLER, 1974, p. 22-24).

¹¹ Ward (2005, p. 21) descreve de forma interessante essa relação entre *Cristo e cultura* no trabalho de Niebuhr: “Duas posições são esboçadas, A e B, e então a questão se levanta como as diversas relações entre elas: A~B é incomensurável [Cristo contra a cultura]; A=B [Cristo da cultura]; A/B [Cristo acima da cultura]; A e B estão em tensão dialética [Cristo e a cultura em paradoxo]; A+B=C [Cristo, transformador da cultura].”

¹² Seguindo essa lógica de Gustafson, fica mais fácil compreender porque em “Types of Christian ethics”, o primeiro esboço manuscrito de Cristo e cultura, Paulo é enquadrado dentro do tipo transformacionista enquanto no livro ele seria descrito como representante do tipo dualista (NIEBUHR, 2001, p. 29).

devidamente em conta o propósito e a natureza de um tipo ideal como proposto por Ernst Troeltsch e Max Weber, dois pensadores por trás da categorização niebuhriana.

Em meio às discussões sobre o propósito do livro e a validade e eficácia de sua tipologia, críticos e comentaristas de *Cristo e cultura* concordam que a obra permanece como referência nos estudos de teologia, cultura e ética (STASSEN, 1996b, p. 191; SHRIVER JR, 2009, p. 40; CROCCO, 1999, p. 17; STACKHOUSE JR., 2002; GLANZER, 2003, p. 14 e outros). A tipologia de Niebuhr, com todos os limites epistemológicos e metodológicos que possa apresentar, ainda é um ponto de partida promissor para que as denominações cristãs possam ser mais bem compreendidas em contraste umas com as outras e em interação com a sociedade. E isso acontece simplesmente porque o “problema persistente” de Niebuhr ainda é, implícita ou explicitamente, um dos objetos mais investigados nos estudos da religião cristã, seja por insiders ou outsiders.

Em consonância a essa lógica, vários estudos valeram-se da proposta de Niebuhr, quer adaptando-a, quer rejeitando-a, para compreender a relação de diferentes denominações cristãs com a cultura. Anabatistas, católicos, menonitas e batistas são alguns dos grupos cristãos que foram objeto de pesquisas de envergadura e de estudos sistemáticos a partir da tipologia de Niebuhr.¹³ Dessa feita, o adventismo, nascido nos Estados Unidos na primeira metade do século 19, é mais um dentre os grupos religiosos supracitados a se deparar com “o problema persistente”, que é, como Niebuhr (1967, p. 22) denomina, a tensão milenar entre cristãos e a cultura de seu tempo. E, obviamente, é mais um movimento que poderia se beneficiar de estudos teológicos, históricos e sociológicos à luz da tipologia niebuhriana.

61

Adventismo e cultura: um panorama

Por conta de sua origem de natureza sectária e ênfase apocalíptica,¹⁴ o adventismo apresentou desde cedo uma preocupação com a influência “mundana”, ou seja, com os desafios que a sociedade e a cultura ofereciam ao seguidor de Cristo, e que

¹³ Apenas para citar alguns: Carter (2006) é um dos teólogos que se apoia na tipologia niebuhriana para estabelecer novas categorias para uma sociedade pós-cristã; Yoder (1996) questionou a forma como os menonitas foram retratados nas categorias niebuhrianas; Scriven (1988) relacionou a problemática Cristo-cultura com o anabatismo; Dulles (1987), sob a influência dos tipos de Niebuhr, criou categorias ou modelos eclesiológicos no catolicismo; e Fujiwara (1999) dialoga com a tipologia niebuhriana em sua tese sobre os conflitos do cristianismo com a cultura nipônica, enfatizando católicos e batistas.

¹⁴ Ver Knight (2005, 1997; 1999; 1996), Bull e Lockhart (2007), Dick (1998), Anderson (1998), Schuneman (2005; 2009; 2003; 2005) e Vance (1994).

se materializou na forma de combate aos perigos das metrópoles e da vida urbana. Liderados pelo carisma de Ellen Gould White¹⁵ (1827-1915), uma das fundadoras do movimento, o adventismo estabeleceu, em seu primeiro cinquentenário, diretrizes para a relação da membresia com a cultura, tais como: postura antitabagista, combate ao álcool, promoção do vegetarianismo, estímulo à vida campestre e impedimento da ida ao teatro e outros locais de entretenimento (SCHWANTES, 1987; MCARTHUR, 1987; KNIGHT, 1998; FUCKNER, 2012). Essas práticas de restrição à cultura do adventismo norte-americano, com pouquíssimas adaptações, também foram assimiladas pelos adeptos de outros países,¹⁶ incluindo o Brasil (OLIVEIRA FILHO, 2004; SCHUNEMANN, 2005; GREENLEAF, 2011; FUCKNER, 2012,).

Cerca de 150 anos após ser oficialmente organizada e com quase 20 milhões de adeptos no mundo, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, por meio de seu corpo de teólogos, escritores e pensadores, atravessa uma fase desafiadora na qual se debate de que forma a denominação deve se envolver com a cultura de seu tempo.¹⁷ Estudos recentes e que levam em consideração temas como secularização, pós-modernidade, nova configuração demográfica e vida nos grandes centros implicam, direta ou indiretamente, revisão de várias das normas restritivas eclesiásticas estabelecidas por ocasião dos textos fundadores do adventismo e também rediscussão a respeito da identidade denominacional originalmente sectária¹⁸ (VANCE, 1994; BAUER, GONÇALVES, 2013). Em face desse contexto, a tipologia niebuhriana pode mostrar-se útil na tarefa de elucidar e sistematizar as questões emergentes do adventismo da perspectiva da sociologia e da história.

Para identificar as motivações e raízes sociológicas e históricas da atual agenda adventista,¹⁹ é preciso, primeiramente, traçar o desenvolvimento histórico da compreensão do movimento sobre sua relação com a cultura. Estudiosos da denominação, utilizando-se de linguagens e métodos os mais diversos, reconhecem o “problema persistente” de

¹⁵ Esse é seu nome de casada, e com o qual ficou conhecida. Ainda solteira, seu nome era Ellen Gould Harmon.

¹⁶ Um exemplo da mudança de paradigma que a conversão ao adventismo provoca no adepto e suas implicações na relação com a cultura encontram-se no sólido trabalho da antropóloga Eva Keller (2005) sobre o adventismo em Madagascar.

¹⁷ Ver Allen (1995); Knight (1995 e 2011); Land (1987); Timm (2002; 2011; 2004); Brasil (2011); Klingbeil (2005); Gane, Miller e Swanson (2012); Bauer e Gonçalves (2013); entre outros.

¹⁸ A palavra “sectária”, como se encontra neste texto, se vale da conotação sociológica do termo como compreendida por Ernst Troeltsch e Max Weber – e não do sentido atribuído popularmente pelo senso comum.

¹⁹ Em nível mundial pode-se listar aqui, entre outras, as discussões sobre a) gênero no adventismo, incluindo aí o tema da ordenação de mulheres/pastoras; b) sexualidade no adventismo, incluindo aí o debate a respeito da homossexualidade e sua relação com a eclesiologia; e c) a discussão sobre a teologia adventista do remanescente. Em nível brasileiro pode-se listar, entre outras, as discussões sobre a) o envolvimento de adeptos e líderes em manifestações de rua e protestos populares; b) a legitimidade de modelos eclesiásticos alternativos, como *home churches* e igrejas direcionadas a públicos específicos no contexto urbano e cosmopolita; e c) o envolvimento do adepto com manifestações e eventos artísticos e culturais, como o teatro e o cinema.

Niebuhr como alvo de preocupação eclesiástica e, ao mesmo tempo, objeto de estudo e análise, o que ocorre a partir da segunda metade do século 20. Autores adventistas como Allen (1995), Knight (1995), Land (1987), Timm (2002; 2011; 2000) e Canale (2010; 2011), apenas para citar alguns, enxergaram as décadas de 1980, 1990 e/ou 2000 como períodos nos quais a maneira como o adventismo contemporâneo se relacionava com a cultura era motivo de uma iminente crise de identidade. O referido século mostrou um adventismo, em termos demográficos e institucionais, bastante diferente do movimento de perfil rural e sem organização eclesiástica dos primeiros anos. Land (1987, p. 173) identificou que o problema era a “cultura jovem”; Allen (1995, p. 10), por sua vez, culpou a adoção de “costumes mundanos” nas práticas religiosas; Knight (1995; 2009) e Timm (2011, p. 26-27) apontaram a “secularização” como responsável; e Canale (2010; 2011) atribui parte do problema à “protestantização” da mentalidade adventista. Mas, na verdade, todas as descrições mencionadas poderiam ser facilmente retratadas como facetas do “problema persistente” que Niebuhr apresentou em *Cristo e cultura*. Land (1998, p. 171) resumiu a preocupação de muitos autores da denominação ao afirmar que, a partir da década de 1980, o adventismo se deparou com o dilema de “preservar e reforçar sua tradição sectária ou mover-se na direção da acomodação às outras denominações e à sociedade como um todo”.

Várias são as razões para essa guinada nos anos 80 e 90. Com as maiores taxas de crescimento da história da denominação, pela primeira vez o adventismo tinha, ao mesmo tempo, mais adeptos no chamado Terceiro Mundo do que nos Estados Unidos da América, país onde a denominação nasceu,²⁰ e mais adeptos considerados jovens do que pertencentes a outras faixas etárias (LAND, 1998, p. 171-172). Além disso, a membresia adventista acompanhava as mudanças demográficas globais, e crescia o número de adventistas que moravam em metrópoles e grandes centros. Essa realidade atingiu o Brasil somente mais tarde. No entanto, os resultados do Censo 2010²¹ apontam a consolidação da classe C e, com ela, um Brasil (e, por tabela, pode-se dizer também um adventismo) definitivamente urbano, de maior escolaridade e instrução e mais poder socioeconômico. Diante desse cenário, pensadores da denominação parecem dividir-se entre os que dirigem esforços para compreender e/ou combater a “perda” de identidade adventista diante de uma nova configuração demográfica e geracional, e os que propõem reformular e reconfigurar aspectos do adventismo à luz da pós-modernidade e de uma sociedade cosmopolita e pós-cristã.²²

²⁰ Land (1998, p. 171) afirma que “ao começar os anos 1980, 76 por cento dos 3,5 milhões de adventistas viviam no Terceiro Mundo, ao passo que a América do Norte tinha apenas dezesseis por cento, Europa seis por cento, e Austrália/Nova Zelândia um por cento”.

²¹ Ver Atlas do Censo Demográfico 2010.

²² Soma-se a isso o fato de que a organização eclesiástica adventista posiciona-se nesse debate ora estabelecendo diretrizes afirmativas ou restritivas sobre a relação do adventismo com a cultura, ora apoiando estratégias evangelísticas em grande parte pautados por fatores culturais e socioeconômicos. Dois exemplos do pri-

No entanto, mesmo com a incômoda presença do “problema persistente” de Niebuhr, e diante do fato de que a aplicabilidade e relevância da sua tipologia estendeu-se a diversas denominações e grupos religiosos, o adventismo, especialmente o brasileiro, ainda não possui um estudo sólido e embasado sobre sua relação com a cultura tomando como ponto de partida as categorias de *Cristo e cultura*. Embora existam publicações sobre o adventismo nas quais aparecem referências a *Cristo e cultura*, tais estudos são a) publicações populares, sem caráter acadêmico; b) estudos acadêmicos nos quais *Cristo e cultura* é apenas mencionado ou citado periféricamente, sem inserção relevante na problemática e metodologia da pesquisa e, por isso, não sistematizam o adventismo à luz das categorias niebuhriana; ou c) estudos acadêmicos que inserem a tipologia niebuhriana na problemática e metodologia da pesquisa, mas não sistematizam o adventismo à luz das categorias niebuhrianas e, se o fazem, não o efetuem no contexto da denominação no Brasil.

As publicações de Rasi (1995) e Kim (2001) encaixam-se, respectivamente, nas descrições “a” e “b” supracitadas, enquanto a tese de Patrick (1992) retrata a descrição “c” e, mesmo tratando do contexto adventista australiano, permanece como a grande referência de interface entre estudos do adventismo e a tipologia de Niebuhr. Digno de menção são os textos de Canale (2004) e Rob Erwin, sendo o último, escrito em 2011, publicado pela revista adventista popular e não oficial *Adventist Today*. Nos dois trabalhos o adventismo nos Estados Unidos é dividido em tipos/categorias, a saber, “adventismo progressista”, “adventismo evangélico”, “adventismo conservador”, “adventismo histórico”.²³

Considerações finais

Com a escassez, no âmbito mundial, e a inexistência, no âmbito brasileiro, de estudos acadêmicos a respeito do adventismo sob a perspectiva das categorias de *Cristo e cultura*;

meio tipo de posicionamento encontram-se em comunicados oficiais feitos pela administração da Igreja Adventista do Sétimo Dia no portal oficial da denominação para a América do Sul: um deles, em artigo intitulado “A Igreja e as manifestações populares”, recomendando o não envolvimento de membros e pastores nas passeatas e protestos de junho e julho de 2013 (ver <http://bit.ly/1Gdjd88>); e o outro, intitulado “Documento: Estilo de vida e conduta cristã”, votado no final de 2012 por uma comissão de líderes adventistas de oito países sul-americanos, tratando, entre outras coisas, da proibição do uso de joias e a não recomendação de frequentar cinemas, teatros, estádios e shows (ver <http://bit.ly/1BQ9iUS>). Exemplos do segundo tipo de posicionamento são: a criação de igrejas diferenciadas em diversas metrópoles do território da Divisão Sul-Americana, como os Espaços Novo Tempo e outras, influenciadas pelo trabalho pioneiro da Nova Semente; e o envio de casais missionários para trabalho para países com pouca ou nenhuma presença adventista.

²³ Outro artigo da revista *Adventist Today*, intitulado “A gathering of Adventisms”, na edição especial de janeiro e fevereiro de 1993, citado por Timm (2002, p. 297), traz tipos de adventismo na América do Norte praticamente idênticos aos de Erwin: “1) *adventismo mainstream*, 2) adventismo evangélico, 3) adventismo progressista e 4) adventismo histórico”.

com a emergência de uma agenda adventista multiétnica e multicultural, cada vez mais ligada às questões socioculturais de seu tempo; com as novas configurações demográficas e sociais do adventismo, especificamente do brasileiro, e a ascensão de novas demandas por parte de uma membresia com mais escolaridade e poder aquisitivo é imprescindível perseguir à seguinte questão: tomando-se como ponto de partida a tipologia de Niebuhr, como e com quais motivações teológicas e sociológicas o adventismo brasileiro tem lidado com o problema Cristo-cultura no decorrer de sua história até a atualidade?

A partir dessa questão de pesquisa, desdobram-se algumas indagações secundárias, às quais estudos futuros também deverão responder, caso queiram estabelecer resoluções razoáveis para o problema Cristo-cultura no adventismo brasileiro: qual(is) dos tipos niebuhrianos melhor descreve o pensamento adventista a respeito da relação do adepto e da denominação com a cultura nos textos fundadores de Ellen G. White? Se há uma diversidade interna no adventismo brasileiro atual a ponto de permitir classificá-lo a partir das categorias de Niebuhr, qual seria uma categorização tipologicamente adequada e quais as razões históricas, teológicas e sociológicas para tanto? Como a tipologia de Niebuhr pode ajudar a orientar resoluções a respeito da atual agenda adventista? Como a tipologia de Niebuhr pode ser uma referência para a possível construção de uma teologia adventista da cultura?

Aqui arrisco algumas hipóteses e reflexões às questões supracitadas. Os principais elementos impeditivos à empreitada de compreender e sistematizar a relação do movimento com as manifestações artísticas, estéticas, sociais, econômicas e políticas da sociedade de seu tempo são: 1) o relativo silêncio do adventismo brasileiro em relação ao paradigma proposto por Niebuhr, o que representa a dificuldade e a falta de consenso, na teologia adventista, de compreender de que forma a denominação deve se relacionar com as demandas da atualidade; 2) a adoção de algumas normas e diretrizes restritivas para a relação do adventismo brasileiro com a cultura, que pode estar baseada em interpretações anacrônicas e imprecisas da obra e pensamento de Ellen G. White e em tradições eclesiásticas cuja base escriturística não é devidamente conhecida; e 3) o não reconhecimento da existência de diferentes “adventismos” no Brasil, isto é, a tentativa de superestimar e superenfatizar o discurso de unidade da igreja em detrimento do respeito e tolerância à diversidade étnica, socioeconômica e geracional do movimento.

Espera-se que estudos posteriores levem adiante as preocupações listadas neste capítulo. O fruto dessa empreitada pode vir a ser nada mais e nada menos que o estabelecimento (do meu ponto de vista, inédito), de fundamentos para uma futura teologia adventista da cultura que possa nortear as ações do adventismo diante do “problema persistente”. A proposta teórica e a abordagem multifacetada deste livro – *Sociologia e Adventismo* – pretende dar início a esse projeto ambicioso (e urgente).

Referências

ALBEE, R. Christ witnessing to culture: toward a new paradigm between Christ and culture. **Stone-Campbell Journal**, v. 8, p. 17-33, 2005.

ALLEN, M. **Condución divina o presión mundana?** El ministerio joven en la iglesia adventista. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995.

ANDERSON, G. Sectarianism and organization, 1846-1864. In: LAND, G. (Ed.). **Adventism in America: a history**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1998.

BAUER, B.; GONÇALVES, K. (Eds.). **Revisiting postmodernism: an old debate on a new era**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2013.

BRASIL, E. (Org.). **Teologia e metodologia da missão: VIII Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano**. Cachoeira: Ceplib, 2011.

66

BULL, M.; LOCKHART, K. **Seeking a sanctuary: Seventh-day Adventism and the American dream**. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

BURGUESS, J. Christ and culture revisited: contributions from the recent Russian orthodox debate. **Journal of the Society of Christian Ethics**, v. 31, n. 2, p. 55-74, 2011.

CANALE, F. From vision to system: finishing the task of Adventist theology – part I: historical review. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 15, n. 2, p. 5-39, 2004. Disponível em: <http://bit.ly/1Cl9dbt>. Acesso em: 02 mar. 2015.

_____. The eclipse of Scripture and the protestantization of the Adventist mind – part 1: the assumed compatibility of Adventism with evangelical theology and ministerial practices. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 21, n. 1-2, p. 133-165, 2010.

_____. The eclipse of Scripture and the protestantization of the Adventist mind – part 2: from the evangelical gospel to culture. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 22, n. 2, p. 102-133, 2011.

CARSON, D. A. **Cristo e cultura: uma releitura**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

CARTER, C. **Rethinking Christ and culture: a post-christendom perspective**. Grand Rapids: Brazos, 2006.

CROCCO, S. Bibliography remarks on Christ and culture. **Insights: The Faculty Journal of Austin Seminary**, v. 115, n. 1, p. 16-18, 1999.

DICK, E. The millerite movement, 1830-1845. In: LAND, G. (Ed.). **Adventism in America: a history**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1998.

DULLES, A. **Models of the church**. Goldenrbridge: Gill and MacMillan, 1987.

FOWLER, J. **The theological vision of H. Richard Niebuhr**. Eugene: Wipf and Stock Publishers: 1974.

FRIESEN, D. **Artists, citizens, philosophers: seeking the peace of the city – an Anabaptist theology of culture**. Scottdale: Herald Press, 2000.

_____. A discriminating engagement of culture: “an anabaptist perspective”. **The Journal of the Society of Christian Ethics**, v. 23, n. 1, p. 145-156, 2003.

67

FUCKNER, I. Igreja Adventista: um movimento da modernidade. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 8. **Anais do Congresso**, São Luís, 2012.

FUJIWARA, A. **Theology of culture in Japanese context: a believers' church perspective**. Tese. (Doutorado em Teologia). Durham, University of Durham, 1999.

FREI, H. Niebuhr's theological background. In: RAMSEY, P. (Ed.). **Faith and ethics: the theology of H. Richard Niebuhr**. Nova York: Harper and Row, 1965.

GANE, R.; MILLER, N.; SWANSON, P. (Orgs.). **Homosexuality, marriage, and the church: biblical, counseling, and religious liberty issues**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2012.

GATHJE, P. **A contested classic: critics ask: whose Christ? Which culture?** Claremont: Claremont School of Theology, 2002. Disponível em: <http://bit.ly/1M29pw5>. Acesso em: 22 nov. 2013.

GLANZER, P. Christ and heavy metal subculture: applying qualitative analysis to the contemporary debate about H. Richard Niebuhr's Christ and culture. **Journal of Religion & Society**, v. 5, p. 1-16, 2003. Disponível em: <http://bit.ly/18GgAho>. Acesso em: 13 nov. 2013.

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

GUENTHER, B.. The “enduring problem” of Christ and culture. **Direction**, v. 34, n. 2, p. 215-227, 2005.

GUSTAFSON, J. Preface: an appreciative interpretation. In: NIEBUHR, H. R. **Christ and culture**. New York: Harper One, 2001.

HAUERWAS, S.; WELLS, S. Why Christian ethics was invented. In: HAUERWAS, S.; WELLS, S. (Eds.). **The Blackwell companion to the Christian ethics**. Oxford: Blackwell, 2004.

68

HAUERWAS, S.; WILLIMON, W. **Resident Aliens**: life in the Christian colony. Nashville: Abingdon Press, 1989.

HYND, D. Public theology after Christ and culture: post-Christendom trajectories. **Christian mission in the public square**, Australian Centre for Christianity and Culture, Canberra, 2 a 5 de outubro de 2008.

JOHNSON, P. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KELLER, E. **The road to clarity**: seventh-day adventism in Madagascar. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.

KIM, U. B. Contemporary popular culture and Christian responsibility: a Korean Adventist perspective. In: **INTERNATIONAL FAITH AND LEARNING SEMINAR**, 28. Babcock University, Ilishan-Remo, Nigeria. Anais eletrônicos. Institute for Christian Teaching, 2001. Disponível em: <http://bit.ly/1Eaz9qM>. Acesso em: 26 nov. 13.

KLINGBEIL, G. (Org.). **Misión y contextualización**: llevar el mensaje bíblico a un mundo multicultural. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2005.

KNIGHT, G. **Mitos na educação adventista**: um estudo interpretativo da educação nos escritos de Ellen G. White. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

_____. **Ellen White's world**: A fascinating look at the times in which she lived. Hagerstown: Review and Herald, 1998.

_____. **The fat lady and the kingdom**: Adventist mission confronts the challenges of institutionalism and secularization. Boise: Pacific Press, 1995.

_____. **A visão apocalíptica e a neutralização do adventismo**: estamos apagando nossa relevância? Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

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

_____. **Walking with Ellen White**: her everyday life, as a wife, mother and friend. Hagerstown: Review and Herald, 1999.

_____. **Reading Ellen White**: how to understand and apply her writings. Hagerstown: Review and Herald, 1997.

_____. **Meeting Ellen White**: a fresh look at her life, writings, and major themes. Hagerstown: Review and Herald, 1996.

LAND, G. (Ed.). **Adventism in America**: a history. Berrien Springs: Andrews University Press, 1998.

_____. (Ed.). **The world of Ellen G. White**. Washington: Review and Herald, 1987.

LAND, G. Coping with change, 1961-1980. In: LAND, G. (Ed.). **Adventism in America**: a history. Berrien Springs: Andrews University Press, 1998b.

MARTY, M. Foreword. In: NIEBUHR, H. R. **Christ and culture**. New York: Harper One, 2001.

MCARTHUR, B. Amusing the masses. In: LAND, G. (Ed.). **The world of Ellen G. White**. Washington: Review and Herald, 1987.

MARSDEN, G. Christianity and cultures: transforming Niebuhr's categories. **Insights: The Faculty Journal of Austin Seminary**. v. 115, n. 1, p. 4-15, 1999.

NIEBUHR, H. R. **Christ and culture**. New York: Harper One, 2001.

_____. **Cristo e cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

OLIVEIRA, P. "A importância da cosmovisão para o ministério no século XXI". In: BRASIL, E. (Ed.). **Teologia e metodologia da missão: palestras teológicas apresentadas no VIII Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano**. Cachoeira: CePbib, 2011.

OLIVEIRA FILHO, J. J. Formação histórica do movimento adventista. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 157-179, 2004.

OTATTI, D. **Meaning and method in H. Richard Niebuhr's theology**. Washington: University Press of America, 1982.

70

PATRICK, A. **Christianity and culture in colonial Australia: selected Catholic, Wesleyan and Adventist perspectives, 1891-1900**. Tese. (Doutorado em Teologia). Newcastle, University of Newcastle, 1992.

POPE, L. H. Richard Niebuhr: a personal appreciation. In: RAMSEY, P. (Ed.). **Faith and ethics: the theology of H. Richard Niebuhr**. New York: Harper and Row, 1965.

RASI, H. Cultura: devíamos amar ou odiar o mundo? **Diálogo**, v. 7, n. 2, p. 5-8, 1995.

SCHUNEMANN, H. **O tempo do fim: uma história social da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo, Universidade Metodista do Estado de São Paulo, 2005.

_____. A história como profecia: uma forma de relação ciência e religião no fundamentalismo protestante. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES**, 11. Anais do Congresso. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

_____. A inserção do adventismo no Brasil através da comunidade alemã. **Rever**, n. 1, p. 27-40, 2003.

_____. Alimentação e salvação: o papel dos interditos alimentares na Igreja Adventista do Sétimo Dia. **Religião e Cultura**, v. IV, n. 7, jan/jun., p.79-100, 2005.

SCHWANDT, J. Niebuhr's Christ and culture: a re-examination. **Word & world**, v. 10, n. 4, p. 368-373, 1990.

SCHWANTES, C. The rise of urban-industrial America. In: LAND, G. (Ed.). **The world of Ellen G. White**. Washington: Review and Herald, 1987.

SCRIVEN, C. **The transformation of culture**: Christian social ethics after H. Richard Niebuhr. Scottdale: Harold Press, 1988.

SHRIVER JR, D. **H. Richard Niebuhr**: Abingdon pillars of theology. Nashville: Abingdon Press, 2009.

SPICKARD, J. A sociologist re-reads Niebuhr's Christ and culture. **Ogbomos Journal of Theology**, v. xvii, n. 1, p. 19-37, 2012.

STACKHOUSE JR, John. *In the world, but....* Carol Stream. **Christianity Today**, 2002. Disponível em: <http://bit.ly/1Gde3Jl>. Acesso em: 22 nov. 2013.

STARK, R. **O crescimento do cristianismo**: um sociólogo reconsidera a história. São Paulo: Paulinas, 2006.

STASSEN, G. Concrete theological norms for transformation. In: STASSEN, G.; YEAGER, D.; YODER, J. H. **Authentic transformation**: a new vision of Christ and culture. Nashville: Abingdon Press, 1996a.

_____. New vision. In: STASSEN, G.; YEAGER, D.; YODER, J. H. **Authentic transformation**: a new vision of Christ and culture. Nashville: Abingdon Press, 1996b. p.191-268.

SWEET, L. Jardim, parque, vale, campina. In: SWEET, L. (Ed.). **A igreja na cultura emergente**: cinco pontos de vista. São Paulo: Vida, 2009.

TARNAS, R. **A epopeia do pensamento ocidental**: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

TRIMIEW, D. Jesus changes things: a critical evaluation of Christ and culture from an African American Perspective. **Journal of the Society of the Christian Ethics**, v. 23, n. 1, p. 157-165, 2003.

TIMM, A. Missiologia adventista do sétimo dia, 1844-2010. In: BRASIL, E. (Ed.). **Teologia e metodologia da missão**: palestras teológicas apresentadas no VIII Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano. Cachoeira: CePbib, 2011.

_____. Escatologia adventista do sétimo dia, 1844-2004: breve panorama histórico. In: TIMM, A.; RODOR, A.; DORNELES, V. (Eds.). **O futuro**: a visão adventista dos últimos acontecimentos: artigos teológicos apresentados no V Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano em Homenagem a Hans K. LaRondelle. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2004.

_____. Seventh-day Adventist ecclesiology, 1844-2001: a brief historical overview. In: KLINGBEIL, G.; KLINGBEIL, M.; NÚÑEZ, M. Á. (Eds.) **Pensar la iglesia hoy**: hacia una eclesiología adventista: estudos teológicos presentados durante el IV Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano. Libertador San Martin: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002.

_____. **O santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2000.

VANCE, L. **Adventism in crisis**: a sociological analysis of seventh-day adventism with emphasis of the relationship with gender and sectarian change. Tese. (Doutorado em sociologia). Burnaby, Simon Fraser University, 1994.

WARD, G. **Christ and culture**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.



WITTMER, M. E. **Analysis and critique of “Christ the transformer of culture” in the thought of Christ and culture.** Tese. (Doutorado em Teologia). Grand Rapids, Calvin Theological Seminary, 2000.

YEAGER, D. M. The view from somewhere: the meaning of method in Christ and culture. **Journal of the Society of the Christian Ethics**, v. 23, n.1, p. 101-120, 2003.

YODER, J. H. How H. Richard Niebuhr reasoned: a critique of Christ and Culture. In: STASSEN, G.; YEAGER, D.; YODER, J. H. (Eds.). **Authentic transformation: a new vision of Christ and culture.** Nashville: Abingdon Press, 1996.







Adventismo e idade média: novos paradigmas sociais

Rodrigo Follis¹

O presente trabalho tem por objetivo repensar e complexar parte da concepção mantida pela Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) de se produzir uma pregação e liturgia cognitivas (racionais), baseadas na leitura e na busca pela “correta” interpretação do texto bíblico. Essa tradição traz algumas características básicas importantes a esse movimento, moldando sua missiologia e visão de mundo. É verdade que essa característica não se aplica apenas aos adventistas, pois, como afirma Leonildo Campos (2012, p. 43),

o protestantismo ligou a sua trajetória à propagação de um livro sagrado – a Bíblia –, considerado o alicerce sobre o qual se deveria fundamentar a “verdadeira” igreja cristã. Assim, enquanto a Igreja Católica está onde está o bispo, as comunidades reformadas [e nessa lógica incluímos o adventismo] estão onde a Palavra é pregada e os sacramentos praticados.

Por um lado, a oralidade nunca chegou a ser abandonada, “pois continuou a ser utilizada nos púlpitos evangélicos e na propaganda boca a boca” (CAMPOS, 2008, p. 4). Por outro, ao pensarmos em um ponto inicial, foi através da imprensa criada a partir de Gutenberg que se procedeu “a passagem da hegemonia [social] da oralidade para o da escrita”. E isso é visível ainda hoje dentro do adventismo, principalmente em sua grande

¹ Doutor em Ciências da Religião e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e em Publicidade e Propaganda no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho. Professor na Faculdade Adventista de Teologia e para as áreas de Ensino Religioso e Comunicação Social do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp).

ênfase na produção e distribuição de livros e revistas como meios de propagação da fé. São poucas as denominações que tem em seu currículo a distribuição de mais de 130 milhões de livros (com cerca de 100 páginas cada), no Brasil, nos últimos anos (2007-2015).

Se foi verdade que a revolução provida da galáxia de Gutenberg modificou a sociedade e permitiu o cenário para o crescimento do adventismo, é de se perguntar se as novas galáxias, providas de novas tecnologias como a televisão e a internet, não causariam modificações semelhantes e, portanto, exigiriam uma adaptação do adventismo a esses novos tempos. Em outras palavras, se na contemporaneidade parece ser mais comum verificarmos um predomínio da percepção visual sobre a auditiva, seria possível afirmar que através da “mídiatização da nossa cultura atual” estaríamos em constante contraponto à antiga hegemonia “da mídia linguística”, tão cara ao adventismo brasileiro? (JAMESON, 1997; ver MORAES, 2006). Nas palavras de Postman (1994, p. 29):

Precisamos saber se a televisão [ou a comunicação] muda nossa concepção da realidade, o relacionamento entre ricos e pobres, a ideias de felicidade em si. Um pregador que se confina para pensar como um meio de comunicação pode aumentar sua audiência, deixará de notar a questão significativa: em que sentido um novo meio de comunicação altera o significado de religião, de igreja e até mesmo de Deus?

76

A IASD e a burocratização do “pensar da escrita”

Para alcançarmos uma resposta à problemática apresentada acima, será preciso primeiramente contextualizar o adventismo para, depois, analisar as transformações em uma suposta sociedade regida pela mídia. Segundo Silva (2002), a IASD surgiu nos EUA e construiu, a partir daquele contexto, uma organização burocrática forte e altamente centralizada. Tal realidade permitiu que historicamente houvesse um controle ideológico maior e mais global do que o ocorrido em diversas igrejas protestantes. Assim, é preciso pensar a maneira como os adventistas tradicionalmente atuam e pensam sua história e teologia, substratos claramente necessários para a construção textual de sua *práxis* missiológica. Defendemos que somente será possível entender tal grupo após se debruçar nessa auto-compreensão profética.² Parte-se de um pressuposto: os adventistas consideram sua compreensão quanto ao quadro profético-escatológico como ponto motivador de seu discurso, o qual tem ligação total com a história do início do movimento nos EUA. Dessa maneira, é

² Um bom tratado sobre do desenvolvimento doutrinário da IASD e como tais crenças modificaram sua forma de agir no mundo é encontrado na obra de Knight (2005). Para uma introdução sobre a história da IASD ver Knight (2000). Já para um estudo mais profundo ver Schwarz e Greenleaf (2009). Acerca de como os adventistas aceitam as Escrituras e as interpretam ver Reid (2009).

coerente esperar que, no mínimo, esses textos culturais sejam encontrados nas produções discursivas do movimento, justificando, portanto, seu prévio entendimento por parte de qualquer pesquisador que queira entender tal denominação. Isso pode ser contemplado nas duas abordagens sistematizadas por José Jeremias de Oliveira Filho (2004, p. 157), através de sua pesquisa na literatura adventista:

Os adventistas recobram sua história através de uma cronologia que a classifica segundo dois critérios de codificação: a apreensão progressiva das “verdades fundamentais”, por pastores e leigos orientados por “missão” divinamente inspirada nos “testemunhos” da “mensageira da Igreja Remanescente” – e pelas várias etapas de crescimento da “obra”, a expansão do movimento de um pequeno grupo à forma de organização centralizada de que hoje dispõem.

Juntamente com a discussão acerca da “apreensão progressiva das ‘verdades fundamentais’”, esse autor diz ser preciso pensar uma abordagem que contemple a burocratização do pensamento teológico através das instituições adventistas. Para tanto, começaremos revisando brevemente parte do desenvolvimento histórico do adventismo.

Adventismo: uma brevíssima história social

77

Por surgir em pleno século 19, o qual se vê tomado pela grande expansão da ciência e do pensamento modernista, é de fácil entendimento as razões da tradição que este movimento tem em buscar sistemas lógicos para formular crenças como também de transmissão do conhecimento acumulado. O conceito de ser portador de uma verdade exclusiva³ evidencia, na opinião de Fuckner (2012, p. 160), uma religiosidade calcada no pensamento filosófico da modernidade. Tal autor nos lembra as palavras de Sanchis (1997) acerca do termo “modernidade”, para quem ela seria “a representação ideal do indivíduo portador de uma razão única, de uma decisão soberana, que se exerce nos quadros de uma lógica universal”.

Não é difícil entender as razões pelas quais a modernidade pluraliza: ao longo da maior parte da História, a maioria dos seres humanos vivia em comunidades caracte-

³ Os adventistas se veem como um povo profético detentor de uma mensagem escatológica urgente. Seriam eles os pregadores da tríplice mensagem angélica de Apocalipse 14:6-12 (KNIGHT, 2005, p. 75-83). Assim, “a crença de que possuíam a verdade presente deu aos primeiros adventistas [...] uma autoidentidade marcante e um senso específico de missão no mundo” (TIMM, 2000, p. 119). Afinal, todo o programa missionário produzido pelos adventistas, tais como as “publicações e conferências bíblicas”, é visto como formado ao redor dos estudos sobre a purificação do santuário mencionado em Daniel 8:14 e também sobre as três mensagens angélicas de Apocalipse 14:6-12. Em resumo, a crença de ser o remanescente fiel, o qual iria restaurar a verdade profética para o tempo do fim, oferece um sentido especial à Igreja Adventista, pois ela não se torna uma igreja estática, mas se transforma em um movimento histórico com um propósito bem definido (OTTO, 2004, p. 330).

rizadas por um grau elevado de consenso cognitivo e normativo – isto é, quase todas as pessoas tinham em comum as mesmas premissas sobre como é o mundo e como é necessário se comportar nele. [...] Em outras palavras, não havia muito diálogo entre quaisquer grupos diversos que poderiam ter cruzado o caminho um do outro. [...] A modernidade, como crescente velocidade e escopo, enfraquece esses muros e tem resultado em uma proporção cada vez maior da população morando em cidades [...] Por fim, e igualmente importante, meios modernos de comunicação – cinema, rádio, televisão, telefones e agora o súbito aumento da disponibilidade da informação devido aos computadores – levaram a um enorme aumento da capacidade das pessoas de ter acesso a abordagens alternativas à realidade (BERGER; ZIJDERVELD, 2012).

Em seu auge, a ciência moderna se delimitava à busca de conhecimentos de leis e princípios que regessem a realidade. E por realidade se entendia algo estático, determinado, mecânico e regulado por leis fixas (vemos tal realidade, por exemplo, na doutrina positivista). Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto a noção de ordem e de estabilidade do mundo, de que o passado se repete no futuro (SANTOS, 1999, p. 17). Alguns autores chegam a afirmar que a exacerbação de tal pensamento foi uma das causadoras da fragmentação do modernismo, dando vazão ao crescimento de um descontentamento pós-moderno, o que, como já argumentamos, formou um cenário propício para a era líquida da imagem no lugar da frieza da razão-escrita (tema a ser abordado com maior rigor na próxima parte).

Se, por um lado, a modernidade trouxe grandes avanços ao tentar melhorar o mundo à nossa volta, através de uma iluminação e da busca racional por evidências que dessem sentido à existência humana, ela também pode ser acusada do surgimento de grupos de livre interpretações de textos e livros místicos/religiosos. Sobre isso, Leonildo Campos (2008) aponta a tensão entre “a letra que mata” e o “espírito que vivifica”, que ficou como marca principal de vários reavivamentos religiosos, como o “surgimento do pietismo alemão, do avivalismo inglês e norte-americano e, no início do século 20, da explosão de pentecostalismo”. Assim, Campos (2008) nos lembra das tensões já apontadas por Mendonça (2008, p. 78), quando este afirma a existência de conflitos ligados a uma racionalidade provinda do protestantismo, por um lado, e de um misticismo emocional ligado a grupos pentecostais, de outro. Ao se pensar de forma mais social, será perceptível a influência dessas articulações na formação das ideias mileritas, consequentemente influenciando também o pensamento da IASD.

Dorneles (2012, p. 147) relembra o pensamento de Marsden (1991, p. 158), para quem os adventistas estão entre o grupo dos fundamentalistas, pois “tratam os números proféticos” de maneira científica, em busca de uma interpretação quase cartesiana da revelação bíblica. Seguindo essa mesma linha, Staples (1991, p. 58) faz uma interessante análise do movimento epistemológico defendido por Guilherme Miller, para quem a razão deveria ter grande

importância em qualquer interpretação da Bíblia. O próprio Guilherme Miller (*apud* BLISS, 1853, p. 76-77) chegou a afirmar que a Bíblia seria para ele agora “um novo livro. Ela é, na verdade, uma festa da razão”. Sobre isso, Hatch (1997, p. 189) afirma que

Miller estava confiante que através de uma investigação indutiva se encontraria evidências de um claro e simples sistema de verdades bíblicas. [...] Ao se utilizar as ciências matemáticas nas profecias, eliminavam-se teorias e especulações; assim, uma fórmula precisa emergiu apontando para um grande evento no ano de 1843.

Apesar de tais pensamentos racionalistas serem quase que autoevidentes dentro da teologia adventista, é preciso olhar o outro lado de tal construção socioteológica. Um exemplo de um aparente paradoxo pode ser visto no pensamento de Ellen G. White, a mesma autora que também argumenta sobre a necessidade de se buscar formas racionais para se explicar os eventos ocorridos em 1844 (ver WHITE, 1995, p. 409). Esse pensamento, descrito na citação a seguir, deve ser visto como um eco provindo da crise enfrentada pelo adventismo em 1888, ano da famosa conferência de Minneapolis. Nessa época, ela e dois jovens pastores, A. T. Jones e E. J. Waggoner, começaram a pregar que o adventismo precisava obter uma ênfase que privilegiasse a justificação e graça de Cristo, equilibrando a pregação da lei e do sábado, considerada de certa forma um tanto legalista (ver KNIGHT, 2004).⁴

79

O maior dos enganos do espírito humano, nos dias de Cristo, era que um mero assentimento à verdade constituísse justiça. Em toda experiência humana, o conhecimento teórico da verdade se tem demonstrado insuficiente para a salvação da alma. Não produz os frutos de justiça. Uma cuidadosa consideração pelo que é classificado verdade teológica acompanha frequentemente o ódio pela verdade genuína, segundo se manifesta na vida. Os mais tristes capítulos da História acham-se repletos do registro de crimes cometidos por fanáticos adeptos de religiões. Os fariseus pretendiam ser filhos de Abraão, e vangloriavam-se de possuir os oráculos de Deus; todavia, essas vantagens não os preservavam do egoísmo, da malignidade, da ganância e da mais baixa hipocrisia. Julgavam-se os maiores religiosos do mundo, mas sua chamada ortodoxia os levou a crucificar o Senhor da glória. O mesmo perigo existe ainda. Muitos se têm na conta de cristãos simplesmente porque

⁴ É interessante notar como a crise de 1888 foi marcada por dois grupos de proeminentes líderes adventistas. Parece ser correto afirmar que a questão da racionalidade *versus* o sentir da religião estava presente de forma predominante em toda a discussão, embora não com tal terminologia. Um exemplo disso é a crise entre Ellen G. White e o pastor Conrad. Renato Stencel e Alex Voos (2013) afirmam que a verdade era vista por ele “como uma teoria ou postulado sendo experimentada apenas em seu âmbito seco e racional. Não havia espaço para experiências mais pessoais e profundas com Deus” (sobre isso ver FROOM, 1971, p. 259, 679).

concordam com certos dogmas teológicos. Não introduziram, porém, a verdade na vida prática. Não creram nela nem a amaram; não receberam, portanto, o poder e a graça que advém mediante a santificação da verdade (WHITE, 2007, p. 309).

O pensamento de Knight (2010, p. 32), quanto a visão dos pioneiros do adventismo sobre a Revolução Francesa, serve como um dos possíveis exemplos do que temos argumentado aqui é:

Isso [a profecia de Daniel 8:14 – ponto chave da interpretação milerita/adventista] nos remete à história mundial, particularmente à Revolução Francesa. Sua violência, seus aspectos anticristãos, sua subversão à moralidade e todos seus extremos levaram os cristãos de todo o mundo a considerar o evento como semelhante aos sinais bíblicos da angústia dos últimos dias. Essa compreensão literalmente levou o povo às profecias de Daniel e Apocalipse. Os 50 anos seguintes presenciaram o surgimento de livros sobre profecias apocalípticas como em nenhum outro momento na história.

80

Nesse exemplo, podemos ver a Revolução Francesa como uma propulsora de desencanto de “um mundo”. Nela estaríamos colocando em xeque importantes ideias judaico-cristãs, tais como o abalo na literalidade da Bíblia em detrimento ao nascimento de uma era inteiramente positivista. Alguns iluministas esperavam que a ciência traria um rompimento total com as antigas crenças religiosas; entretanto, o que era para ser usado como forma de acabar com tais crenças, serviu como principal combustível para a pregação de um mundo à beira do fim. Assim, tal realidade forneceu um campo sólido para a proliferação de interpretações escatológicas. E é esse o contexto nascente do milerismo, que permitiu a fácil assimilação de pessoas provenientes dos principais movimentos denominacionais (CLARK, 1968). O que unia todo esse grupo heterogêneo eram justamente as interpretações literalistas e racionalistas do Apocalipse. É possível afirmar que os princípios hermenêuticos utilizados por esses movimentos eram em grande parte, como vimos anteriormente, calcados em uma utilização da razão cartesiana/iluminista, com ênfase na matemática. Mas o paradoxo é que esse princípio foi complementado com uma busca religiosa para além da ferramenta científica (i.e. “a letra que mata”, a escrita), existindo uma busca subjetiva pelo ato de se “sentir” e “ver” a “verdadeira” religião (lógica imagética). E é isso sobre isso que argumentaremos agora.

As identidades (religiosas) na idade mídia

Para Campos (2008), as mudanças na mídia proporcionaram o pano de fundo para que ocorressem algumas transformações na “produção, transmissão e recepção

da mensagem religiosa”. Dessa maneira, uma pesquisa atual sobre a missiologia adventista precisa dar conta destas e de outras importantes modificações sociais em sua interface com a religião e a ética. É verdade que o adventismo sempre se utilizou de ferramentas midiáticas, entretanto, parece que a sociedade atual caminha para além de uma mera utilização desses instrumentais, o que vemos é uma nova lógica social, configurada a partir dos meios audiovisuais (PUNTEL, 2010).

Embora não tenha sido apenas em detrimento a eles que a sociedade se modificou, acreditamos que tais transformações sociais foram acentuadas devido à introdução das mais diversas tecnologias comunicacionais, as quais acabaram por gerar importantes “produtos”, tais como o jornal, o rádio, o cinema, a TV e a internet. Tendo nos três últimos uma clara ênfase na utilização do sentido visual (imagético). Se assim procedermos teoricamente, podemos argumentar que tais tecnologias estão na base das modificações das relações sociais (KLEIN, 2006, p. 21; POSTMAN, 1994). É essa análise que nos auxilia a entender a afirmação de Peter Berger e Anton Zijderveld (2012), de que tais textos e tecnologias são parte integrante da construção identitária contemporânea. Essa nova construção se forma e adquire sentido e *status* nas práticas e vivências cotidianas, produzindo sentido em sua organização social.

O que seria texto? (ou a polifonia de textos e as novas identidades)

A expressão “texto” não se refere “exclusivamente à leitura de algo escrito, mas à composição possível de objetos, coisas, produções artísticas, roupas”, ou seja, tudo o que, culturalmente, pode ser lido e entendido (MARTINO, 2010, p. 67). Dessa maneira, Martino (2010, p. 59) aponta a quantidade de opções disponíveis e que servem como tijolos para a construção da identidade contemporânea; para ele, os textos da mídia eletrônica, por exemplo, podem se tornar a “origem da maneira como pensamos sobre nós mesmos”. Com isso, não seria incomum uma pessoa definir parte de sua identidade através de uma série de TV ou mesmo de um filme com o qual ela se identifica (ou seja, do qual ela se considera fã). Acreditamos que, ao se aceitar esta forma de se produzir textos da cultura, se torna possível a leitura social das produções culturais vigentes, sejam religiosas ou seculares.

Em resumo, aceitamos que existem importantes meios de criação de estereótipos, padrões e outros textos culturais. Padrões esses analisados por Pierre Bourdieu (1992) em sua discussão sobre o *habitus*. Barro e Lopes (2008, p. 117) ilustram esse conceito lembrando que nossos gostos e preferências, por já se encontrarem arraigados em nossas vivências diárias, “aparecem como evidentes, naturais” e fundamentados. Essa argumentação ilustra bem o pensamento de Bourdieu (1992, p. 86), para quem a discussão da construção social tem uma pronta oposição no que ele chamou de a “ideologia do gosto natural”, a qual operaria com a intenção de tornar natural as diferenças sociais, retratando “o gosto, que é transitório e histórico, como

permanente, natural e atemporal” (BARROS; LOPES, 2008, p. 117). Ao mesmo tempo que concordamos com Bourdieu, devemos ter o cuidado para não cairmos em uma concepção maniqueísta ou mesmo relativista de mundo. Parece ser coerente afirmar que o discurso identitário exista na realidade concreta da vida, embora podendo ser provindo dos mais diversos locais, pois são muitas as vozes dentro da atual “polifonia discursiva inerente ao universo” social (MARTINO, 2010, p. 83).

Com isso, faz-se importante a busca de um entendimento quanto aos limites dessas construções sociais, as quais chamamos aqui de hegemônicas:

As políticas da existência social parecem estar pautadas na articulação desigual de grupos dentro de um universo social historicamente constituído. Essa articulação é sempre um estado de tensão na busca da construção de hegemônias, isto é, na atribuição simbólica de um status legitimado para a definição dos estatutos de comportamento social. A hegemonia é constantemente construída e reconstruída pelos agentes sociais em disputa, garantindo assim a dinâmica própria da sociedade. Nesse sentido, hegemonia não é o controle absoluto, mas a vantagem significativa em um espaço de luta. Essa luta [...] não tem vencedores possíveis e se realiza em todos os campos, não apenas no econômico, mas também no político e, sobretudo, no cultural. Todo espaço de cultura é um espaço público de construção de hegemonia – e, se os meios de comunicação de massa transformam a cultura em um produto, a disseminação em larga escala dos produtos culturais é o momento também de pensar os jogos da política cultural a partir da mídia. A mídia, nesse sentido, não é apenas o instrumento de imposição legitimada de um padrão, mas também a arena das disputas de espaço pela construção de práticas significativas dentro de uma cultura em luta (MARTINO, 2010, p. 146-147).

Note que tal pensamento, ao mesmo tempo que não exclui, por exemplo, a importância da mídia ou da religião dentro da construção hegemônica, não as considera como sua única produtora. É claro que pensamos a mídia como hegemônica na construção de identidades, mas ela não seria a única variável. Essa realidade pode e deve ser aplicada aos demais parâmetros sociais de construção identitária. Assim, podemos afirmar que só existe aceitação da mensagem social se houver uma vantagem “diante de outras variáveis de usos e gratificações”. Se existe uma hegemonia e, através dela uma dominação da produção do “gosto natural”, também é possível dizer que ela será sempre parcial, se fazendo na medida em que existe também “uma resistência” por parte dos seus interlocutores (MARTINO, 2010, p. 83).

A mídia mudando os paradigmas sociais

Acreditamos que a mídia avança mais um capítulo na constante transposição de mentalidades. O que vivemos hoje parece estar diretamente calcado nos efeitos de movimentos de acessão e declínio da modernidade, tendo início em meados do século 17, com uma considerável explosão na segunda metade do século 19 e continuando por todo o século 20. Aqui nos referimos à passagem do pensamento oral (onde a identidade é passada de pai para filho, de maneira apenas falada) para o pensar da escrita (a ênfase no que somos está, a partir de Lutero, naquilo que lemos e não mais no que nos dizem ser a tradição, o pensamento aqui é mais racionalista e menos místico) e, finalmente, para uma construção identitária imagética (aqui não importa o que lemos nem o que dizemos, mas o que aparentamos ser).

Para o pessoal da escrita, a mensagem designa o conteúdo intelectual: ela está nas palavras. Há nisso, ao mesmo tempo, algo de lógica e de inconsciente: o *medium* alfabético, por sua linearidade e sua abstração, privilegia a consciência intelectual clara. [Já] Para o pessoal da mídia, a mensagem está no efeito produzido sobre o comportamento. [...]. Quando a figura domina, [...] chega-se diretamente às ideias, ao conteúdo intelectual: o impacto sensorial e afetivo é periférico, o mais das vezes inconsciente. Quando o terreno – [...] o meio audiovisual – domina, a mensagem é percebida não pela inteligência em primeiro lugar, mas pelo efeito produzido sobre os sentidos e sobre o psiquismo (BABIN; ZUKOWSKI, 2001, p. 91).

83

Assim, a partir da categoria imagética, passamos a definir nossas identidades através de uma polifonia cada vez maior e mais superficial, fruto da ênfase epidérmica encontrada na imagem, principal forma discursiva das mídias eletrônicas. O que nos permite, em diferentes momentos de um mesmo dia, transitar de um grupo para o outro com facilidade grandiosa, o que Bauman (2001) considera como uma liquidação de nossas identidades.

Aqui, o maior perigo é sermos enredados por essa nova realidade, fruto da tecnologia comunicacional-imagética, na qual vemos a criação de uma nova coexistência e coabitação, trazendo uma “imposição da imediatez [provinha do excesso de imagem] e aceleração do saber [devido a proliferação dos instrumentos comunicacionais]” as quais “se transformam em uma categoria” com valor em si mesma. Assim, “a experiência de pertencimento comunitário se dá, nesta sociedade, pela partilha da recepção midiática” e não mais pela identificação de pertencimento a um grupo (religioso)

específico (BERGER, 2007, p. 26). Em outras palavras, deixamos de usar a mídia como ferramenta e ela passa a ser fonte de nossas criações identitárias.

Nem tudo está perdido: por uma “nova” missão da igreja

Essa nova realidade afetaria não apenas a religião, mas toda a estrutura social. Entretanto, é na primeira que nos focaremos aqui:

Quando transportada para o contexto espetacular, particularmente o da televisão, a homilética desloca-se do campo do verbal-oral para o imagético-visual. A imagem e o estilo tornam-se mais importantes do que o conteúdo. O elemento narrativo [...] permanece, mas seu formato é redesenhado. O espetáculo privilegia, portanto, o sentido da visão, mas isto o coloca na contramão do diálogo (RAMOS, 2007, p. 189).

Assim, o perigo vivido através da criação da igreja eletrônica, ou igreja midiática, “consiste em favorecer um consumo passivo de imagens”, impossibilitando a religião de oferecer algo além da mera “gratificação espiritual à flora da pele”, entregando uma simples “aparência, descartável no mesmo instante.” Isso dispensa qualquer “engajamento real, pessoal, vivido no coração da vida cotidiana”, pois se elimina “o compromisso com a comunidade eclesial local, em favor da ligação com outras comunidades distantes” ao não se privilegiar o “contato físico, em âmbito social, com os demais fiéis” (BABIN; ZUKOWSKI, 2001, p. 34).

É verdade que o perigo de perdermos a comunidade e a liturgia nos moldes bíblicos é preocupante, e parece ser isso que ocorreria na exacerbação da sociedade vivida na idade mídia. Entretanto, Manuel Castells (2002) enfatiza a importância de se cuidar para que haja equilíbrio em nossas reações, pois é simples cairmos na tentação de procurar saídas fundamentalistas em uma busca inglória em reagir aos ataques do que podemos chamar de “cultura secular”, fonte geradora da realidade apresentada acima (ver MARTY; APPLEBY, 1993, p. 5). Com isso, não devemos simplesmente demonizar os instrumentos midiáticos, ou mesmo tentar nos separar do mundo vivendo uma vida acética. Assim, cremos ser essa uma solução sem frutos simplesmente por não nos parecer necessário, para se pregar a doutrina cristã-adventista, o modificar por completo o meio social em que vivemos. O oposto nos parece ser mais útil. Para que “uma evangelização efetiva” ocorra é preciso “olhar a realidade cara a cara e dar-lhe um nome para que possamos discuti-la e confrontar-nos com ela”. Acreditamos que isso seja primordial se quisermos anunciar Boas Novas que sejam “realmente compreendidas, em seguida experimentadas e, finalmente, aceitas” (BABIN; ZUKOWSKI, 2001, p. 23). Como nos lembra Puntel (2010, p. 165):

É tarefa da Igreja anunciar a mensagem da salvação a esta sociedade. Para conseguir fazê-lo é necessário discernir e renovar-se, bem como voltar a pensar na própria iden-

tidade. [...] É necessário individualizar formas críveis para uma comunicação da fé em [um novo] contexto sociocultural, no qual o Evangelho deve se encarnar sem dispersar-se e sem anular-se. E isso faz parte da identidade da Igreja: a evangelização.

É óbvio que precisamos ter uma crítica à estrutura implícita da sociedade: ela não é perfeita, como nos lembra a doutrina da depravação humana (Gn 1-3) ou qualquer boa teoria sociológica. Mais do que isso, é importante lembrar que essa mesma sociedade nunca será perfeita, restando apenas esperar a transformação do Reino de Deus (Ap 22), já que as teorias humanas já se mostraram falhas em solucionar definitivamente nossos problemas. E aqui está um bom paradoxo, entre o mudar e o aceitar o meio em que vivemos: assim, temos que admitir que somos, em grande medida, frutos do meio social, mesmo enquanto esperamos uma nova sociedade celeste ou quando pregamos um novo paradigma já para o agora. E isso parece ser bem ilustrado no nascimento e expansão do adventismo.

Paradoxos adventistas: o pensar da escrita e o viver da imagem

85

Suárez (2012, p. 63) diz que o adventismo primitivo surgiu como um “pensamento liminar”, o qual serviu para “obter ou recuperar o direito de ser”. Ou seja,

um pensamento [...] uma maneira de pensar que não seja inspirada em suas próprias limitações e que não pretenda dominar e humilhar; uma maneira de pensar que seja universalmente marginal fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não seja etnocida (MIGNOLO, 2003, p. 235).

Dadas essas considerações, o movimento liderado por Guilherme Miller pode ser recusado ou aceito como propulsor de um projeto válido a ser seguido apenas através de uma tensão hegemônica paradoxal: ao mesmo tempo que buscava se utilizar um método lógico-racionalista como forma de interpretar a Bíblia e a história, também adquiriu uma recusa emocional e apocalíptica provinda de diversos acontecimentos da modernidade. Assim como é possível perceber a aceitação por parte do movimento adventista a muitas das tendências sociais existentes à época de sua formação, é visível que ele também adquiriu a característica de ir na contramão de algumas das crenças sociais hegemônicas, pois os mileritas pregavam, por exemplo, que apenas a volta de Jesus à Terra faria o mundo progredir e melhorar (KNIGHT, 1994; 2005).

Suaréz (2012, p. 63) argumenta que o pensamento liminar parece ser sempre percebido como consequência de uma existência na fronteira. Assim, ele relembra as palavras de Mignolo (2003, p. 217), para quem o “outro pensamento” só se produz por aqueles que pertencem a um grupo, mas ao mesmo tempo são diferentes dos demais membros; sendo assim, “se fazem capazes de percepções diferentes, ou divergentes, não captadas por outros” (SUÁREZ, 2012, p. 63). Com isso, conseguem produzir “consciência dupla, uma gnose limiar”, o que permite a produção de “um potencial epistemológico” onde é possível “conhecer tanto a razão do senhor quanto do escravo” (MIGNOLO, 2003, p. 217). Muitos autores afirmam que o processo de reestruturação política e social ocorrida no século 19, nos Estados Unidos, foi algo realmente grandioso, o que possibilitou o fortalecimento da crença “daqueles que acreditavam na condução divina da história”, o que logicamente proporcionou uma grande busca para entender o que estaria acontecendo a partir das profecias bíblicas (STAPLES, 1991, p. 58; ver GAUSTAD, 1974, p. xii). Entretanto, essa realidade social toma proporções diferenciadas dentro do adventismo, em uma construção feita na fronteira entre o aceitar o mundo tal como está e o recusar em busca de uma proposta melhor.

86

Todo esse contexto histórico, social e teológico parece ter fornecido bases também aos adventistas para a construção de um imaginário de mundo, onde se vislumbra a educação bíblico-cristã como o caminho para, entre outras coisas, melhorias sociais, embora não sendo suficiente para resolver tais problemas, devido, como já afirmamos, à natureza humana corrompida em detrimento ao pecado (Gn 1-3). Ao tudo ser associado com a volta de Jesus Cristo e com a esperança de uma Terra reformada e perfeita, obtêm-se um imaginário tanto imanente como transcendente, e que compreende os acontecimentos do passado, presente e futuro. A vida cotidiana dos membros segue tal lógica; assim também as ênfases e investimentos institucionais na missão (KNIGHT, 2010).

Outra demonstração de rupturas e aceites da modernidade pode ser visualizado no debate acerca da já mencionada institucionalização do momento adventista. Como nos lembra Timm (2000, p. 145), os primeiros adventistas “se opuseram a qualquer tipo de organização da igreja além do nível local”. Tal autor lista alguns fatores que contribuíram para que isso ocorresse:

- 1) a expectativa da iminente segunda vinda de Cristo; 2) a ideia de que a organização religiosa formal é uma característica básica da Babilônia mística; 3) o insignificante tamanho numérico do recém-nascido movimento sabatista; e 4) a ênfase congregacionalista partilhada por um grande segmento do protestantismo norte-americano.

Características essas que muito nos lembram a ênfase congregacionalista estadunidense e também um ideal pietista de se enfatizar o “espírito que vivifica” e não a

“letra que mata”, como argumentado anteriormente. Entretanto, houve a necessidade de se enfrentar um aparente paradoxo entre tal “espírito da sã doutrina” como suficiente e a necessidade de construção de uma organização formal, com propósito único e definido. Por ser um movimento gerido em um ambiente de constantes modificações sociais, tal realidade não nos parece ser assim tão estranha. Houve grande crescimento de membros dentro do movimento adventista, o que, segundo Timm (2000, p. 145), “suscitou a necessidade de desenvolvimentos organizacionais, além do nível da liderança pessoal de Tiago White, Ellen G. White e José Bates”.

Fuckner (2012, p. 163) fez uma busca nas principais teses e dissertações produzidas no Brasil e que abordaram de alguma maneira o adventismo. Tal autor pesquisou ao menos 15 trabalhos entre 1972 e 2011, e encontrou um fio condutor entre eles: todos possuem a constatação de que os adventistas adquiriram uma estrutura burocrática “de grande articulação com o sistema capitalista estadunidense e brasileiro”, a qual obviamente foi muito útil para “expandir suas crenças e estilo de vida”. Foi dentro desse processo de burocratização que existiu uma opção pela utilização “racional dos dízimos na manutenção dos pastores e das ofertas em empreendimentos no campo educacional, tanto na educação básica como superior, e na construção de hospitais e clínicas, além da edificação de templos e divulgação de literatura”.⁵ Tal constatação deve ser analisada à luz da argumentação de Campos (2008) sobre os porquês de algumas igrejas brasileiras não terem sucesso na continuidade da utilização dos modernos meios de comunicação de massa. Entretanto, Campos separa a história do evangelicalismo brasileiro em dois grupos – os históricos e os pentecostais – o que cria um problema ao tentarmos encaixar o adventismo em apenas um deles. Ele afirma:

Todavia, nos anos 70, as poucas tentativas dos protestantes históricos de usar os meios de comunicação de massa foram desaparecendo diante da falta de recursos financeiros. Os novos pentecostais [isto é, neopentecostais], apoiados por ideologia voltada à prosperidade, levaram maior vantagem, criando formas eficientes de arrecadação de dinheiro. Foi assim que, com a implantação de uma rede capilar de templos locais ligados a uma sede “nacional” ou “mundial”, possibilitou o surgimento de um caixa único, e os recursos captados em um templo eram rapidamente drenados para um só local. Esse foi o segredo que lhes possibilitou acumular recursos à vista, que foram usados para a aquisição de emissoras de rádio e de televisão.

⁵
Aqui estamos analisando esses procedimentos administrativos de uma maneira sociológica. Partindo de uma visão bíblica, não cremos que deveria ser diferente o uso do dízimo como caixa unificado, já que o adventismo advoga ser uma igreja única, com uma missão especial e acredita que os dízimos devem ser usados para a pregação do evangelho a todo o mundo. Sobre isso, ver Follis (2017).

Assim, tal paradoxo da modernidade pode ser visto da teologia à estrutura administrativa do adventismo. Ao se institucionalizar, percebemos o aumento na construção de hospitais, escolas, entre outras instituições sociais, assim como massivos investimentos nos sistemas de comunicação. O caixa único, provindo de uma estrutura burocratizada e unificada, associado a um movimento missiológico/educativo legitimado e esclarecido pelo entendimento profético do movimento, serviram, em associação à realidade social de uma época, como combustível para uma forte expansão. Esse cenário gerou um movimento cíclico, dentro do processo de criação desse imaginário, que, ao influenciar a criação e consolidação do imaginário individual, contribuiu para o fortalecimento do imaginário institucional.

Mesmo sendo nítida a existência de um movimento de reformas sociais e religiosas dentro da sociedade estadunidense (CLARK, 1968; DICK, 1986), parece que poucos possuíam uma unidade e sistematização entre si (e, na sua maioria, tinham a ideia positivista de que, se reformado, com foco na mudança individual de cada ser humano, o mundo finalmente encontraria seu apogeu). Podemos exemplificar através das diversas clínicas de prevenção, as quais surgem, de certa forma, como influência de tais movimentos sociais, visando a um melhor estilo de vida e, diferentemente dos hospitais, buscavam construir uma cultura de como se viver melhor. O que diferenciava as clínicas adventistas das “seculares” era a associação do escopo profético, o qual teria fornecido justificativas divinas para a manutenção de tais práticas saudáveis.

Missão adventista na idade mídia

Se, como discutimos neste estudo, a identidade na contemporaneidade é cada vez mais fluída, existindo diversas opções à escolha de cada indivíduo, principalmente em detrimento à grande expansão dos instrumentais midiáticos, é de se esperar que também exista uma crise quanto a tal decisão identitária por parte de grande parte dos seres humanos (ver BAUMAN, 2001). Sob influência “de revistas e programas de televisão” perdemos o “encadeamento lógico das ideias e dos fatos: a edição e a encenação ocupam o lugar do raciocínio.” O que quebra “a tradição e o ensino, substituídos pelas modulações sonoras e visuais” (BABIN; ZUKOWSKI, 2001, p. 60). E é dentro desse paradigma cultural que Castells (2002) argumenta que vários movimentos sociais podem ser vistos como exercendo um importante papel na busca e na construção da identidade contemporânea, incluindo aqui de movimentos ambientais aos fundamentalismos religiosos, passando pela própria indústria cultural (a TV, o cinema e a mídia em geral – como discutido no começo do presente artigo). A consequência óbvia dessa realidade para a missão, nas palavras de Babin e Zukowski (2001, p. 43), é que:

No passado, era relativamente simples cristianizar a cultura de uma tribo que possuía um conjunto único de traços culturais e um único gênero de vida. É coisa totalmente diferente a tentativa de influenciar a cultura de uma sociedade que comporta múltiplas subculturas e onde uma gama muito extensa de mensagens midiáticas bombardeia os sentidos e procura captar em nível espiritual a atenção das pessoas.

Assim, teremos sérios problemas de ajustes ao continuarmos a enfatizar o processo da “pregação e missão” como parte de um movimento de convencimento racional do outro quanto a uma “verdade da letra-escrita”. Estrutura cara ao adventismo, pois ele se baseia no conceito profético de se convencer as pessoas a optarem por uma visão específica do evangelho. Dentro dessa realidade, a visão adventista da interpretação de Apocalipse 14 auxilia na codificação da forma como a IASD verá a utilização dos meios de propagação e construção de sua mensagem/identidade.

Ao entendermos a situação do sistema doutrinário construído a partir dos pioneiros adventistas, é possível afirmar o que temos argumentado até este momento: a IASD é caracterizada por uma forte preocupação missiológica, pois entende ser essa uma missão profética especialmente fornecida a ela. Como vimos, por surgir em pleno século 19, o qual se vê tomado pela grande expansão da ciência e do pensamento modernista/iluminista, e, retomando muitos dos ensinamentos provenientes da Reforma Protestante, é de fácil entendimento as razões da tradição que o movimento adventista tem em buscar sistemas lógico-doutrinários para formular suas crenças fundamentais, o que afeta diretamente como tal conhecimento será transmitido.

Dessa forma, o foco do adventismo sempre foi em uma abordagem escrita, com algum aceite para a oralidade, mas pouca para o processo imagético. O que pode se considerar como sendo fruto de sua época inicial. Assim, desde os primórdios do movimento o princípio de ensino/batismo/reunião se mantém, sendo as séries de estudos com temas bíblicos a maneira mais comum de se conduzir tal processo. Tais séries, embora diversas entre si, possuem um formato parecido onde, em cada lição, perguntas são realizadas e um texto bíblico servirá de auxílio para a resposta por parte do estudante (SILVA, 2002). Logo após completar uma série, o estudante poderá ser convidado ao batismo, rito que demonstrará publicamente que este aceitou a mensagem adventista, sendo, então, integrado à igreja, agora como membro oficial. Com isso, desde os primórdios do movimento adventista o princípio de proselitismo/doutrinação/batismo/comunhão é mantido como amplamente validado.

É dentro desse contexto, por exemplo, que Silva (2002) discute a importância do preparo pré-batismal para se aceitar um membro dentro da comunidade de fé adventista. Claramente é preciso que a pessoa tenha aceitado e “sentido” Jesus em sua vida, mas principalmente é necessário que ela receba o instrumental cognitivo básico que a tornará uma

adventista completa. Assim, essa percepção sempre forneceu forte ênfase em uma doutrinação racionalista, embora sempre colocada dentro do paradoxo razão-emoção. Com isso, a ênfase na utilização desses “estudos bíblicos” fornece ao adventismo um modelo, quase que fixo, para a produção dos seus textos culturais, os quais tentarão ensinar e convencer novas pessoas acerca da importância e urgência da mensagem pregada pelo adventismo. Tal ênfase pode ser vista desde a utilização dos jornais e livros no século 19 até nos modernos sistemas midiáticos, como o complexo comunicacional criado com o nome de Novo Tempo, o qual inclui rádios, televisão em canal aberto e uma ampla utilização da internet.

Devemos levar em consideração o referencial teórico já mencionado a respeito da batalha ideológica dentro de qualquer construção hegemônica da maneira mais ampla e dialógica. Com isso, entenderemos o pensamento de Castells (2002, p. 22) ao considerar a identidade como um “processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. O que nos lembra a afirmação de Staples (1991, p. 66) de que o adventismo não seria apenas “um sistema de crenças”, mas “um estilo de vida”. Parece que o perigo mais sério temido pelo movimento seria a “destruição da identidade cristã adventista da igreja remanescente. [...] A unidade é uma verdadeira credencial divina que identifica os cristãos adventistas como a igreja de Deus no tempo do fim” (VELOSO, 2004, p. 245).

Este medo teria levado, em uma primeira análise, o adventismo a se preocupar em passar um sistema de crenças no qual existe uma necessidade intrínseca de ser mais teórico do que emocional (VELOSO, 2004, p. 244). Entretanto, a pregação adventista sempre foi centrada em um argumento integral, onde hospitais, escolas, clínicas de saúde, universidade e diversas outras facetas participariam como parte da pregação. E parece ser isso que daria sentido ao ser humano criado pela lógica fragmentada da era da imagem.

Considerações finais

Começamos por perguntar se o possível fim da galáxia de Gutenberg e início da mídia eletrônica traria uma nova forma de se pensar e viver o evangelho e de se fazer missão. É óbvio, como argumentamos, que muita coisa mudou: o paradigma social parece ser não mais o da escrita-oralidade, mas o da imagem. Assim, as mídias não seriam mais instrumentos passíveis de serem ligados ou desligados, mas uma lógica social que articularia as relações humanas na atualidade. Entretanto, é “impossível imaginar uma comunicação de fé que seja unicamente audiovisual” (BABIN; ZUKOWSKI, 2001, p. 80). Não acreditamos no fim absoluto da era de Gutenberg, o pensamento escrito ainda tem seu valor. Entretanto, a sociedade atual exige,

mais do que no passado, [por] uma espécie de engajamento afetivo na comunicação do Evangelho. [As pessoas] não procuram tanto uma solução intelectual, mas antes uma comunicação na qual cada um se dá ao outro. Entendo que não se pode anunciar o Evangelho sem se desvelar, sem ter medo, sem se fatigar. Ninguém consegue falar bem se não reconhece seus ouvintes em uma espécie de simbiose de questões e desejos, coisas que se percebem nos olhos e se escutam pelo tom de voz. Para ser próxima, essa palavra deve conservar a força que vem da comunhão com Deus.

O adventismo sempre defendeu uma visão holística e complexa do ser humano, considerá-lo não apenas um ser cognitivo ou emocional, mas os dois ao mesmo tempo. Acreditamos ser essa a melhor solução para essa nova sociedade. Pensamento complementado por Fonseca (2003, p. 274), ao analisar alguns programas religiosos-midiáticos, ao afirmar que “para haver pequenas mudanças comportamentais, são necessárias a vivência de situações práticas de reforço que permitam colocar em ação a nova crença”. Crença, cognição e prática, juntas. Realidades, é verdade, que parecem contrárias a atual totalização midiática da vida, a qual desvaloriza vivências práticas substituindo-as por meras superficialidades dentro da lógica midiática (ver KLEIN, 2006). Assim, na era da imagem,

uma vez que a homilética espetacular focaliza-se sobre o significante, a homilética tradicional mantém seu foco no significado, os telepregadores tendem a se ocupar menos com a verdade do que com o que parece ser a verdade; por essa razão trocam os princípios hermenêuticos, que orientariam a ressignificação e a presença da mensagem evangélica no presente. A profundidade da fé passa a ser medida senão pela qualidade teológica dos seus postulados, mas pela intensidade dos sentimentos do indivíduo que se abandona no fervor religioso (RAMOS, 2007, p. 189).

É com o apelo de não enfatizar um lado em detrimento ao outro que finalizamos esse capítulo. Acreditamos que o adventismo se encontra, desde o seu início, em um movimento paradoxal entre racionalidade da modernidade e os efeitos emocionais provindos em detrimento a ela. Não seria preciso, como já argumentamos, demonizar os instrumentos midiáticos ou a atual sociedade. Existe, sim, uma transformação social através da entrada na idade média, sendo esta imagética por natureza. Pensamos que caberá ao adventismo se adaptar a essa realidade, sem medo de perder sua essência apenas por se transportar em partes a esse novo paradigma social. “Eu gostaria apenas de sugerir que, na era da mídia, na era da predominância do hemisfério direito do cérebro, o gesto – o milagre – preceda o ensino. Fazer sentir que Deus ama, antes de proclamá-lo e explicá-lo”. Esse conselho de Babin e Zukowski (2001, p. 80) parece fazer eco com o pensamento já mencionado de Ellen G. White (2007, p. 309):

O maior dos enganos do espírito humano, nos dias de Cristo, era que um mero assentimento à verdade constituísse justiça. Em toda experiência humana, o conhecimento teológico da verdade se tem demonstrado insuficiente para a salvação da alma. Não produz os frutos de justiça. Uma cuidadosa consideração pelo que é classificado verdade teológica acompanha frequentemente o ódio pela verdade genuína, segundo se manifesta na vida.

Assim, parece-nos muito mais preocupante nos mantermos em um paradigma fechado, voltado unicamente para a cognição, com medo de abraçarmos o que de bom essa nova sociedade nos traz, incapazes de nos transformar naquilo que o movimento adventista foi desde seu início: fruto de sua época, absorvendo o melhor dela e propondo sempre uma adaptação social aos moldes e preceitos bíblicos. Permitindo-se ser um movimento interessante e aberto ao seu tempo. Não podemos abrir mão do uso dos meios de comunicação na evangelização, pois eles chegam à enormes quantidades de pessoas. É isso o que queremos, que todos ouçam as boas novas. Entretanto, é preciso nos perguntar se nossa mensagem ainda assim terá “a capacidade de penetrar na consciência de cada uma das pessoas, depositando em seu coração valores que as levem a uma adesão, a um compromisso, realmente, pessoal” com Cristo e com sua mensagem (PUNTEL, 2010, p. 173).

92

Referências

BABIN, P.; ZUKOWSKI, A. **Mídias: chance para o Evangelho**. São Paulo: Loyola, 2001.

BARROS, C.; LOPES, F. A dominação pelo gosto: o consumo na sociologia de Bourdieu. In; BACCEGA, M. (Ed.). **Comunicação e culturas do consumo**. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERGER, C. Tensão entre os campos religioso e midiático. In: MELO, J. M; et al. (Orgs.). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo dos Campos: Universidade Metodista, 2007.

BERGER, P.; ZIJDERVELD, A. **Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar uma fanático**. São Paulo: Elsevier, 2012. [Edição Kindle].

BLISS, S. **Memoirs of William Miller**: generally known as a lecture on the prophecies, and the second coming of Christ. Boston: Joshua V. Himes, 1853.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAMPOS, L. S. Bíblias no Mercado: o poder dos consumidores e a competição entre os editores – o caso da sociedade bíblica do Brasil. **Rever - Revista de Estudos da Religião**, Ano 12. nº 2, Jul/Dez 2012. Disponível em: <http://bit.ly/1DNNQLg>. Acesso em 25/12/2012.

_____. **Evangélicos e Mídia no Brasil: uma história de acertos e desacertos**. **Rever - Revista de Estudos da Religião**, nº 3: 1-26, 2008. Disponível em: <http://bit.ly/1GkU4IC>. Acesso em 25/12/2012.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. (Col. Era da informação: economia, sociedade e cultura).

CLARK, J. **1844**: religious movements. Nashville: Southern Publishing Association, 1968. v. 3.

DICK, E. N. The millerite movement, 1830-1845. In: LAND, G. *et. al.* (Ed.). **Adventism in America**: a history. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

DORNELES, V. **O último império**: a nova ordem mundial e a contrafação do reino de Deus. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

FONSECA, A. B. **Evangélicos e mídia no Brasil**. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.

FOLLIS, R. (org.). **Santo ao Senhor**: princípios de adoração financeira. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2017.

FROOM, L. **Movement of destiny**. Berrien Springs: Review and Herald, 1971.

FUCKNER, I. A Igreja Adventista do Sétimo Dia entre a Modernidade e a Pós-modernidade. **Mosaico** (Goiânia), v. 5, p. 159-169, 2012.

GAUSTAD, E. S. **The rise of Adventism**. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

HATCH, N. O. Millennialism and popular religion in the early republic. In: SWEET, L. I. (Ed.). **The evangelical tradition in America**. Macon: Mercer Press, 1997.

JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática: 1997.

KLEIN, A. **Imagens do culto, imagens da mídia**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

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

_____. (Ed.). **1844 and the rise of sabbatarian adventism**. EUA: Review and Herald Publishing Association, 1994.

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

94

_____. **A visão apocalíptica e a neutralização do adventismo: estamos apagando nossa relevância?** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

_____. **Joseph Bates: the real founder of Seventh-day Adventism**. EUA: Review and Herald, 2004.

MARSDEN, G. M. **Understanding fundamentalism and evangelicalism**. Eerdmans Publishing, 1991.

MARTINO, L. C. De qual comunicação estamos falando? In: HOHLFELDT, A.; MARTINO, L. C.; FRANÇA, V. V. (Orgs.). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**, ed. Petrópolis: Vozes. 2010.

MARTY, M.; APPLEBY, R. S. **Fundamentalism and the State**. Chicago: Chicago University Press, 1993.

MENDONÇA, A. G. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MORAES, D. **A tirania do fugaz**: mercantilização cultural e saturação midiática. In: MORAES, D. (Org.). Sociedade midiaticizada. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

OLIVEIRA FILHO, J. J. Formação histórica do movimento adventista. **Estudos avançados.**, São Paulo, v. 18, n. 52, dez. 2004. Disponível em <<http://bit.ly/17wCod7>>. Acesso em 25 jul. 2013.

OTTO, R. R. Conotações eclésio-missiológicas do máximo evento escatológico: o estabelecimento do reino de Deus. In: TIMM, A.; RODOR, A.; DORNELES, V. (Orgs.). **O futuro**: a visão adventista dos últimos acontecimentos. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2004.

POSTMAN, N. **Tecnopólio**: a rendição da cultura à tecnologia. São Paulo: Nobel, 1994.

PUNTEL, J. **Comunicação**: diálogo dos saberes na cultura midiática. São Paulo: Paulinas; Sepac, 2010.

RAMOS, L. C. A práxis homilética e a espetacularização do discurso religioso contemporâneo. In: MELO, J. M.; *et al.* (Orgs.). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo dos Campos: Universidade Metodista, 2007.

95

REID, G. W. (Ed.). **Compreendendo as Escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre a ciência**. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: UFRGS, 1997.

SCHWARZ, R. W; GREENLEAF, F. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

SILVA, P. C. **Séries de estudos bíblicos da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil**: breve história e análise comparativa de seu conteúdo. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2002.

STAPLES, R. L. Adventism. In: DAYTON, D.; JOHSTON, R. K. **The variety of american evangelism**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1991.

STENCEL, R.; VOOS, A. Levantamento histórico da dissidência de L. R. Conradi. **Kerygma**, v. 9, n. 1, p. 87-114, 2013.

SUÁREZ, A. **Redenção, liberdade e serviço**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2012.

TIMM, A. R. **O santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas Adventistas. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2000.

VELOSO, M. Importância da escatologia para a igreja contemporânea. In: TIMM, A.; RODOR, A.; DORNELES, V. (Orgs.). **O futuro**: a visão adventista dos últimos acontecimentos. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2004.

WHITE, E. G. **Grande conflito**. Tatui: Casa Publicadora Brasileira, 1995.

_____. **O desejado de todas as nações**. Tatui: Casa Publicadora Brasileira, 2007.







UNIDADE 3

O adventismo brasileiro em números







Questões metodológicas sobre o adventismo no Censo 2010¹

Bruno Ferreira², Lúcio Pereira³

O levantamento sobre os números de religião nos censos brasileiros começou em 1872, ocorrendo ininterruptamente – com exceção do intervalo de 1920 a 1930 – até o presente momento, demonstrando a importância social, política e cultural da demografia das religiões no país. No censo de 2010, 66 categorias de pertencimento religioso foram construídas por meio do nome da religião ou culto de que o respondente da pesquisa indicava livremente fazer parte (MAFRA, 2013). A opção feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de coletar a informação religiosa no questionário da amostra em apenas uma pergunta aberta (“Qual é sua religião e/ou culto?”), e uma posterior classificação em categorias religiosas que podem estar sobrepostas

¹ O presente artigo serve tanto como uma breve introdução a metodologia de pesquisa aplicada nas análises do Censo IBGE como uma demonstração do que foi feito em dois artigos da presente obra, a saber: “O crescimento do reino: desafios demográficos para o adventismo brasileiro” e “O desenvolvimento do reino: desafios socioeconômicos para o adventismo brasileiro”.

² Bacharel em Teologia e pós-graduando em Teologia Bíblia e em Missiologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Atualmente trabalha no Centro de Pesquisas Ellen G. White Brasil/ Centro Nacional da Memória Adventista.

³ Mestre em Engenharia Elétrica e bacharel em Engenharia Ambiental pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), e bacharelado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Pesquisador Capes DTI-B. Foi professor universitário na Anhanguera de Campo Grande.

normalmente geram erros comuns na interpretação dos dados e na construção de narrativas religiosas (TEIXEIRA, 2013).

Entre os problemas mais frequentes destacam-se: a) muitos respondem a pergunta sobre religião de forma ampla ou não precisa o suficiente para ser enquadrada no pertencimento a uma denominação específica, o que dificulta a análise adequada da quantidade de membros de cada igreja (MARIZ, 2013); b) perguntar qual a religião e/ou culto do entrevistado, sem questionar sua frequência ou sua participação em ritos de passagem (como o batismo), dificulta a mensuração dos níveis de comprometimento ou da natureza dos laços do respondente com a religião declarada (MARIANO, 2013).

Essas dificuldades metodológicas também repercutem na análise dos dados sobre os adventistas do sétimo dia no Brasil provenientes do Censo 2010. O IBGE não faz uso do termo “adventistas do sétimo dia” em seu relatório sobre religião, escolhendo as nomenclaturas “Igreja Evangélica Adventista” ou “Evangélica de Missão Adventista” (IBGE, 2012). No entanto, não fica claro no relatório que vertentes do adventismo estão contidas nessa categorização: adventistas do sétimo dia, adventistas da reforma ou adventistas da promessa, entre outros. Diante dessa inclusão de vertentes do adventismo na categoria chamada pelo IBGE de “Igreja Evangélica Adventista”, vários veículos de comunicação pertencentes à Igreja Adventista do Sétimo Dia⁴, e outros externos à denominação⁵ cometeram o equívoco de fazer menção desta categoria como se fosse equivalente aos dados da denominação “Igreja Adventista do Sétimo dia”.

Para uma apresentação mais acurada e profunda das características sociodemográficas do adventismo do sétimo dia no Brasil é necessária a manipulação estatística dos microdados fornecidos pelo IBGE, nos quais níveis menores de desagregação de dados possibilitam seleção de informação, cruzamentos e tabulações segundo o interesse específico da análise a ser efetuada (IBGE, 2012), ou seja, separar da categoria que o IBGE criou os dados que se referem exclusivamente à Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Diante desse cenário, os objetivos deste artigo de caráter metodológico são: a) apresentar o número total de adeptos para cada uma das linhas do adventismo contidas na categoria “Evangélica de Missão Adventista” do relatório de religião do Censo 2010; b) descrever a metodologia empregada para extrapolação de dados a partir da amostra do número de adeptos das denominações adventistas, e que pode ser utilizada para descrever para um posterior detalhamento das características sociodemográficas adventistas do sétimo dia no Brasil; c) refletir acerca das

⁴ Informações retiradas dos sites Notícias Adventistas e Revista Adventista. Disponível em: <http://bit.ly/1TxZXqV>; <http://bit.ly/1Llpz4P>. Acesso em: 26 mai. 2015.

⁵ Informação retirada do Blog Paracleto. Disponível em: <http://bit.ly/1HYe6cl>. Acesso em: 26 mai. 2015.

implicações metodológicas do detalhamento das características sociodemográficas da Igreja Adventista do Sétimo no Brasil.

Método: a tecnologia da produção de números

O IBGE fornece em anexo aos microdados documentação adicional que inclui uma lista expandida de categorias religiosas com subcategorias omitidas no relatório sobre o campo religioso brasileiro (IBGE, 2013). A categoria 26, denominada “Evangélica de Missão Adventista”, possui quatro subcategorias: a) 260, “IASD” (Igreja Adventista do Sétimo Dia); b) 261, “Reforma” (Igreja Adventista da Reforma); c) 262, “Promessa” (Igreja Adventista da Promessa); d) 269, “Outras” (outras declarações que se apresentam como adventistas).

Para a extrapolação dos resultados provenientes da amostra utilizou-se o software estatístico IBM SPSS versão 21, com um conjunto de dados fornecidos pelo CEM-USP⁶ (Centro de Estudos da Metrópole, da Universidade de São Paulo), onde os microdados fornecidos pelo IBGE encontram-se tabulados no formato de leitura do SPSS, e com as variáveis devidamente rotuladas.

A extrapolação da amostra dos dados do Censo 2010 leva em consideração os seguintes conceitos (IBGE, 2013): 1) o questionário expandido da amostra com a questão sobre religião e culto foi respondido em domicílios que representam 10,67 % da população brasileira, enquanto restante dos domicílios responderam a um questionário básico apenas; 2) foi atribuído a cada domicílio da amostra selecionada um valor de peso amostral (com 13 casas decimais), considerando as características de densidade populacional e heterogeneidade do local; 3) os indivíduos de um determinado domicílio possuem peso amostral igual ao atribuído a sua residência, sendo esse o valor de indivíduos que ele representa no universo da amostra (Brasil); 4) em uma pesquisa por amostra as conclusões resultam das estimativas produzidas, e que possuem um erro amostral dentro de um nível de confiança; 5) o intervalo de confiança (com 95% de nível de confiança) de uma determinada estimativa é igual ao valor estimado de indivíduos pela extrapolação, somado e/ou subtraído o valor do erro amostral. Dessa forma, o intervalo de confiança deve ser utilizado para avaliar as possíveis variações (para mais ou para menos) do valor estimado.

Portanto, a estimação de uma característica *Y* pela extrapolação amostral, o erro amostral avaliado pelas estimativas dos coeficientes de variação (*cv*)

⁶ Disponível em: <http://bit.ly/1GSXjGL>. Acesso em: 26 mai. 2015.

calculado a partir das estimativas das variâncias, e a construção dos intervalos de confiança em uma probabilidade decorrente do nível de confiança de 95%, são expressos nas seguintes fórmulas (IBGE, 2013):

Cálculo de extrapolação	Erro amostral	Intervalo de Confiança (95%)
$Y = \sum_{i=1}^n (p_i \cdot y_i)$	$ea(Y) = \sqrt{\frac{(1-f)Y(N-Y)}{Nf-1}}$	$[Y - 1,96 ep(Y); Y + 1,96 ea(Y)]$
Sendo: p_i = Peso associado à amostra; y_i = Quantidade de pessoas com o mesmo peso no domicílio ; (para uma análise feita somente com os indivíduos, sem agrupá-los em domicílios, y_i será igual a 1.) n = Número de unidades na amostra do domínio em questão.	Onde: $ea(Y)$ = é o erro padrão do estimador de total, para o domínio em questão; N = é o total de unidades da população no domínio em questão; f = é a fração amostral efetiva no domínio em questão.	Com uma probabilidade decorrente do nível de confiança de 95%, tem-se 1,96.

Enfim, para estimar o número de indivíduos com uma determinada característica investigada utilizando-se o software SPSS, é necessário: 1) selecionar os indivíduos com a(s) característica(s) esperadas; e 2) somar o peso amostral de todos os indivíduos selecionados. O valor da soma dos pesos amostrais corresponde ao número de brasileiros com a(s) característica(s) investigada. Na tabela 2 tem-se, portanto, cada uma das subcategorias (“IASD”, “Reforma”, “Promessa”, “Outros”), contidas na categoria “Evangélica de Missão Adventista”, com o número de declarantes de cada uma das subcategorias (amostra), e a quantidade de indivíduos que cada amostra representa entre os brasileiros (extrapolação da amostra):

Tabela 2 - Subcategorias de adventistas extrapoladas da categoria “Evangélica de Missão Adventista”

	COD	Amostra	Média do peso amostral	Extrapolação da amostra
IASD	260	150992	9,851043135	1.487.428,71

REFORMA	261	863	9,910319722	8.552,61
PROMESSA	262	6460	9,828142474	63.489,80
OUTROS	269	183	8,742201191	1.599,82
TOTAL		158.498,00	9,582926631	1.561.070,93

Com isso, pode-se dizer que o número aproximado de adventistas do sétimo dia no Brasil, segundo os dados coletados pelo Censo de 2010, é de 1.487.429 indivíduos.

Para avaliar a possível variação (para cima ou para baixo) nas quantidades de indivíduos estimados, pode-se fazer uso da Tabela 3, que possui intervalos entre 10 e 1.487.429, com os respectivos erro padrão e intervalo de confiança.

Tabela 3 - Erro amostral

Tamanho da Estimativa	Erro Padrão	CV*	Intervalo de Confiança (95%)**	Tamanho da Estimativa	Erro Padrão	CV*	Intervalo de Confiança
10	9	91,50%	± 18	50.000	647	1,29%	± 1.268
100	29	28,93%	± 57	100.000	915	0,91%	± 1.793
200	41	20,46%	± 80	200.000	1.293	0,65%	± 2.535
300	50	16,71%	± 98	300.000	1.584	0,53%	± 3.104
400	58	14,47%	± 113	400.000	1.828	0,46%	± 3.583
500	65	12,94%	± 127	500.000	2.043	0,41%	± 4.005
1.000	91	9,15%	± 179	600.000	2.238	0,37%	± 4.386
2.000	129	6,47%	± 254	700.000	2.416	0,35%	± 4.736
3.000	158	5,28%	± 311	800.000	2.583	0,32%	± 5.062
4.000	183	4,57%	± 359	900.000	2.738	0,30%	± 5.367
5.000	205	4,09%	± 401	1.000.000	2.886	0,29%	± 5.656
10.000	289	2,89%	± 567	1.100.000	3.026	0,28%	± 5.931
20.000	409	2,05%	± 802	1.200.000	3.160	0,26%	± 6.193
30.000	501	1,67%	± 982	1.300.000	3.288	0,25%	± 6.444
40.000	579	1,45%	± 1.134	1.487.429	3.515	0,24%	± 6.890

*Coeficiente de Variação

** Intervalo de confiança ±

Considerações Finais

Os dados religiosos de massa levantados pelo IBGE no Censo 2010 nos permitem ter um vislumbre do cenário populacional da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil. Contudo, algumas limitações devem ser ressaltadas:

1. Não há necessariamente equivalência entre os dados religiosos populacionais fornecidos pelo Censo 2010 (no qual não é clara a frequência aos cultos, ou a natureza do laço do indivíduo declarante com determinada denominação), e dados gerenciais de controle de membros como o ACMS⁷ (Adventist Church Member System);
2. Uma análise mais detalhada dos dados sobre religião do Censo 2010 é possível com o uso dos microdados, o que gera controle sobre as extrapolações da subcategoria religiosa investigada. Dessa forma, podem ser efetuados cruzamentos com dados como renda, sexo, localidade, faixa etária e outras variáveis coletadas;
3. Para investigar tópicos avançados em sociologia da religião, bem como obter compreensão mais apurada dos estratos que compõem uma religião, suas nuances e relações causais, devem também ser utilizadas outras pesquisas quantitativas, qualitativas e etnográficas que forneçam informações que possam ser cruzadas e confrontadas com dados religiosos populacionais (STEIL, 2013).

Referências

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Metodologia do Censo demográfico 2010**. 2013. Disponível em: <http://bit.ly/1JXDBMv>. Acesso em: 25 mai. 2015.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião**. 2012. Disponível em: <http://bit.ly/1sYfjQo>. Acesso em: 25 mai. 2015.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: resultados gerais da amostra**. 2011. Disponível em: <http://bit.ly/1fkllef>. Acesso em: 26 mai. 2015.

.....
⁷ Disponível em: <http://bit.ly/1eregOd>. Acesso em: 26 mai. 2015.

MAFRA, C. Números e narrativas. **Debates do NER**, v. 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, v. 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

MARIZ, C. L. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. **Debates do NER**, v. 14, n. 24, p. 39-58, jul./dez. 2013.

STEIL, C. A. Mapas e hologramas como metáforas para pensar os dados sobre religião no censo do IBGE de 2010: comentários ao texto. Números e Narrativas, de Clara Mafrá. **Debates do NER**, v. 14, n. 24, p. 29-37, jul./dez. 2013.

TEIXEIRA, F. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. **Debates do NER**, v. 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013.







O crescimento do Reino: desafios demográficos para o adventismo brasileiro¹

Bruno Ferreira², Lúcio Pereira³, Allan Novaes⁴, Rodrigo Follis⁵, Marcelo Dias⁶

As grandes mudanças do campo religioso em diversas partes do globo, tal como a gradativa ruptura da estrutura rural-paroquial culminando na construção de sociedades cosmopolitas multidiversificadas, por muito tempo foram descritas

¹ A metodologia usada no presente estudo encontra-se no artigo “Questões metodológicas sobre o adventismo no Censo 2010” publicada neste livro.

² Bacharel em Teologia e pós-graduando em Teologia Bíblia e em Missiologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Atualmente trabalha no Centro de Pesquisas Ellen G. White Brasil/ Centro Nacional da Memória Adventista.

³ Mestre em Engenharia Elétrica e bacharel em Engenharia Ambiental pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), e bacharelando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Pesquisador Capes DTI-B. Foi professor universitário na Anhanguera de Campo Grande.

⁴ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo com doutorado-sanduíche Capes pela Universidade Andrews (EUA). Pesquisador-visitante no programa de Teologia da Universidade Notre Dame (EUA) e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Pró-reitor de promoção, relação e desenvolvimento institucional e professor da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Líder do grupo de pesquisa *Excelsior - religião, juventude e cultura da mídia*.

⁵ Doutor em Ciências da Religião com bolsa Capes e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e em Publicidade e Propaganda no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho. Professor da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho.

⁶ Doutor em Missiologia pela Universidade Andrews (EUA) e mestre em Administração pela Universidade La Sierra (EUA). Professor da Faculdade Adventista de Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho.

ressaltando-se aspectos como a perda de religiosidade (DILLON, 2003). Mas, ao contrário da convencional compreensão, a religião continua desempenhando um papel crucial na política, na sociedade como um todo e na formação específica das culturas populares (BERGER, 2001).

Dessa forma, a pergunta que deve ser feita é se a religião passou a ser cada vez menos útil e aceita na sociedade ou se existiria, na verdade, um processo tão grande de modificação do *ethos* religioso que os presentes estudos não a estariam conseguindo comportar dentro de suas categorias, agora, ultrapassadas (ver CAMPBELL, 1997). Parece coerente afirmar que a religião apresenta novas dinâmicas em grande parte da América do Sul, África e Sudeste Asiático – seja através do pentecostalismo, fundamentalismo, movimentos carismáticos etc. (BERGER, 2001). Mesmo sociedades predominantemente descritas como seculares, como a Europa e a América do Norte, têm sido influenciadas pelos processos de migração, o que muda o mapa cultural e religioso nessas localidades (HERVIEU-LÉGER, 2008.).

No Brasil, os resultados do Censo IBGE 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos, o que revela uma maior pluralidade nas áreas mais urbanizadas e populosas do país (IBGE, 2011; 2012; ver DILLON, 2003). Sendo assim, o objetivo deste artigo é traçar um panorama básico da demografia dos adventistas do sétimo dia no Brasil a partir dos dados do Censo, apresentando uma comparação entre as cinco grandes regiões brasileiras. Além disso, analisamos as implicações dos dados para a missão adventista no Brasil, de forma a incentivar estudos mais profundos em cada peculiaridade levantada. Essas reflexões serão feitas, na maior parte das vezes, em forma de interrogações. Não é o propósito deste artigo, portanto, responder todas as questões levantadas, mas apenas apresentar interrogativas que podem auxiliar e direcionar estudos futuros.

“Conte as estrelas do céu”: demografia do adventismo brasileiro

Segundos dados coletados pelo IBGE nos dois últimos censos, o número dos que se declaram adventistas passou de 1.142.377 no ano 2000 para 1.487.429 no ano de 2010. Esse aumento de 345.052 membros corresponde ao crescimento de 30,2% em uma década. Como forma de comparação, a taxa de crescimento da população brasileira para a mesma década foi de 13,66% (chegando a 190.755.799 habitantes). Sendo assim, houve um crescimento significativo no adventismo durante esse período.

Entretanto, essas informações despertam outras questões, que merecem atenção em estudos posteriores: 1) o crescimento mencionado teria ocorrido em quais estratos sociais?; 2) existe relação direta entre o crescimento apontado pelo IBGE e o tipo de meios e técnicas de evangelismo utilizados na última década?; e 3) qual a participação do sistema de comunicação Novo Tempo, que obteve forte expansão durante esse período, no crescimento do adventismo? Para além dessas questões, outro tópico importante a se pesquisar futuramente tem que ver com o crescimento de diversas igrejas evangélicas nesse mesmo período, comparando-os com o adventismo. A Igreja Evangélica Assembleia de Deus, por exemplo, apresentou um crescimento de 46,3% – número superior ao do adventismo.

Figura 1 - Comparativo entre a população brasileira residente e os adventistas do sétimo dia por região

	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO-OESTE
	População	População	População	População	População
Brasil	15.864.454 (8,3%)	53.081.950 (27,8%)	80.364.410 (42,1%)	27.386.891 (14,4%)	14.058.094 (7,4%)
Adventistas	302.768 (20,4%)	420.760 (28,3%)	432.248 (29,1%)	209.328 (14,1%)	122.325 (8,2%)
Adventista por Hab.	1 para 52	1 para 126	1 para 186	1 para 131	1 para 115

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Porcentagens em relação ao total de brasileiros e de adventistas, respectivamente.

Como pode ser visto na Figura 1, a distribuição demográfica do adventismo possui diferenças significativas em relação à realidade brasileira como um todo. Enquanto quase metade da população brasileira se concentra na região Sudeste, esta possui menos de um terço dos adventistas do país, mesmo sendo a região com a maior quantidade de adventistas no Brasil (432.248). Assim, mesmo existindo boa presença quantitativa no Sudeste, é nessa região que o movimento mais precisaria crescer para se equilibrar com a situação macro brasileira. Aqui caberiam novas pesquisas discutindo justamente os motivos dessa disparidade, principalmente no momento em que a igreja se preocupa em crescer em grandes centros urbanos, como os do eixo Rio-São Paulo.

Destaca-se também a forte presença adventista nas regiões Norte e Nordeste, que chegam a representar quase metade do total de adventistas do Brasil (48,7%). Na demografia brasileira, entretanto, o Norte e o Nordeste constituem aproximadamente um terço da população do país (36,1%). O percentual total de adventistas no Nordeste (28,3%) é similar ao que os residentes dessa região representam para o país (27,8%), assim como acontece no Sul e no Centro-Oeste.

Já o número relativo de adventistas no Norte (20,4%) está 12,1% acima do que a população dessa região representaria para a nação (8,3%). Aqui também teríamos uma importante fonte para pesquisas futuras, principalmente procurando entender quais os motivos da presença marcante do adventismo nessa região, em contraste com a realidade demográfica brasileira.

Gênero: um jardim com mais rosas do que cravos

Em geral, no território brasileiro, existe um predomínio do gênero feminino entre os adventistas, como pode ser observado na Figura 2. Esse cenário está alinhado à configuração censitária nacional, na qual as mulheres são maioria⁷ em quase todos os grupos religiosos pesquisados⁸ – sendo as únicas exceções os católicos e os sem religião, cuja composição é majoritariamente masculina (TEIXEIRA; MENEZES, 2013; 2006).

Figura 2 – Comparativo entre gênero (Brasil/adventismo por região)

	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO-OESTE	TOTAL
	Homens	Homens	Homens	Homens	Homens	Homens
Brasil	8.004.915 (50,5%)	25.909.046 (48,8%)	39.076.647 (48,6%)	13.436.411 (49,1%)	6.979.971 (49,7%)	93.406.990 (49%)
Adventistas	142.176 (47%)	182.289 (43,3%)	193.670 (44,8%)	96.586 (46,1%)	55.464 (45,3%)	670.185 (45,1%)
	Mulheres	Mulheres	Mulheres	Mulheres	Mulheres	Mulheres
Brasil	7.859.539 (49,5%)	27.172.904 (51,2%)	41.287.763 (51,4%)	13.950.480 (50,9%)	7.078.123 (50,3%)	97.348.809 (51%)
Adventistas	160.592 (53%)	238.471 (56,7%)	238.579 (55,2%)	112.742 (53,9%)	66.861 (54,7%)	817.244 (54,9%)

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Porcentagens em relação ao total de habitantes e de adventistas na região, divididas por sexo.

⁷ Essa é uma realidade censitária, e não antropológica. Com isso, não queremos dizer que as mulheres são naturalmente mais religiosas do que os homens, mas apenas que em termos demográficos elas são maioria em praticamente todos os grupos religiosos considerados no Censo 2010. Para mais informações sobre a discussão de religiosidade e gênero, ver, por exemplo, Hoebe e Frost (2006).

⁸ Entre os principais estão os evangélicos de missão, evangélicos pentecostais, evangélicos neopentecostais e espíritas. Para mais detalhes, ver Teixeira e Menezes (2013).

De acordo com os dados da Figura 2, as mulheres representam aproximadamente 54,9% dos adventistas, ao passo que os homens, 45,1%. Em geral as mulheres são 10% mais numerosas do que os homens na igreja, mas no Brasil esse número cai para 2,1%. Naturalmente, elas têm predomínio em todas as regiões do país, inclusive na região Norte, único local com predominância masculina dentro da população geral. O predomínio de mulheres varia de acordo com a região do país:⁹ Nordeste (11%); Centro-Oeste (8,6%); Sudeste (7,6%); Norte (7%); e Sul (5,8%).

Sendo assim, é possível argumentar que as mulheres são quase o dobro na região Nordeste se comparada à Sul. Contudo, é importante entender como se dá a assistência a esse público em cada localidade: sendo as mulheres maioria nas igrejas, como essa predominância se reflete nas programações e ministérios locais? Aqui também parece ser justificado o investimento nos ministérios voltados ao gênero feminino, mantidos na maioria das igrejas pelo Brasil.

Novos estudos poderão fornecer uma compreensão mais profunda das relações entre gênero e adventismo para entender suas diferenças quantitativas. Apesar de nascer mais homens do que mulheres, devido à forte violência (entre outros fatores) existe uma maior taxa de mortalidade masculina. Portanto, seria ainda interessante avaliar as diferenças entre as taxas de mortalidade para o gênero masculino no adventismo quando comparado aos dados demográficos do restante da população brasileira.

Outro importante tópico para discussão é analisar como as mudanças na sociedade afetam os papéis da mulher no viver a religião, em especial ao pensarmos que elas são alvos comuns de vulnerabilidade. Isso ocorre principalmente em ambientes rurais ou em desenvolvimento, embora certa parcela de mulheres tenha adquirido autonomia, especialmente as moradoras de grandes centros urbanos (CASTELLS, 2010).

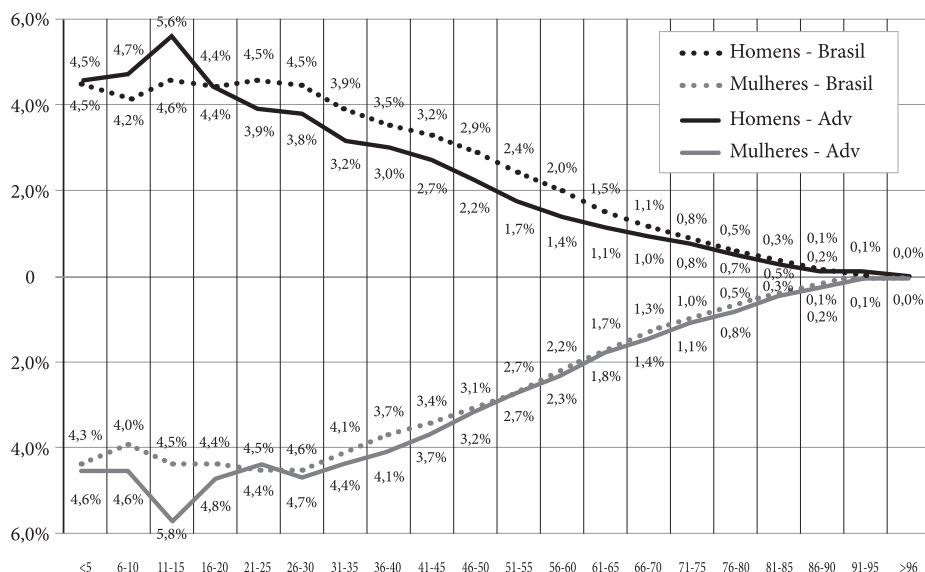
113

Idade: no passo dos velhos e das crianças

Em relação à idade dos adventistas brasileiros, o censo revela que em sua maior parte o movimento segue o padrão etário do país. Entretanto, existem alguns interessantes desvios, relevantes para qualquer pesquisa que queira entender o adventismo brasileiro, principalmente aos estudiosos preocupados com os ministérios de jovens e adolescentes. Há mais adventistas entre 0 e 15 anos do que no geral da população brasileira, proporcionalmente falando, como pode ser visto na Figura 3.

⁹ Existe uma diferença demográfica entre as regiões. Dessa forma, para a presente porcentagem foi respeitada a proporcionalidade entre os sexos para cada região.

Figura 3 – Pirâmide etária



Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Porcentagens em relação ao total de habitantes e de adventistas por faixa etária, divididas em sexo.

A faixa etária com maior número de adventistas, tanto para homens quanto para mulheres, é a de 11 aos 15 anos, representando 11,3% dos adventistas. Em segundo lugar, tem-se a faixa de 6 a 10 anos com 9,3%. Isso indica que a Igreja Adventista no Brasil é majoritariamente jovem.

Considerando grupos de crianças, jovens, adultos e idosos, as mulheres são sempre maioria em todas as regiões, exceto nas crianças do Sul, onde existem 0,6% mais homens do que mulheres. No Nordeste, as mulheres adultas são 6,5% mais numerosas do que os homens, 5,1% no Centro-Oeste, 4,9% no Sudeste, 4,1% no Sul e 2,7% no Norte (ver Figura 4). Assim, vemos que as mulheres adultas são a maioria em números absolutos (15,9%) dentro da denominação, em todo o Brasil.

A maior quantidade de brasileiros está no intervalo de 21 a 25 anos, que representam 9,1% da população brasileira e 8,3% do adventismo no Brasil, resultando em

uma diferença de 0,8%. A maior diferença positiva para os adventistas é entre os de 11 a 15 anos, pois no Brasil 9,0% da população têm essa idade, resultando em uma diferença de 2,3%. A maior queda nos intervalos subsequentes no adventismo é entre 11 a 15 anos e 16 a 20 anos, sendo de 2,14%.

Diante dessa realidade, surgem algumas perguntas: se no comparativo com o Censo 2010 existe tamanha discrepância entre essas faixas etárias, o que teria ocorrido para que o adventismo conseguisse atrair tantos adolescentes com até 15 anos, mas tão poucos a partir dos 16 anos? Seria esse um reflexo dos esforços de clubes de Desbravadores, que atendem as crianças com até 15 anos, mas as perderiam quando chegam aos 16? Ou quem sabe a mensagem adventista consiga alcançar de maneira mais eficaz a faixa etária adolescente do que a jovem? Assim, seria possível argumentar – não via números do Censo IBGE 2010, mas de realidade empírica – que teríamos uma evasão dos membros dentro desse intervalo etário?

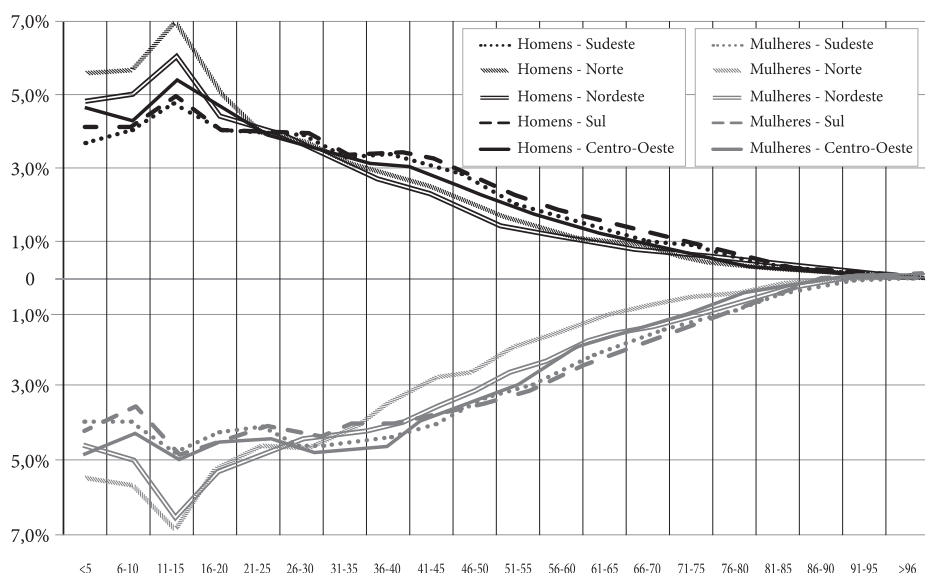
Já abordamos a predominância de mulheres que ocorre no adventismo, por isso agora seria interessante saber como se daria a distribuição etária dos sexos. Obviamente, as mulheres são maioria em todas as faixas etárias, mas dois dados chamam a atenção. No substrato de 6 a 10 anos, os homens são a maioria, com uma pequena vantagem de apenas 0,1%. E no intervalo de 31 a 35 anos, as mulheres são 1,2% mais numerosas do que os homens, sendo essa a maior diferença entre os sexos na pirâmide etária.

Os idosos, isto é, pessoas acima de 60 anos de idade, representam 9,6% dos adventistas. No Brasil, esse número sobe para 10% da população, o que implicaria em uma pequena diferença entre eles. Seria interessante pesquisar se existem iniciativas evangelísticas direcionadas para essa faixa etária, ou se eles seriam membros antigos da denominação. Os adultos de 36 a 60 anos representam 27% dos adventistas, ao passo que no Brasil 29,2% da população se encontra nessa faixa. Já os jovens de 16 a 35 anos equivalem a 33,6% dos adventistas e 34,9% da população brasileira, enquanto as crianças e adolescentes menores de 15 anos somam 29,8% dos adventistas e 26% em todo o país.

Em síntese, o adventismo no gênero feminino tende a acompanhar as proporções de representatividade vivida pela brasileira a partir dos 20 anos. Já os homens tendem a ter uma menor representatividade a partir dessa mesma idade. Assim, é importante um futuro estudo sobre a influência da grande quantidade de adolescentes (10-15 anos) nos padrões populacionais do adventismo brasileiro.

É necessário também avaliar como ficaria o padrão demográfico adventista ao se excluir essa faixa etária na análise dos dados.

Figura 4 - Pirâmides etárias dos adventistas (por região)



Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Porcentagens em relação ao total de habitantes e de adventistas divididas por região, sexo e faixa etária.

As crianças e adolescentes até 15 anos representam 36,5% dos membros na região Norte, 32,1% do Nordeste, 28,3% do Centro-Oeste, 25,5% do Sul e 25,3% do Sudeste. Como já explanado anteriormente, as regiões onde o adventismo é mais forte numericamente são o Norte e Nordeste. Todavia, percebe-se que grande parte dos membros dessas regiões é formado por crianças e adolescentes. É amplamente conhecido que essa faixa etária não é considerada economicamente ativa; sendo assim, é de se perguntar se não teríamos aqui um total de dízimo menor do que a média per capita das demais regiões do Brasil. Se sim, quais as implicações de tal realidade?

Para os jovens de até 35 anos, a representatividade no Norte também é a maior, sendo de 34,8%, seguido do Nordeste, com 34,1%, 33,7% do Centro-Oeste; 32,9% do Sudeste e 31,9% do Sul. As regiões mais adultas seriam: o Sul, com 30,8% dos membros da região; Sudeste, com 30,4%; Centro-Oeste, com 28,8%; Nordeste, com 24,7%; e Norte, com 22,2%. E, por fim, os idosos são mais representativos no Sul, com 11,8%;

seguido do Sudeste, com 11,4%; o Centro-Oeste, com 9,2%; Nordeste, com 9%; e o Norte, com apenas 6,5% dos membros acima de 60 anos.

Aqui vemos um equilíbrio de crianças e jovens no Norte, o que poderia representar uma igreja pulsante e com fortes movimentos dos ministérios envolvidos com essas faixas etárias, realidade que parece próxima ao que ocorreria também no Nordeste. É visível, porém, nas regiões Sul e Sudeste, o aumento da média de idade dos membros, apontando um início de envelhecimento do movimento nessas regiões, que são justamente aquelas por onde o adventismo começou no país.

Estado civil: da sacralidade à solteirice

É importante pensar a estrutura do adventismo quanto à sua distribuição matrimonial *versus* a quantidade de solteiros. A importância e planos que os Ministérios da Família e Jovem terão deveriam depender das realidades sociais nas quais estão inseridas cada liderança. Assim, as Figuras 5 e 6 trazem uma contribuição inicial para essa discussão.

Figura 5 – Estado civil (adventistas/por região)

117

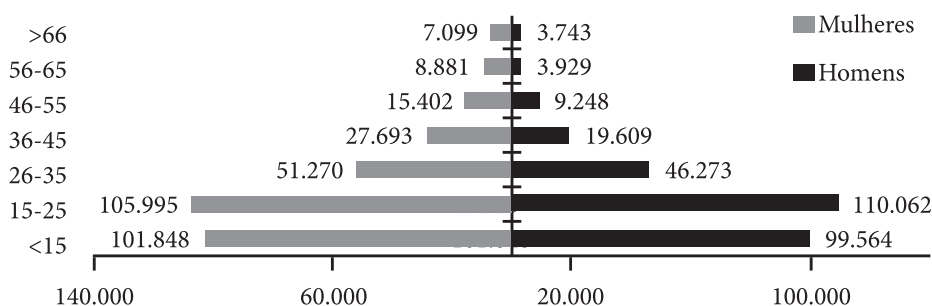
	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO- -OESTE	TOTAL
Casados	84.035 (34,6%)	136.116 (39,0%)	169.962 (45,7%)	84.764 (47,1%)	45.136 (43,9%)	520.012 (41,7%)
Desquitados ou Separados	2.214 (0,9%)	3.491 (1,0%)	7.339 (2,0%)	3.834 (2,1%)	1.383 (1,3%)	18.261 (1,5%)
Divorciados	4.976 (2,1%)	7.914 (2,3%)	15.129 (4,1%)	6.779 (3,8%)	3.791 (3,7%)	38.590 (3,1%)
Viúvos	7.534 (3,1%)	16.322 (4,7%)	20.797 (5,6%)	9.988 (5,5%)	4.499 (4,4%)	59.139 (4,7%)
Solteiros	143.860 (59,3%)	185.052 (53,0%)	159.081 (42,7%)	74.638 (41,5%)	47.985 (46,7%)	610.617 (49,0%)

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Porcentagens em relação ao total de adventistas divididas por região e estado civil.

É importante notar a relação dos adventistas no que tange a seu estado civil. Um dos maiores blocos é o de casados, com 41,7% do total, o que parece estar em consonância com a pregação institucional sobre a sacralidade do matrimônio. Entretanto, aqui surgem lacunas

que pesquisas posteriores poderiam abordar: quantos desses casamentos são o segundo ou o terceiro matrimônio do membro? Destaca-se o fato de que, embora percentualmente o número de adventistas divorciados seja pequeno, pode ser expressivo em números absolutos (cerca de 40 mil pessoas) para uma igreja que prega o amor para toda a vida. Outra questão a ser levantada, e que obviamente não é abarcada pela realidade censitária do IBGE, é quantidade de membros que seriam casados com pessoas que não professam a fé adventista.

Figura 6 – Solteiros (faixa etária/sexo)



Entretanto, o maior número relativo encontrado dentro do movimento é o de solteiros, principalmente nas regiões Norte (59,3%) e Nordeste (53%). Aqui se faz uma menção honrosa para o Sudeste, sendo ele o portador do segundo maior número absoluto de solteiros, com 159.081 pessoas. O Sul se destaca como o menor número relativo, o que também é revelado a partir do número de casados ali encontrados (47,1% dos membros da região).

Os solteiros estão, em grande medida, concentrados na faixa dos 15 a 25 anos (Figura 6), o que obviamente levanta diversas perguntas interessantes, que vão desde o questionamento do porquê não existe um ministério específico para os solteiros como existe para os casados, até a busca por entender as razões da existência de tantos solteiros em uma instituição tão preocupada com a pregação da família e do casamento. Outra questão seria a discussão sobre a idade média que os jovens adventistas optam por casar: estaria ela aumentando nos últimos anos, como ocorre na realidade brasileira em vários estratos socioeconômicos? Se sim, quais as razões que o jovem adventista teria para isso?

Considerações finais

Onde quer que haja vida na igreja, há aumento e crescimento. Há, também, constante intercâmbio, tomar e dar, receber e devolver ao Senhor o que lhe pertence. A cada crente genuíno Deus comunica luz e bênção, e esta reparte ele com os outros, na obra que faz para o Senhor. Ao dar do que recebe, aumenta sua capacidade de receber. É aberto o caminho para a obtenção de novos suprimentos de graça e de verdade. [...]. Aquele que recebe, mas nunca dá, logo deixa de receber. Se quisermos receber novas bênçãos, devemos comunicar os bens do Céu (WHITE, 2007, p. 36).

Como Ellen G. White deixa claro na citação acima, a igreja precisa crescer; isso é fato. Mas, para que isso ocorra, precisamos tanto do Espírito Santo agindo sobre nós e nos iluminando, quanto de planejamento. Um fato que o Censo IBGE 2010 trouxe é a consolidação do crescimento do adventismo em cerca de 30,2% de 2000 para 2010.

É crucial conhecer quem é e como se porta a Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil. Como percebemos, temos uma igreja cujos membros majoritariamente são mulheres, em sua maioria composta de adolescentes e jovens que, em grande parte, seguem a realidade brasileira demonstrada pelo Censo de 2010 em seus relacionamentos e formações sociais. Entretanto, essa denominação também apresenta suas próprias idiossincrasias e peculiaridades, e são elas que precisamos entender melhor. Não objetivamos aqui ser dogmáticos em nossas análises e, ao levantarmos mais perguntas do que respostas, acreditamos serem necessários futuros estudos nas mais diversas metodologias – etnográfica, histórica, quantitativa e assim por diante – para trazer maior compreensão dos fenômenos aqui apresentados pelos números demográficos. Por último, é preciso avaliar em novas pesquisas, que esperamos terem neste estudo sua origem, uma ampla avaliação a respeito da distribuição de raça/cor, suas relações com o adventismo, assim como mensurar a densidade do adventismo étnico (principalmente nos grandes centros urbanos).

119

Referências

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, vol. 21, n. 1, 2001, p. 09-23.

CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião & Sociedade**, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.

CASTELLS, M. **End of millennium**: the information age - economy, society, and culture. EUA: John Wiley & Sons, 2010.

DILLON, M. **Handbook of the Sociology of Religion**. Cambridge University Press, 2003.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HOEBEL, A.; FROST, E. **Antropologia cultural e social**. São Paulo: Cultrix, 2006.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**: resultados gerais da amostra. 2011. Disponível em: <http://bit.ly/1fkllef>. Acesso em: 26 mai. 2015.

120

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião**. 2012. Disponível em: <http://bit.ly/1sYfjQo>. Acesso em: 25 mai. 2015.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre mordomia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.





O desenvolvimento do Reino: desafios socioeconômicos para o adventismo brasileiro¹

Lúcio Pereira², Rodrigo Folis³, Bruno Ferreira⁴, Allan Novaes⁵, Marcelo Dias⁶

É interessante notar como vários líderes, das mais diversas religiões e denominações, se referem ao crescimento numérico de suas igrejas como o fenômeno mais importante que pode ocorrer. No artigo “O crescimento do reino: desafios demográficos para o adventismo brasileiro”, tratamos sobre as características de gênero, cor, idade e

¹ A metodologia usada no presente estudo encontra-se no artigo “Questões metodológicas sobre o adventismo no Censo 2010” publicada neste livro.

² Mestre em Engenharia Elétrica e bacharel em Engenharia Ambiental pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), e bacharelando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Pesquisador Capes DTI-B. Foi professor universitário na Anhanguera de Campo Grande.

³ Doutor em Ciências da Religião com bolsa Capes e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e em Publicidade e Propaganda no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho. Professor da Faculdade Adventista de Teologia, das áreas de Ensino Religioso e de Comunicação Social do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho.

⁴ Bacharel em Teologia e pós-graduando em Teologia Bíblia e em Missiologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Atualmente trabalha no Centro de Pesquisas Ellen G. White Brasil/ Centro Nacional da Memória Adventista.

⁵ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo com doutorado-sanduíche Capes pela Universidade Andrews (EUA). Pesquisador-visitante no programa de Teologia da Universidade Notre Dame (EUA) e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Pró-reitor de promoção, relação e desenvolvimento institucional e professor da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Líder do grupo de pesquisa *Excelsior - religião, juventude e cultura da mídia*.

⁶ Doutor em Missiologia pela Universidade Andrews (EUA) e mestre em Administração pela Universidade La Sierra (EUA). Professor da Faculdade Adventista de Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho.

região no adventismo brasileiro em sua expansão numérica, acreditando que a igreja não pode parar de crescer, a menos que não se importe em deixar de existir. É interessante notar que, apesar da grande expansão dos evangélicos, principalmente neopentecostais (CAMPOS, 1997), e de pessoas que se denominam sem-religião, a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) aparecem no Censo IBGE 2010 entre as dez denominações religiosas mais numerosas do Brasil, como pode ser observado na figura 1 (ver IBGE, 2012). Nos dois artigos anteriores⁷, deixamos clara a metodologia aqui utilizada e demonstramos o crescimento quantitativo vivido pela IASD no território brasileiro.

Figura 1 – As dez maiores religiões do Brasil

Católica Apostólica Romana	122.683.047	63,65%
Sem religião⁸	14.595.979	7,57%
Igreja Assembleia de Deus	11.882.822	6,16%
Espírita, Kardecista	3.845.209	1,99%
Igreja Evangélica Batista	3.208.882	1,66%
Igreja Congregação Cristã do Brasil	2.287.776	1,19%
Igreja Universal do Reino de Deus	1.870.772	0,97%
Igreja Evangelho Quadrangular	1.805.280	0,94%
Igreja Adventista do Sétimo Dia	1.487.429	0,78%
Testemunhas de Jeová	1.391.953	0,72%

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010.
Porcentagem em relação ao total da população.

Entretanto, não cremos que o crescimento numérico seja prova irrefutável de êxito espiritual ou evangelístico. A preocupação excessiva com o número de fiéis indicia, na maior parte das vezes, que o sucesso quantitativo de uma igreja se tornou o objetivo final da sua pregação. E é nesse contexto que há o perigo de tratar a igreja institucional como o Reino de Deus (SUNG, 2008). Mas, se o crescimento numérico não indicaria, por si só, a consolidação do Reino de Deus, qual outro fator deveria ser aqui agregado? Ao artigo anterior demos o título de “O crescimento do reino” justamente por cremos que, embora os números não sejam o objetivo final do reino, parte importante dele passa

⁷ “Questões metodológica sobre adventismo no Censo 2010” e “O crescimento do Reino: desafios demográficos para o adventismo brasileiro”, respectivamente.

⁸ O grupo dos sem religião é composto por “agnósticos, ateus e, sobretudo, por indivíduos que passaram a declarar não dispor de filiação religiosa, autoidentificação que, em sua maioria, não significa necessariamente descrença ou indiferentismo religioso” (MARIANO, 2013, p. 120).

pela maior quantidade de pessoas alcançadas. A este artigo, porém, demos o título “O desenvolvimento do reino”, pois apregoamos a necessidade de ir além da própria instituição e de seus números, pensando a própria sociedade na qual estamos inseridos, local da primazia de nossa pregação (SILVA, 2012). Não pregamos para templos ou paredes, mas propomos uma transformação no *ethos* de toda uma geração, a qual é conclamada a esperar a finalização da obra que foi iniciada na cruz.

Lidamos especificamente com a natureza da igreja em duas de nossas crenças fundamentais. Os adventistas compreendem que a igreja é “a comunidade de crentes que confessam Jesus Cristo como Senhor e Salvador”. Os fiéis “se unem para adoração, comunhão, instrução na Palavra e celebração da ceia do Senhor, para servir a toda a humanidade e para proclamar o evangelho em todo o mundo”. Sua autoridade provém de Cristo e da Palavra escrita. Como corpo de Cristo, a igreja é “uma comunidade de fé da qual o próprio Cristo é a cabeça” (*Crenças fundamentais dos adventistas do sétimo dia*, nº 12). Esse entendimento de igreja não exclui a utilidade de estruturas organizacionais, mas descreve a igreja como muito mais do que um fenômeno institucional. Consiste fundamentalmente de uma comunidade de crentes (RODRÍGUEZ, 2012, p. 211-212).

Desde que se emergiu no cenário latino-americano, a Teologia da Libertação tem afetado, tanto positiva como negativamente, todo o fazer teológico. Ela não está sozinha dentro desses esforços; é fato a enorme contribuição da missiologia protestante denominada Teologia da Missão Integral. Foi a partir dessas viradas epistêmicas que vários assuntos antes ignorados nos tratados teológicos e nos púlpitos vieram à luz do dia. Para além das polêmicas sobre as ideologias por detrás dessas escolas, não temos como fugir do óbvio: o cenário de um país em constantes modificações e desigualdades sociais levanta questionamentos importantes sobre o papel da igreja na sociedade. Assim, podemos defender a teologia adventista como composta também por uma das partes que as outras encaram como sendo a totalidade. Cremos que a preocupação social faz parte do pensar o ser humano de maneira integral, levando-se em conta sua saúde, educação e estilo de vida. Todos esses aspectos, assim como a pregação da sã doutrina, são componentes indispensáveis do processo redentivo completo (ver KUHN, 2014).

Assim, avaliaremos agora diversos aspectos sociais que contribuem para o desenvolvimento do Reino de Deus, debruçando-nos em assuntos como valores de renda mensal por pessoa, taxa de desemprego e a relação daqueles que vivem em condições de pobreza e miséria. Aqui propomos analisar apenas a realidade dos adventistas, como ponto de partida para pensar a sociedade na qual estamos inseridos e a relevância prática de nossa mensagem dentro desse contexto. Pretendemos também apresentar um panorama geral sobre o nível de escolaridade da membresia, abordando aspectos

como analfabetismo, nível de instrução, frequência na escola (quer seja pública ou particular), assim como suas respectivas titulações (há muitos doutores adventistas?). Por fim, buscamos demonstrar resultados referentes ao acesso à energia elétrica, televisão, computador e internet por residência com moradores adventistas.

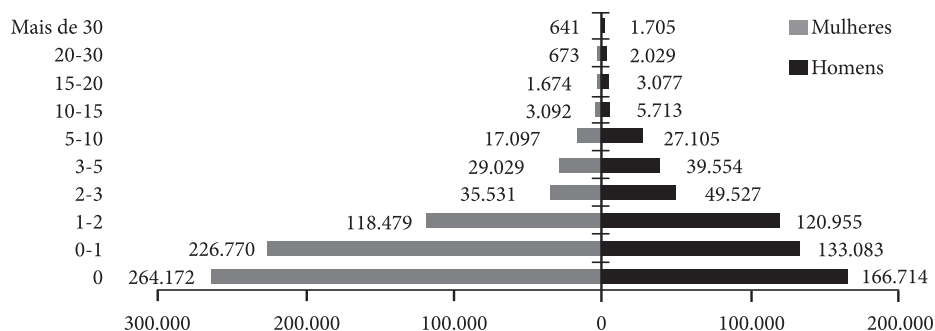
Os tesouros do Senhor: finanças adventistas de casa em casa

O dinheiro é um legado de Deus. Não nos pertence para gastá-lo na satisfação do orgulho ou da ambição. Nas mãos dos filhos de Deus é alimento para o faminto e roupas para o nu. É uma defesa para o oprimido, um meio de restituir a saúde ao enfermo, ou de pregar o evangelho ao pobre. Podemos levar felicidade a muitos corações mediante o sábio emprego dos recursos agora usados para exibição. Considere a vida de Cristo. Estude seu caráter, e participe de seu espírito de renúncia (WHITE, 2006, p. 287).

124

Apesar de todas as limitações desse indicador, a renda monetária ainda é a dimensão que melhor retrata a capacidade das pessoas de acesso às condições adequadas de sobrevivência e ausência de privações. A composição do rendimento pessoal e familiar é essencial para determinar o bem-estar das pessoas. Por definição, segundo o IBGE, o rendimento pessoal mensal total é a soma das fontes de renda de um indivíduo. A Figura 2 mostra em número de salários mínimos a renda do adventista brasileiro.

Figura 2 – Pirâmide de renda em salários dos adventistas



Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010.
Não foram computados menores de 10 anos para essa categoria.

A maior faixa está no grupo dos sem renda, que representam 34,6% dos adventistas acima de 10 anos. Os brasileiros sem renda somam 32,8%, ou seja, os adventistas sem renda são 1,8% mais representativos quando comparados com a realidade geral brasileira. No entanto, os outros 65,4% dos adventistas estão distribuídos em diferentes níveis de rendimento domiciliar. As mulheres estão em maior densidade relativa do que os homens (ou seja, homens em relação ao total de homens, e mulheres em relação ao total de mulheres) – respectivamente, em 7,6% e 8,3% nos intervalos de zero e um salário mínimo.

Assim, nas faixas onde os indivíduos ganham menos (a maior parte do estrato), o equilíbrio entre os ganhos masculino e feminino está longe do ideal, existindo um abismo contrário à mulher. Seria interessante perguntar sobre o papel que os ministérios da mulher, mantidos pela Igreja Adventista em todo o território sul-americano, podem desempenhar (se já não o fazem) para modificar (ou mesmo manter) essa realidade. Isso não cabe aqui discutir devido ao espaço limitado que temos, mas seria um excelente tópico para pesquisas futuras. Por outro lado, existe maior equidade quando os ganhos são superiores (mais de quinze salários, por exemplo), o que geraria uma questão interessante: como a igreja se porta perante tal realidade? Seria ela responsável, de alguma forma, por esses acontecimentos, ou isso ocorreria apesar de seus esforços, tanto positivos quanto negativos?

125

Outro ponto de destaque é o fato de que apenas 1,5% dos adventistas ganham mais que 10 salários mínimos. Já entre os brasileiros, 2,3% da população possuem uma renda maior do que 10 salários mínimos. Ou seja, os adventistas abastados estão em menor quantidade quando comparados aos seus pares dentro da realidade geral brasileira. Aqui é interessante analisar em trabalhos futuros, por exemplo, quais as razões dessa disparidade e quais os métodos evangelísticos destinados às classes mais elevadas.

Os adventistas economicamente ativos representam 46,7% da membresia. Deste número, 91,6% estão na classe dos ocupados (pessoas que trabalham no período de referência) e 8,4% de desocupados (pessoas que não possuem trabalho, mas estariam dispostas a trabalhar), sendo que o último percentual representa a taxa de desemprego segundo definição do IBGE. No Brasil, a taxa média de desemprego no ano de 2010 foi de 6,7%. A classe dos não economicamente ativos (pessoas que não são nem ocupadas e nem desocupadas) representa 37,1% dos adventistas.⁹ Com isso, é possível afirmar que dentro do adventismo se encontram mais pessoas desempregadas do que na média da população. Ao se questionar futuramente tal fato, é de se perguntar, por exemplo,

⁹ O restante dessa conta, 16,2%, representam, segundo o IBGE, a parcela da população em idade economicamente não ativa, os quais não tivemos espaço aqui para abordar, mas que deveriam ser foco de um estudo posterior. Qual a relação dessas pessoas com o adventismo? Qual a participação da parcela dos aposentados dentro do movimento?

qual a relação da observância do sábado com essa realidade. Seria a guarda do sábado uma das razões de os adventistas encontrarem menos emprego? Além da observância do sábado (ou mesmo em conjunto com ela), qual seria a participação da escolaridade (ou a falta dela) no crescimento do desemprego? E, enfim, o que os ministérios adventistas estariam fazendo para reverter tal situação?

A viúva e suas pequenas moedas

Há multidões lutando com a pobreza, obrigados a batalhar duramente por pequenos salários, e mal podendo garantir as mais rudimentares exigências da vida. A labuta e a privação, sem esperança de coisas melhores, tornam excessivamente pesada sua carga. E, quando a isso se juntam a dor e a doença, o fardo é quase insuportável. Alquebrados e oprimidos, não sabem para onde se voltar em busca de auxílio. Compadeça-se deles em suas provações, suas mágoas e decepções. Isso abrirá seu caminho para ajudá-los. Fale-lhes das promessas de Deus, ore com eles e por eles, inspire neles esperança (WHITE, 2007a, p. 189).

126

O que é pobreza? As políticas públicas, com frequência, definem linhas de pobreza como critérios para inclusão ou exclusão em programas sociais com base no que consideram “insuficiência de renda”. O objetivo de traçar essa linha é estabelecer um critério que divida os indivíduos em pobres e não pobres a fim de saber quem realmente necessita de assistência. Contudo, entre os pobres, existe uma subclasse: os miseráveis. Esses, por definição, são os que não ganham o suficiente nem para se alimentar. Entretanto, não há um consenso sobre a precisão e uso desses parâmetros devido às diversas metodologias usadas (FALCÃO; COSTA, 2014).

O Brasil não conta com uma linha oficial de pobreza, e as políticas públicas utilizam critérios diferentes e, às vezes, contraditórios entre si. O valor de R\$ 154 mensais por pessoa para definir a pobreza e de R\$ 77 por pessoa para a extrema pobreza (miséria)¹⁰ comprova-se o mais popular, sendo usado tanto pelo Banco Mundial quanto pelo programa governamental *Brasil sem Miséria*.¹¹ Sendo assim, a Figura 3 mostra o número de adventistas que estão dentro dessas duas categorias.

¹⁰ As linhas de pobreza e de extrema pobreza descrevem o máximo valor numérico do estrato, ou seja, um indivíduo em extrema pobreza (miséria) ganharia mensalmente entre 1 a 77 reais. Já alguém na faixa de pobreza ganharia mensalmente entre 78 a 154 reais.

¹¹ Ver, por exemplo, essa informação no site: <http://bit.ly/1FDqbxA> e na obra *Brasil sem miséria* publicada pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (CAMPELLO et al., 2014).

Figura 3 – Adventistas abaixo da linha de pobreza e em extrema pobreza (urbano/rural)

	Urbanos	Rurais	Total
Pobreza	162.616	78.125	240.741
Extrema Pobreza	76.534	41.830	118.364

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Extrema pobreza está contida dentro da linha da pobreza. Todos foram computados nesta categoria.

É possível observar que 37,2% dos adventistas nos domicílios rurais são pobres, sendo 19,9% miseráveis. Já entre os urbanos, 12,7% são considerados pobres e 6,0% miseráveis. Os pobres representam 16,2% dos adventistas, sendo 8,0% miseráveis e 8,2% de pobres não miseráveis. Entre os brasileiros, 17,5% da população são pobres e 9,2% miseráveis. Assim, aqui parece existir uma boa notícia para os adventistas, pois o número absoluto de pobres e miseráveis parece ser menor no movimento quando comparado com o Brasil em geral. Contudo, fugindo da linguagem percentual e optando pela descrição da realidade em números absolutos, a constatação se torna ainda mais chocante: quase 120 mil adventistas vivem em estado de miséria, sobrevivendo com até 77 reais por mês somente.

Entretanto, não seria de se esperar uma situação menos grave? Afinal, a ASA (Assistência Social Adventista) e a Adra (Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais) são bem difundidas no país, com programas já estabelecidos em todas as regiões brasileiras (ver KUHN, 2015; WALLAUER, 2014). Aqui está uma boa linha de pesquisa sobre a qual a igreja deveria se debruçar. Talvez seria preciso abordar a questão sobre quem essas instituições estariam atendendo: apenas os de “fora da igreja” (com foco evangelístico, talvez) e não os próprios membros? Ou seriam os próprios membros que não buscariam novas formas de geração de renda?

Alguns outros parâmetros ajudam a confirmar uma condição de miséria. Por exemplo, desses 118.364 adventistas em estado de miséria, 31% moram em residência de madeira, taipa, palha ou “sem parede”; 15,3% lançam o esgoto sanitário em valas a céu aberto, rio, lago ou mar; e 91% possuem apenas um ou nenhum banheiro de uso exclusivo. A figura 4 dispõe os adventistas dentro da linha da pobreza por região. Aqui vale ressaltar um aspecto metodológico importante: qualquer pesquisa sobre pobreza precisa considerar não apenas a realidade atual, mas todo o histórico do impacto da denominação no decorrer da vida dos seus membros, uma vez que mudanças significativas não são produzidas em curto espaço de tempo. Portanto, não é de se espantar que uma igreja tenha pobres em seu meio, afinal, isso demonstraria, em primeiro momento, que ela tem uma abordagem que alcançaria tal classe social (e Cristo veio para falar a todos). Entretanto, é de se esperar que, uma vez transformada, a pessoa não permaneça nessa mesma condição ou ao menos tenha mais condições sociais, emocionais e intelectuais de lutar contra a pobreza.

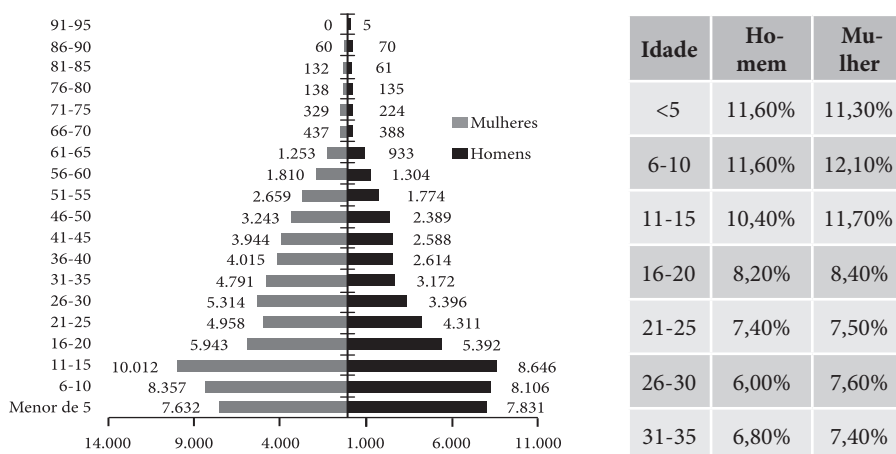
Figura 4 – Adventistas nas linhas de pobreza e miséria por região

	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO-OESTE	TOTAL
Linha da Pobreza	74.687	106.300	36.188	12.721	10.844	240.741
Linha da Extrema Pobreza	38.288	50.230	19.102	5.945	4.798	118.364

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Todos os dados foram computados nessa categoria.

Avaliando os 8% dos adventistas brasileiros na linha de extrema pobreza, 74,8% se encontram nas regiões Norte e Nordeste. Tal realidade mostra que seria preciso trabalhar mais de perto com os adventistas do Norte e Nordeste, talvez com um ministério de compaixão mais forte. Além disso, seria interessante estudar as abordagens usadas para atrair tais públicos, os quais notadamente são um terreno fértil para a mensagem adventista nessas regiões. Entretanto, é preciso ficar alerta nas demais regiões, afinal, um número menor dificulta tanto a localização das pessoas nessas situações, quanto pode gerar vários tipos de preconceitos e não entendimentos por parte daqueles que não estão familiarizados com essa situação em sua comunidade, impedindo a resolução completa do problema. Considere: 25,3% adventistas na linha da miséria estão no Nordeste; 24,7% no Norte; 8,9% no Centro Oeste; 8,4% no Sudeste; e 6,1% no Sul. A Figura 5 mostra a pirâmide etária e o sexo dos indivíduos abaixo da linha de extrema pobreza.

Figura 5 – Adventistas abaixo da linha da miséria por idade e sexo



Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Porcentagens referentes à representatividade de homens/mulheres miseráveis para cada faixa etária. Todos foram computados nessa categoria.

Assim, é de se notar que entre os menores de 15 anos encontra-se a maior quantidade de adventistas que residem em famílias com renda per capita inferior a R\$ 77 por mês, representando 42,7% do total. As mulheres aparecem com 5% a mais do que os homens nesse intervalo. A partir da consideração de que as crianças são as mais afetadas pela miséria, é de se pensar como o sistema educacional adventista poderia se preparar para alcançar esses jovens adventistas. Além disso, caberia um importante estudo visando a entender qual o perfil do estudante que tem acesso às nossas instituições. Entretanto, é preciso questionar se a educação adventista nessas regiões teria uma boa penetração; e se não houver, como a própria igreja, com sua práxis educacional redentora (SUÁREZ, 2012), encarará o desafio de resolver tais dificuldades que ora se apresentam? Aqui cabem perguntas ainda mais estruturais, ligando a igreja à própria realidade social na qual ela está inserida, na busca por entender os limites políticos e culturais impostos à pregação adventista em cada região.

A obra de educação e a obra de redenção são uma

Quando me foi mostrado pelo anjo de Deus que uma instituição devia ser estabelecida para a educação de nossos jovens, vi que este seria um dos maiores meios ordenados por Deus para a salvação de almas (WHITE, 2007b, p. 33).

129

O processo de alfabetização determina o acesso à informação escrita e constrói a ponte para os níveis mais elevados de educação (IBGE, 2011). Considerou-se como alfabetizada a pessoa que sabe ler e escrever um bilhete simples no idioma que conhece, assim como analfabeta aquela pessoa que não sabe ler e escrever ou que apenas escreve o próprio nome. A figura 7 apresenta os totais de alfabetizados por região.

Figura 7 – Alfabetização dos adventistas por região

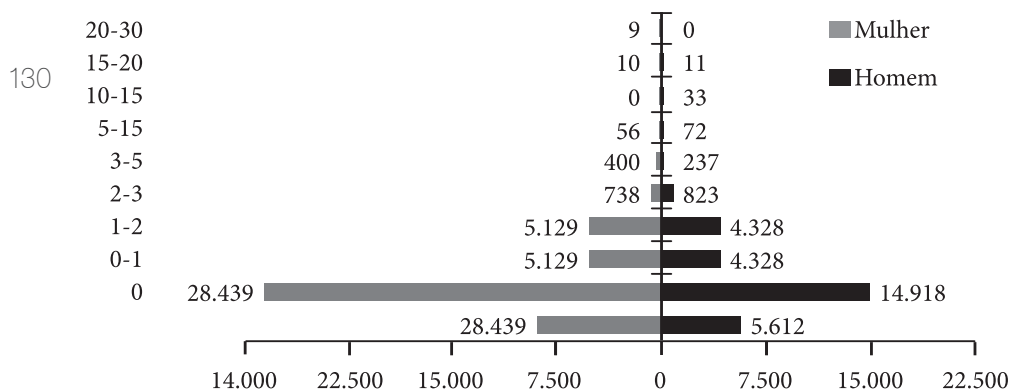
	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO-OESTE	TOTAL
Sabe Ler e Escrever	245.779 (89,2%)	342.950 (88,4%)	383.340 (94,7%)	186.210 (95,2%)	105.926 (92,8%)	1.264.205 (91,8%)
Não Sabe Ler e Escrever	29.639 (10,8%)	44.919 (11,6)	21.640 (5,3%)	9.311 (4,8%)	6.942 (6,2%)	112.451 (8,2%)

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Menores de 5 anos de idade não foram consideradas nessa categoria. Porcentagens referentes ao total da região.

O número de adventistas que não sabem ler e escrever é de 8,2%, taxa um pouco menor do que a da população brasileira, na qual 9,0% não sabem ler e escrever. No Nordeste encontram-se 39,9% dos analfabetos adventistas. Ao se adicionar a região Norte, esse número sobe para 66,3%, enquanto as regiões Sul e Centro-Oeste somam 14,5%. A menor taxa de analfabetismo entre os adventistas está na região Sul, com apenas 4,8%, ao passo que a maior se encontra no Nordeste, com 11,6% dos adventistas na região. Seria esse fato um reflexo socioeconômico da própria região? Outra questão na qual poderíamos nos aprofundar é: como a pregação adventista, supostamente centrada no texto bíblico, influenciaria positivamente (ou não) esses números? Teria o adventista analfabeto vontade de estudar e aprender a ler e escrever, justamente para conseguir ler a Bíblia e acompanhar o estudo da lição da Escola Sabatina?¹²

Abaixo, a figura 8 apresenta um estudo da relação entre analfabetismo e a renda individual em salários mínimos, e a relação entre analfabetismo e gênero.

Figura 8 – Renda dos analfabetos adventistas (mulher/homem)



Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010.
Menores de 15 anos de idade não foram considerados nessa categoria.

Os adventistas analfabetos com renda igual ou inferior a um salário mínimo por mês somam 83% dos analfabetos com mais de 15 anos. Apesar da renda dos adventistas, como vimos acima, se concentrar majoritariamente em até três salários mínimos, o caso parece piorar drasticamente quando percebemos que apenas 3,4% dos adventistas que não sabem ler ganham mais de dois salários mínimos. Afirmamos acima que o salário dos homens é mais representativo do que o das mulheres, mas isso fica ainda pior quando essas mulheres

12 Sobre as relações entre leitura, cultura letrada, estudo da Bíblia e adventismo, ver Keller (2005).

se demonstram analfabetas. Mesmo sendo 62,7% do total de analfabetos adventistas, elas representam 85,5% dos indivíduos que ganham um salário mínimo ou menos. Isso mostra que as mulheres, além de serem a maioria dos analfabetos, também são maioria na categoria dos menores salários. Aqui voltamos à inquietação levantada acima: tem a igreja, principalmente através dos ministérios da mulher, feito algo para mudar (ou manter) esse quadro?

Vivemos em um contexto de produção orientada à competitividade, e a sociedade ressalta o papel da instrução educacional, afirmando que o nível de escolaridade se faz diretamente proporcional à renda e à inserção no mercado de trabalho. Essa corrida por formação educacional assinala exigências do mercado de trabalho que, no senso comum, estão associadas com o nível geral alcançado pela sociedade. Com isso em mente, qual seria o grau de instrução dos membros da Igreja Adventista? Como estariam se comparando à população geral brasileira? A figura 9 apresenta o nível de instrução dos adventistas por região.

Figura 9 – Nível de instrução dos adventistas por região

	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO OESTE	TOTAL
Sem instrução e Fundamental incompleto	188.306 (62,2%)	250.062 (59,4%)	215.655 (49,9%)	108.728 (51,9%)	65.184 (53,3%)	827.934
Fundamental completo e médio incompleto	41.576 (13,7%)	61.117 (14,5%)	67.330 (15,6%)	35.728 (17,1%)	18.054 (14,8%)	223804
Médio completo e superior incompleto	57.670 (19%)	90.242 (21,4%)	105.454 (24,4%)	46.104 (22%)	27.644 (22,6%)	327114
Superior completo	13.199 (4,4%)	17.078 (4,1%)	40.875 (9,5%)	17.801 (8,5%)	10.650 (8,7%)	99.602
Não determinado	2.017 (0,7%)	2.260 (0,5%)	2.935 (0,7%)	968 (0,5%)	794 (0,6%)	8.974

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Fundamental até o 9º ano e médio até o 3º E.M. Porcentagens referentes ao total da região. Todos foram computados nessa categoria.

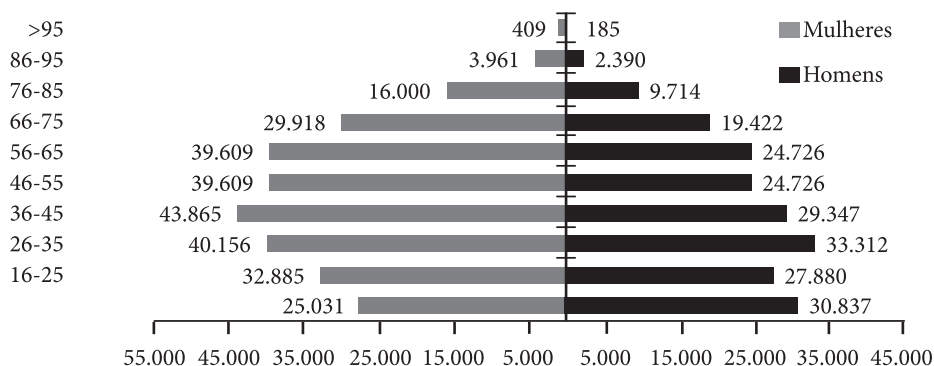
No Brasil, 57,7% dos habitantes não possuem instrução ou ensino fundamental completo. Na igreja, esse grupo representa 55,7%, sendo que 62,2% estão no Norte, 59,4% no Nordeste, 53,3% no Centro Oeste, 51,9% no Sul, e 49,9% no Sudeste. Entre os adventistas, 13,6% dos sem instrução ou fundamental incompleto também não sabem ler e escrever. Como já dito, a missão da Igreja Adventista passa por uma importância primordial na leitura da Bíblia. Sendo assim, é de estranhar um número tão elevado de pessoas que não são motivadas a continuar seus estudos formais. Afinal, o estímulo ao estudo não deveria ser a práxis esperada a partir de uma vivência centrada na utilização do texto bíblico?

Entre os brasileiros, 14,8% possuem ensino fundamental completo e médio incompleto, 19,9% médio completo e superior incompleto e 7,1% o superior. Já em relação aos adventistas, 15% têm ensino fundamental completo e médio incompleto, 22% médio completo e superior incompleto e 6,7% superior completo. É interessante notar que, mesmo existindo um número alto de adventistas sem escolaridade formal, dentro da educação básica existe um pequeno ganho quando o cenário adventista é comparado com a realidade brasileira. Entretanto, não era de se esperar que esse número fosse ainda maior, dada a quantidade de tempo e de recursos que a igreja tradicionalmente investe na construção de escolas próprias no Brasil? Outro dado interessante é a perda que ocorre quando se compara a população brasileira com ensino superior à realidade adventista. Por que o adventismo perde nessa comparação, mesmo tendo várias faculdades da confissão espalhadas pelo Brasil? E quais seriam os fatores que ainda obstruiriam um ganho mais ativo nesses quesitos?

Como um contraponto, nos adventistas da região Sudeste, 9,5% possuem superior completo; já a menor taxa é no Nordeste, com 4,1% dos adventistas na região. O Sul e o Centro-Oeste vêm em seguida, com aproximadamente 8,5% de sua membresia com ensino superior. As regiões Sul e Nordeste possuem o mesmo número de graduados, mas isso representa 4,4% a menos em comparação a população total do Sul. Outro dado interessante é que, quantitativamente, os graduados do Sudeste equivalem à soma das regiões Centro-Oeste, Sul e Nordeste. Seria essa relação mais natural, devido as diferenças socioeconômicas entre as regiões, ou o adventista em cada local teria, historicamente, produzido uma práxis com detalhes próprios?

Quando classificamos os adventistas sem instrução ou com fundamental incompleto por faixa etária, obtêm-se a seguinte pirâmide:

Figura 10 – Adventistas sem instrução ou com fundamental incompleto (idade/sexo)



Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010.
Menores de 15 anos de idade não foram considerados nessa categoria.

Através desse resultado, observa-se uma interessante tendência no adventismo: as mulheres de até 25 anos são mais instruídas que os homens. A partir dos 26 anos, a tendência se inverte, sendo as mulheres menos instruídas. Se antes indicamos que as mulheres eram alvos mais fáceis de uma não evolução social e econômica, aqui parece que temos um indicador de que as jovens buscam um novo paradigma. O que cabe a novas pesquisas é perguntar de que maneira a igreja participa dessa construção. Seríamos nós os responsáveis ou isso ocorreria apesar de nossa pregação? Teríamos aqui um indicador de que as adventistas do século 21 estão procurando maior independência, reafirmando seu espaço na sociedade e na própria igreja? Ou o problema seria a inércia dos homens (ou outros fatores sociais, como a busca do sustento familiar), que diminuíssem a preocupação com os estudos?

Em geral, o número de mulheres sem instrução ou fundamental incompleto é 6,3% maior que o de homens. Logo, qual seria o impacto dos centros universitários adventistas sobre o número de jovens universitários adventistas? Estariam esses centros dialogando com os jovens que, no Ensino Médio, estudaram em escolas públicas? Já ao avaliar que tipo de escola (pública ou particular) os adventistas frequentavam em 2010, foi obtida a figura 11.

Figura 11 – Estudantes e não estudantes entre os adventistas (idade)

133

	Sim, pública	Sim, Particular	Não, já frequentou	Não, nunca frequentou
<5	38.979 (28,8%)	17.931(13,2%)	2.770(2,0%)	75.777(55,9%)
6–10	107.055(77,0%)	28.881(20,8%)	1.433(1,0%)	1.658(1,2%)
11–15	137.681(81,7%)	25.684(15,2%)	4.393(2,6%)	748(0,4)
16–20	68.286(50,0%)	18.841(13,8%)	48.589(35,5%)	989(0,7%)
21–25	17.334(14,0%)	14.989(12,1%)	90.083(72,7%)	1.538(1,2%)
26–30	10.953(8,7%)	10.101(8,0%)	103.532(81,8%)	1.905(1,5%)
31–35	8.306(7,4%)	6.856(6,1%)	94.788(84,7%)	2.008(1,8%)
36–40	7.092(6,7%)	4.877(4,6%)	90.956(86,6%)	2.433(2,3%)
41–45	4.772(5,0%)	3.002(3,2%)	84.023(88,8%)	2.872(3,0%)
46–50	4.108(5,1%)	1.951(2,4%)	71.565(88,4%)	3.351(4,1%)
51–55	2.950(4,5%)	1.024(1,6%)	58.042(88,0%)	3.941(6,0%)
56–60	1.855(3,4%)	399(0,7%)	48.137(87,1%)	4.876(8,8%)
>61	4.540(3,2%)	399(0,3%)	108.708(76,0%)	29.436(20,6%)
Total	413.910	134.936	807.019	131.534

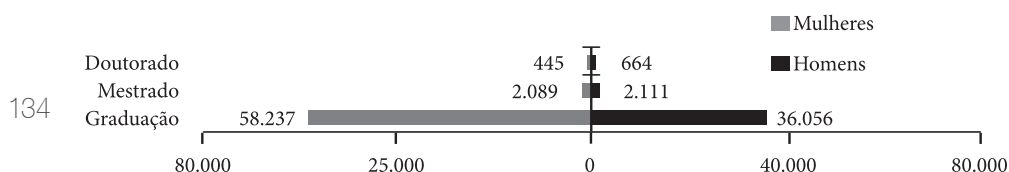
Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Todos foram computados nessa categoria. Porcentagem em relação à própria faixa etária.

Para todos os entrevistados que se intitularam adventistas, 8,8% nunca frequentaram escola, 9,1% estudam em escola particular, 27,8% estudam em escola pública, e 54,3% não estudam mais. Cerca de 80% das crianças e adolescentes

adventistas, entre 5 a 15 anos de idade, estudam em escola pública. Entre os jovens de 16 a 20 anos, 50% estudam em escola pública e apenas 13,8% em escola particular. A boa notícia da figura 11 é que a maioria dos jovens adventistas estão, hoje, estudando. Entretanto, entre todos os que ainda estudam, 75,4% estão em escola pública e 24,6% em escola particular (quantas aqui seriam adventistas?). Assim, é importante questionar: por quais motivos os adventistas (crianças, adolescentes e jovens) têm pouco acesso às escolas particulares adventistas? Uma boa notícia é que dos 5 até os 30 anos de idade, apenas 5% dos adventistas nunca frequentaram uma escola. Outra pergunta surge: qual o impacto da rede de educação adventista em sua membresia?

Também analisamos a quantidade de adventistas que concluíram ou estão cursando algum curso de graduação, especialização, mestrado ou doutorado. A figura 12 apresenta os seguintes resultados:

Figura 12 – Adventistas com graduação e pós-graduação



Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Todos foram computados nessa categoria.

Entre as mulheres adventistas, 7,4% possuem graduação. Em relação aos homens, esse número cai para 5,8%. As mulheres, como já foi dito, representam 54,9% dos adventistas, porém quando o assunto é graduação, esse número sobe para 61%. Aqui cabem algumas perguntas: quais as faixas de renda dos membros adventistas do sétimo dia, segundo o nível de escolaridade? O ensino tem influenciado na renda dos membros da igreja? Seria possível avaliar qual o impacto nos dízimos e ofertas se a maioria dos membros da igreja tivesse formação superior?

Uma igreja real em um mundo virtual

As coisas da Terra estão mais intimamente ligadas com o Céu, e acham-se mais diretamente sob a inspeção de Cristo, do que muitos compreendem. Todas as invenções úteis e melhoramentos têm sua fonte naquele que é maravilhoso em conselho e grande em obra (WHITE, 2007c, p. 277).

Esta é, sem dúvida, a geração que mais tem acesso à informação, graças aos novos e modernos meios de comunicação (POSTMAN, 1994). Avaliando o acesso dos adventistas à energia elétrica, televisão, computador na residência e também à internet, foi possível chegar aos seguintes resultados apresentados na figura 13.

Figura 13 – Energia, televisão, computador e internet dos adventistas

	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO OESTE	TOTAL
Energia por distribuidora	272.894	411.770	427.513	206.930	119.782	1.438.889
Energia por outras fontes	14.100	2.343	2.832	850	956	21.080
Não tem Energia	14.442	5.056	755	373	936	21.562
Não informado	1.333	1.590	1.149	1.175	651	5.897
Televisão por residência	270.615	397.198	421.788	204.048	117.389	1.411.038
Não têm televisão na residência	30.820	21.972	9.312	4.105	4.285	70.493
Não responderam	1.333	1.590	1.149	1.175	651	5.897
Computador por residência	79.837	114.322	233.658	112.958	55.665	596.439
Sem computador na residência	221.599	304.848	197.442	95.195	66.009	885.092
Não declarado	1.333	1.590	1.149	1.175	651	5.897
Computador com internet por residência	47.502	81.938	182.642	83.478	42.507	438.067
Computador sem internet na residência	32.335	32.384	51.016	29.480	13.158	158.372

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Não foram considerados domicílios particulares improvisados e coletivos para estas categorias.

É possível observar que cerca de 1,5% dos adventistas não têm acesso à energia, sendo que 67% desse número se encontram na região Norte e 24,5% no Nordeste do país. Nas residências, 95,2% dos adventistas possuem pelo menos um a televisão. Entre os brasileiros, esse número é próximo a 94,8%. Ambos os dados parecem justificar o alto investimento das igrejas evangélicas, incluindo os adventistas, em redes de programas de televisão. Entretanto, aqui uma pergunta pode ser feita quanto à presença massiva de televisão e se ela atrapalharia (ou não) a devoção diária dos membros adventistas. E, mesmo se a resposta for positiva, qual outra solução teríamos, já que tal prática parece ser bem arraigada no gosto do brasileiro (BITTENCOURT FILHO, 2003)? Consequentemente, é preciso também perguntar se as pregações adventistas, supostamente voltadas para o texto bíblico, não seriam prejudicadas em detrimento de uma maior preferência pela imagem televisiva? Ou seja, como o gosto pela imagem afetaria o interesse pela palavra? (ver KLEIN, 2006; MARTINO, 2003; ONG, 1967).

Nota-se que 59,5% dos adventistas não possuem computador na residência. Seria essa ainda uma realidade, já que se passaram mais de cinco anos da pesquisa? Se ela se fizer ainda verdadeira, quais seriam os motivos de uma baixa aderência ao uso do computador? Apenas o preço? Ou teríamos outras razões sociais, como a pouca necessidade, devido à baixa escolarização do público em questão? Quem sabe os *tablets/smartphones* não supririam as necessidades do público? Entretanto, o IBGE não contemplou o uso de internet através de tecnologia móvel, ficando aqui apenas nossa inquietação.

Dos que possuem computador, 74,4% contam com sistema de internet nesse aparelho residencial. É fato que a Igreja Adventista tem trabalhado com a internet, tendo praticamente todas as instituições e associações um *site* e/ou perfil em rede social. Mas aqui a pergunta precisa ser, novamente, mais social do que técnica. O adventismo não possui apenas a necessidade de estar nas redes, mas de saber usá-la e, principalmente, entender o que pode ser mudado/perdido a partir de uma nova lógica comunicacional: a cibercultura. Será que a mensagem adventista, a frequência de cultos, a assistência pastoral e todas as demais dimensões religiosas não sofreriam mudanças devido a essa nova configuração tecnológica? Enfim, qual será a consequência disso nos dados que veremos no Censo IBGE de 2020?

Considerações finais

Toda igreja deve ser uma escola missionária para obreiros cristãos. Seus membros devem ser instruídos em dar estudos bíblicos, em dirigir e ensinar classes da Escola

Sabatina, na melhor maneira de auxiliar os pobres e cuidar dos doentes, de trabalhar pelos não convertidos. Deve haver cursos de saúde, de arte culinária, e classes em vários ramos de serviço no auxílio cristão. Não somente deve haver ensino, mas trabalho real, sob a direção de instrutores experientes (WHITE, 1997, p. 105).

É interessante notar que nos escritos de Ellen G. White é facilmente identificado um paradigma de que a beneficência social deveria estar arraigada em toda a estrutura formal da igreja e não apenas em um departamento isolado. A partir disso, os resultados do presente artigo buscam promover uma ampla visão da comunidade adventista no Brasil. Vários foram os aspectos tratados, pois acreditamos que a mensagem do reino é algo para além de mera pregação racional/cognitiva. Como iniciamos argumentando no presente texto, a cruz propõe uma transformação maior do que a mera ida do convertido a um templo. Cremos que estamos aqui como desenvolvedores do Reino de Deus, não porque achamos que conseguiremos completar toda a missão e resolver todos os problemas humanos, mas porque fomos chamados para mudar o que conseguirmos mudar.

Temos desafios quanto a tirar nossos membros de situações de vulnerabilidade, tal como a extrema pobreza, a falta de escolaridade entre outros temas abordados aqui. Além disso, é preciso motivá-los a ter algo a mais do que o mínimo, incluindo-os de maneira responsáveis dentro dos novos desafios que a sociedade cibercultural traz a nossa era. Em resumo, temos muito trabalho a ser feito. Afinal, o que foi abordado aqui está em consonância com a teologia defendida nos últimos 150 anos pela Igreja Adventista, a qual acredita que o ser humano deve ser atendido em suas várias facetas, seja a social, mental ou a espiritual.

137

Referências

BITTENCOURT FILHO, J. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.

CAMPELLO, T.; FALCÃO, T.; COSTA, P. V. (Orgs.). **O Brasil sem miséria**. Brasília: MDS, 2014.

CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1997.

FALCÃO, T; COSTA, P. V. “A linha da extrema pobreza e o público-alvo do plano

Brasil sem miséria”. In: CAMPELLO, T.; FALCÃO, T.; COSTA, P. V. (Orgs.). **O Brasil sem miséria**. Brasília: MDS, 2014, p. 67-94.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**: resultados gerais da amostra. 2011. Disponível em: <http://bit.ly/1fkllef>. Acesso em: 26 mai. 2015.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião**. 2012. Disponível em: <http://bit.ly/1sYfjQo>. Acesso em: 25 mai. 2015.

KELLER, E. **The road to clarity**: Seventh-Day Adventism in Madagascar. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

KLEIN, A. **Imagens do culto, imagens da mídia**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

KUHN, W. **Redenção radical**: em busca do evangelho integral. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2015.

_____. Quem deve servir a sociedade? In: WALLAUER, G. (Org.). **O evangelho em roupa de trabalho**: princípios para colocar o cristianismo em prática. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2014.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, ano 14, n. 24, Porto Alegre, 2013.

MARTINO, L. M. S. **Mídia e poder simbólico**: um ensaio sobre comunicação e campo religioso. São Paulo: Paulus, 2003.

ONG, W. **The presence of the word**: some prolegomena for cultural and a religious history. New Haven: Yale University Press, 1967.

POSTMAN, N. **Tecnopólio**: a rendição da cultura à tecnologia. São Paulo: Nobel, 1994.

RODRIGUEZ, A. M. O remanescente do tempo do fim e a igreja cristã. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Teologia do remanescente**: uma perspectiva eclesiológica adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

SILVA, G. (Org.). **Itinerário para uma pastoral urbana**: ação do povo de Deus na cidade. 2. ed. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2012.

SUÁREZ, A. **Redenção, liberdade e serviço**: o processo de construção humana em Ellen G. White. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventistas, 2012.

SUNG, J. M. **Cristianismo de libertação**: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.

WALLAUER, G. (Org.). **O evangelho em roupa de trabalho**: princípios para colocar o cristianismo em prática. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventistas, 2014.

WHITE, E. G. **A ciência do bom viver**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

_____. **Serviço cristão**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007a.

_____. **Conselhos sobre educação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007b.

_____. **Conselhos aos professores, pais e estudantes**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007c.

_____. **Beneficência social**: instruções para o serviço de vizinhança cristã. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.







O Censo e o adventismo: da quantidade para a qualidade

Fábio Augusto Darius¹, Rodrigo Follis², Bruno Ferreira³, Lúcio Pereira⁴

Emerson (1862 p. 504) afirma que “o verdadeiro teste da civilização não é o censo, o tamanho das cidades, nem as culturas, mas o tipo de ser humano de que o país forma”. Coletar informações acerca de populações inteiras é prática que remonta aos primórdios da antiguidade oriental. Além das descrições dos censos encontrados no AT (Êx 30:12; Nm 1; 3; 4; 26; 31; 2Sm 24:1; 2Rs 12; 1Cr 21:1; 2Cr 2:17), há, dentre uma infinidade de fontes, documentos precisos que relatam censos na China que remontam 300 anos antes de Cristo (ROCKHILL, 1904, p. 659). O mais detalhado da antiguidade, também chinês, apontava uma população de 56 milhões de pessoas divididas em 12 milhões e 300 mil casas.⁵ Evidências arqueológicas ainda apresentam registros de censo entre babilônios e egípcios, em torno do terceiro milênio antes de Cristo.

¹ Doutor e mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST). Bacharel em História pela Universidade Regional de Blumenau (FURB). Professor no Mestrado em Educação, na Faculdade Adventista de Teologia e no curso de História do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho.

² Doutor em Ciências da Religião e mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia e em Publicidade e Propaganda pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho. Professor na Faculdade Adventista de Teologia e para as áreas de Ensino Religioso e Comunicação Social do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp).

³ Bacharel em Teologia e pós-graduando em Teologia Bíblia e em Missiologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Atualmente trabalha no Centro de Pesquisas Ellen G. White Brasil/Centro Nacional da Memória Adventista.

⁴ Mestre em Engenharia Elétrica e bacharel em Engenharia Ambiental pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), e bacharelando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Pesquisador Capes DTI-B. Foi professor universitário na Universidade Anhanguera de Campo Grande.

⁵ Governo do Reino Unido, “Office for National Statistics”. Disponível em <http://bit.ly/1GOaCpW>. Acessado em 30 de janeiro de 2013.

Sabe-se que as grandes civilizações do passado, incluindo os gregos e também os romanos (que efetuavam suas contagens a cada cinco anos), realizavam censos pelas mais variadas razões, basicamente por pelos mesmos dois motivos, a saber: 1) ter clareza acerca do número de tropas para o combate; e 2) conhecer o número absoluto da mão-de-obra ativa com fins de maior precisão na cobrança de impostos. Foi pelo primeiro motivo que Deus falou a Moisés, pedindo-lhe que contasse “toda a congregação dos filhos de Israel” (Nm 1:2) e principalmente pelo segundo que os romanos faziam suas contagens. Como pode ser percebido, o censo demonstra-se uma ferramenta de indiscutível valor quando feito de forma honesta e analisado equilibradamente. Como instrumento de planejamento de médio e longo prazo para governos e instituições do mundo inteiro, o censo é essencial e tende a demonstrar organização e sabedoria por parte do dirigente que o requisita. Contudo, parafraseando livremente Emerson (1962), não é o tamanho das igrejas e nem o que diz o censo governamental ou interno que os dirigentes devem observar prioritariamente, mas sim a religião prática exercida por cada cristão em sua comunidade – religião viva e ativa, que busca e salva o necessitado, que alimenta o faminto e lhe revela Cristo. Não há verdadeira religião fora disso, ainda que os números evidenciem flagrante crescimento denominacional.

Adventistas, cultura e matemática

Um número de cavaleiros nas proximidades da residência de seu pai, familiarizados com seu amor pela leitura, gentilmente ofereceu-lhe o privilégio de suas bibliotecas particulares, o que ele aceitou com muita gratidão. A partir deste momento, até seus 21 anos de idade, ele foi o mais dedicado aluno de história antiga e moderna (MILLER, 1842, p. 7).

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) surgiu na segunda metade do século 19, oriunda do movimento iniciado pelo fazendeiro batista Guilherme Miller e seus associados. Durante 13 anos, Miller, munido de sua velha Bíblia King James, não avançava até a próxima passagem sem ter compreendido de maneira satisfatória a anterior. Finalmente, “em 1818, chegou à solene conclusão de que em vinte e cinco anos, aproximadamente, Cristo apareceria para a redenção de seu povo” (WHITE, 2004, p. 329). Também foi difundido o que ocorreu imediatamente após o “fatídico” 22 de outubro de 1844, o “Grande Desapontamento” ou “a não vinda de Cristo literalmente nas nuvens dos céus”. Basicamente, o que aconteceu foi um esvaziamento generalizado do público que acompanhava Miller, que não mais pregava aos seus seguidores, vindo a falecer alguns anos depois, sem demonstrar mais nenhum interesse público por assuntos religiosos.

Conhecer o número de seguidores de Miller que não perderam a fé na segunda vinda de Cristo, e anos mais tarde fundaram oficialmente a Igreja Adventista do Sétimo Dia, seria uma boa iniciativa para, desde o início, percebermos a evolução quantitativa da membresia desta denominação, auferindo a partir daí, conclusões amparadas pela história denominacional e estadunidense. Contudo, no tocante a esse ponto, as questões são nebulosas. Segundo Tiago White (1868, p. 236), o número de membros seguidores de Miller não deveria passar dos 50 mil. O próprio Miller não discordaria de White, embora o número tivesse sido obtido sem maiores preocupações formais, visto que se tratavam de membros de múltiplas denominações e mesmo de pessoas que apenas estavam interessadas no assunto do momento. Contudo, sem dúvida, Miller (1842, p. 22) apostava na existência de mais membros, conforme afirmou:

Em quase mil congregações locais têm sido levantadas numeração, tão perto quanto eu posso estimar, de 50 mil crentes. Em recordando à mente as diversas regiões do meu trabalho, posso contar cerca de seis mil casos de conversão das trevas à maravilhosa luz de Deus, como resultado do meu trabalho pessoal, e eu deveria julgar que o número seja muito maior.

Ainda a esse respeito, Alberto R. Timm (2002, p. 19) estima o número dos membros do movimento de Miller oscilando entre 50 e 100 mil pessoas, enquanto Gary Land (2009, p. 3) fala em até 250 mil. Esses dados, embora hoje, no Brasil, possam parecer historicamente irrelevantes e mesmo maçantes, devem ser analisados a partir do contexto histórico dos Estados Unidos de então. O país havia saído há pouco da Segunda Guerra de Independência e, logo no início dos anos 1830, Horace Mann estava instaurando um novo sistema educacional, propiciando escolas para meninos e meninas com relevância ao estudo prático e a educação física (KNIGHT, 1998, p. 42). Além disso, a alfabetização incluía até mesmo boa parte dos escravos. Conforme Karnal (2008, p. 123),

isso se deve ao fato de o protestantismo ser a religião predominante, em que a leitura da Bíblia era fundamental. Esse dado é importante na medida em que mostra que a alfabetização não é apenas uma questão social ou econômica, mas, também, um dado cultural.

Assim posto, a grande novidade que atingiu a América precisamente durante o “primado” de Miller não era o ensino da língua materna, mas sim o fascínio generalizado daquele povo pela matemática (NOLL, 1992, p. 192), embora desconhecessem grandemente a filosofia (TOCQUEVILLE, 2004, p. 13). Desse dado, podemos concluir, sem medo de errar, pelo menos duas questões. Em primeiro lugar, os mileritas, devidamente guiados por Deus, atraíram para junto de si não apenas membros das mais diversas denominações,

mas centenas ou até mesmo milhares de pessoas que se reuniam apenas pela curiosidade acerca do tempo do fim e pelo prazer proporcionado pela visualização das mais complexas tabelas contendo inumeráveis datas e cálculos proféticos baseados na história escriturística, com a qual a imensa maioria tinha familiaridade. Esse processo involuntário de Miller levou, assim, direta ou indiretamente a mensagem do advento a muitas pessoas que absolutamente não entrariam em igrejas tradicionais, fazendo disso o que Land chamou de “impulso final do Segundo Despertamento” (LAND, 2009, p. 3). Embora muitas delas simplesmente tenham abandonado as “teorias de Miller” após o Desapontamento, não é de duvidar que várias dessas tenham voltado à Bíblia como regra de fé a partir da experiência milerita, embora continuassem não sendo contadas no livro de membros. Em segundo lugar, membros oriundos das fileiras de Miller, são, por definição, em sua maioria, amantes da lógica e, por suposto, da matemática. Expressam seu irrefreável gosto por números complexos ao expor, de forma quase sempre muito clara, os difíceis cálculos encontrados a partir de dados extraídos dos livros de Daniel e Apocalipse.

A partir dessas reflexões preliminares, pode-se entender, além das já alegadas motivações bíblicas, alguns motivos que ainda conduzem os adventistas do sétimo dia a manter registros precisos de sua membresia e muitos outros dados correlativos.

144

O Censo na Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD)

A IASD apresenta uma história impressionante por si mesma: cofundada e dirigida por uma mulher negra⁶ (JOSLYN, 2008, p. 6), frágil, autodidata, que a inaugurou denominacionalmente em meio ao conflito mais fratricida da história estadunidense. Mesmo em meio a tudo isso, a igreja mantém relevância nos Estados Unidos (MACDONALD, 2011) e se expande mundialmente, a despeito de sua “teologia complexa” (BLOOM, 1996), tendo um “toque feminino”, pela franca maioridade de mulheres em suas fileiras (BULL; LOCKHART, 2007, p. 259). Como explicar tal desenvolvimento denominacional?

Uma das possíveis respostas pode estar no empenho da igreja, desde praticamente seus primórdios, em questões centrais como educação e saúde. O fato de os adventistas estudarem

⁶ De acordo com o citado autor, em tradução livre, “alguns ficam assustados quando a linhagem de Ellen G. White é tratada como ‘de cor’. Isso não faz diferença quanto a sua herança racial, embora sua mãe fosse mulata (mistura de africano e europeu) e seu pai tinha traços naticoke e europeu. Na terminologia atual, Ellen G. White seria uma ‘Black Lady’”. Essas características, se relevantes, tendem a aumentar, ainda mais, a importância dessa autora para a atualidade. Afinal, ainda vivemos o preconceito nas formas mais inimagináveis, mesmo que de maneira mais camuflada do naquela época, sem contar que ela viveu seu ministério profético em uma sociedade ainda mais machista que a de hoje.

em instituições “fortes” e, principalmente, apresentarem estilo de vida equilibrado, certamente faz com que a denominação tenha a atenção de muitos céticos. Mais do que isso, talvez, seja o fato de a igreja, enquanto instituição religiosa protestante, fazer o que muitas outras igrejas não fazem: ser totalmente clara em suas crenças fundamentais, explicitando objetivamente suas peculiaridades e semelhanças com outros grupos e denominações cristãs. Além disso, a IASD, ao manter uma postura de retorno à Bíblia, de “volta ao básico”, oferece certezas a um povo tão desorientado pela mídia e toda sorte de fontes. É muito provável que a junção desses fatores evidencie aos membros, visitantes e simpatizantes da igreja uma denominação estável e familiar, justamente o desejável em tempos de crises sociais e ideológicas.

Além dessas hipóteses que apontam o crescimento da IASD, há o já alegado senso de clareza e ordem que impera desde a sede mundial até a menor e mais isolada das igrejas. Os censos internos alegam a ciosidade denominacional. Segundo diversas fontes, em 1844 o movimento milerita contabilizava aproximados 100 mil seguidores. O primeiro relatório estatístico disponível pelos escritórios da Conferência Geral dos Adventistas do Sétimo Dia data de 1899.⁷ Seu sumário, contendo apenas duas páginas, aponta que a igreja entraria no último ano do século 19 com 64.003 membros espalhados pelo mundo, possuindo precisamente 490.656,16 dólares em caixa. Todos os relatórios estatísticos de 1899 a 2010 estão disponíveis.⁸ Comprova-se ali, sem qualquer sombra de dúvida, o avanço em todos os campos. Afinal, “o campo é o mundo” (WHITE, 1938, p. 78), e há ainda muito trabalho a ser feito antes de Cristo finalmente retornar.

Contudo, mesmo diante de números que apontam dias tão abençoados e tantas perspectivas, de pouco ou nenhum valor será essa infinidade de dados se eles não disserem a nós, latino-americanos e brasileiros, atualmente, onde está e para onde está indo a igreja. Afinal, devemos “ouvir” o que estes dados têm a nos dizer e fazer algo proveitoso acerca deles, visto que “a religião prática era, ao que parece, o tema harmonizador através de todos os escritos de Ellen G. White” (DOUGLASS, 2003, p. 97). E, como adventistas, precisamos dar materialidade às informações, sob a forma de, talvez, melhor e maior auxílio aos necessitados de toda a sorte de alimento – espiritual e material – entre nossos membros e aqueles ainda distante da fé, mas que esperam de nós o alívio que Cristo certamente daria.

O Censo de 2010 e o adventismo brasileiro

O Censo de 2010, realizado pelo IBGE, provocou, indubitavelmente, as mais diversas reações por parte de muitos setores da sociedade. Várias denominações religiosas também

⁷ Disponível em: <http://bit.ly/1M57Y21>. Acesso em: 7 de agosto de 2015.

⁸ Disponível em: <http://bit.ly/1jp0bDj>. Acesso em: 7 agosto de 2015.

se manifestaram, e universidades ligadas a igrejas publicaram artigos e mesmo edições inteiras de periódicos sobre o assunto.⁹ Editoriais de telejornais e reportagens também foram veiculados e ainda hoje o assunto continua em discussão, até mesmo pelo aumento do número dos “sem-religião” e da atual “geografia religiosa” brasileira, que apontou inclusive um maior número de seguidores de religiões oriundas da África no Rio Grande do Sul.¹⁰

O censo, é bom esclarecer, acontece da seguinte forma: o funcionário designado para a entrevista localiza a pessoa em sua residência e, preenchendo uma série de questões, pergunta ao entrevistado sobre sua religião. Não há absolutamente nenhuma necessidade de se comprovar via ficha batismal ou qualquer outro instrumento se a pessoa é ou não filiada de fato a determinada igreja.¹¹ Diante do apresentado, vamos aos dados sobre as principais denominações religiosas presentes no Brasil e suas respectivas porcentagens:

Figura 1 - Quantidade de membros das dez maiores religiões, por declaração, do Censo IBGE 2010

Católica Apostólica Romana	122.683.047	63,65%
Sem religião⁸	14.595.979	7,57%
Igreja Assembleia de Deus	11.882.822	6,16%
Espírita, Kardecista	3.845.209	1,99%
Igreja Evangélica Batista	3.208.882	1,66%
Igreja Congregação Cristã do Brasil	2.287.776	1,19%
Igreja Universal do Reino de Deus	1.870.772	0,97%
Igreja Evangelho Quadrangular	1.805.280	0,94%
Igreja Adventista do Sétimo Dia	1.487.429	0,78%
Testemunhas de Jeová	1.391.953	0,72%

Fonte: obtido a partir dos microdados fornecidos pelo Censo IBGE 2010. Porcentagem em relação ao total da população.

Em uma primeira análise, observa-se que a IASD aparece na nona posição em termos absolutos de membros no Brasil (ver DIAS; LIMA, 2012, p. 316). Houve um acréscimo de 345.052 membros em uma década, ou aproximadamente 34.505

⁹ Para citar apenas um único exemplo, o volume 10, no. 28 da Revista Horizonte, da PUC de Minas Gerais foi exclusivamente dedicado ao tema, sob o título “Religião e o Censo IBGE 2010”. Só ali foram 6 artigos, a maioria comentando sobre a Igreja Católica Apostólica Romana. Disponível em: <http://bit.ly/18KR2Q8>. Acesso em: 31 de janeiro de 2013.

¹⁰ Para uma melhor análise acerca dos “sem religião”, bem como o aumento das religiões afro no Sul do Brasil, veja: Dias; Lima (2012, p.311-324).

¹¹ Para informações mais detalhadas sobre a metodologia empregada nas entrevistas e as diferenças entre os questionários aplicados no Censo 2010 ver o artigo “Questões metodológicas sobre o adventismo no Censo 2010”, neste livro.

membros por ano. Com isso, sabe-se que 0,78% da população brasileira é adventista, um número muito pequeno diante de um universo com mais de 202 milhões de habitantes em um dos países mais religiosos do mundo. Ora, exceto a IASD, bem como a Igreja Católica Apostólica Romana, espíritas e batistas, as outras são igrejas pentecostais ou neopentecostais. Assim sendo, elas têm como um dos seus primeiros objetivos conquistar novos convertos, não necessariamente depois de fazer com que o novo membro passe por um processo de acolhimento e estudo bíblico, aqui temos claramente uma igreja de missão. Aliás, é por esse motivo que algumas igrejas protestantes históricas não constam na lista, como a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, que chegou ao país com os primeiros alemães, muito antes da IASD – que curiosamente também chegou ao país via imigrantes alemães.

Analisando os dados à luz da história, percebem-se nas informações da tabela acima resultados numéricos expressivos, visto que em “1980, o campo [Divisão Sul Americana] contava com 496.954 membros” (GREENLEAF, 2011, p. 519). Em 2010, no Brasil, de acordo com a 148ª estatística anual da igreja, havia 1.267.738 membros. Aliás, a partir dessas estatísticas denominacionais, o crescimento da IASD no Brasil desde seus primórdios pode ser quantificado, conforme a tabela abaixo:

Figura 2- Número de membros da IASD no Brasil (1901-2010)

Ano	Membresia	Ano	Membresia
1901	838	1961	66.460
1911	1.567	1971	161.187
1921	3.871	1981	298.433
1931	7.653	1991	541.186
1941	9.465	2001	1.063.962
1951	27.323	2010	1.267.738

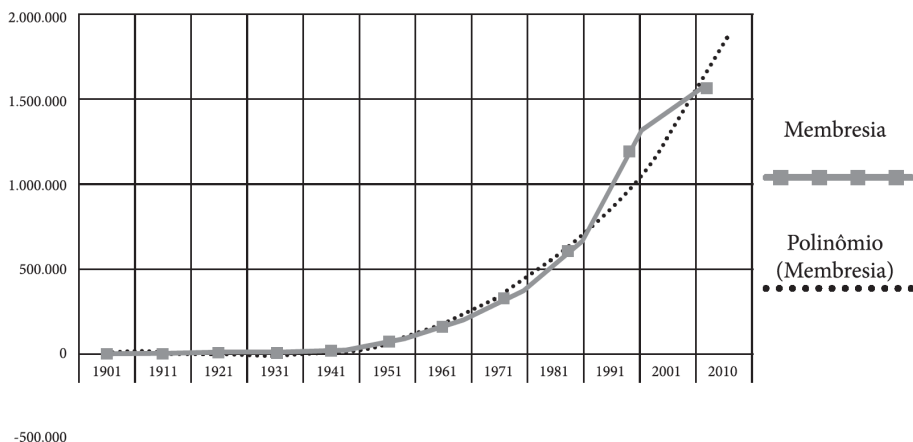
Fonte: Dados a partir da análise de documentos estatísticos disponíveis em <http://bit.ly/1M58nRX>. Acesso em 31 de janeiro de 2013.¹²

Observando a tabela acima, que pode ser facilmente analisada a partir das informações de Floyd Greenleaf (2011), percebe-se, de forma clara, um crescimento da denominação no Brasil desde seus primórdios. Nota-se que a igreja vem em um crescimento acentuado: atente-se para o crescimento da década de 1960 em virtude de um forte programa de evangelismo público (GREENLEAF,

¹² É importante salientar que, diferente dos demais artigos encontrados nesta mesma unidade do presente livro, os dados sobre batismos são providos da secretaria da igreja e não os disponibilizados pelo Censo do IBGE. Sendo assim podem existir diferenças nos números finais de cada um, o que não inviabiliza nenhuma das propostas ou análises, apenas as tornam mais interessante, acrescentando um novo tópico para discussão: afinal, por que se daria tal diferenciação?

2011, p. 518), e principalmente para os dados de 1991 e 2001, quando a igreja chegou a seu primeiro milhão de membros no Brasil. Em 2010, contava com cerca de um milhão e meio de membros, levando em conta dos dados do IBGE. Com o objetivo de prever o crescimento da igreja nos próximos anos no Brasil, utilizou-se a técnica de regressão linear com os dados decenais do total de membros de 1901 até 2010. Como resultado, temos linhas de tendência que são aproximadores de função (de crescimento) que nos ajudam a explicar o fenômeno.¹³ Sendo assim, podemos observar, abaixo, o avanço histórico do adventismo no Brasil (função de crescimento) acompanhado de uma linha de tendência (tracejada) que explica o crescimento do movimento.

Figura 3 - Linha histórica do adventismo com linha de tendência (tracejada) - 1901-2010



-500.000

Fonte: dados obtido a partir da ASTR (<https://www.adventistarchives.org/>). Gráfico com linha de tendência construído a partir de uma equação de terceiro grau.

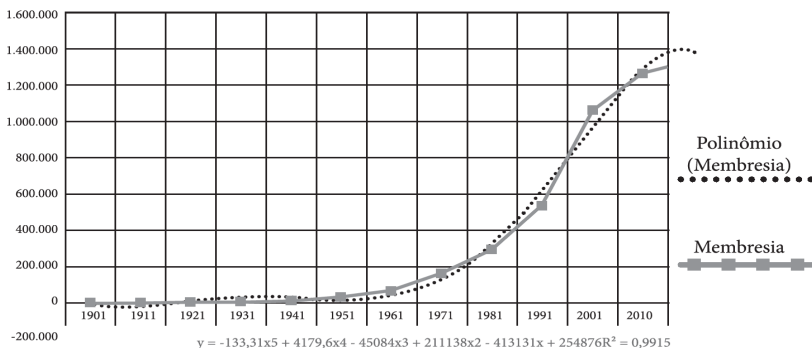
Equação da linha de tendência (função de crescimento):

$$y = 2189,9x^3 - 21845x^2 + 61991x - 42517R^2 = 0,9847$$

É possível vislumbrar um ponto fora da curva da linha de tendência no ano de 2001, isso poderia implicar em uma mudança no padrão de crescimento. Sendo assim, seria interessante a busca por uma curva de tendência mais próxima dessa realidade, diminuindo o erro da linha de tendência, que conseguisse acompanhar esse novo ciclo. Segue então o gráfico.

¹³ A técnica é a de regressão linear. A linha contínua é a função de crescimento (crescimento histórico). A linha tracejada é o aproximador da função, que busca explicar matematicamente o fenômeno de crescimento.

Figura 4 - Linha histórica do adventismo com linha de tendência (tracejada) - 1901-2010

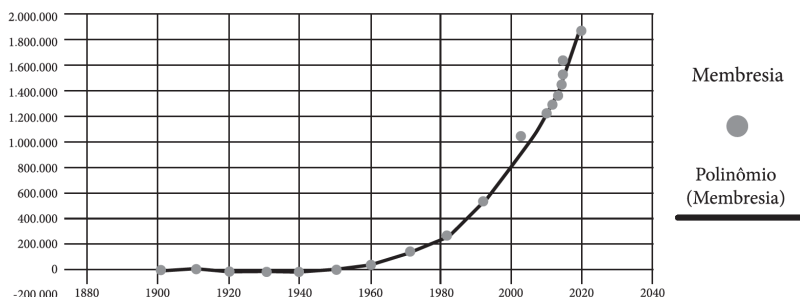


Fonte: dados obtido a partir da ASTR (<https://www.adventistarchives.org/>). Gráfico com linha de tendência construído a partir de uma equação de quinto grau.

Com essa linha de tendência, que tem por base uma equação de quinto grau, poderia ser inferido um cenário em que o padrão de crescimento na IASD do Brasil encontra-se próxima ao seu platô, entendido como o limite máximo para um ciclo de crescimento de uma organização, implicando matematicamente em uma dinâmica de declínio para os próximos anos. Nesse sentido, o maior risco seria a igreja perder sua vitalidade e parar de crescer, incorrendo no mesmo estágio de estagnação ou declínio que tantas outras igrejas vivem, como discutido anteriormente neste trabalho. Para confirmação, ou mesmo refutação dessa hipótese, os dados da membresia fornecidos pelo departamento de estatísticas da conferência geral para os anos de 2011 a 2015 foram acrescentados à linha história anterior.

149

Figura 5 - Linha histórica do adventismo com linha de tendência - 1901-2020



Fonte: dados obtido a partir da ASTR (<https://www.adventistarchives.org/>). Gráfico com linha de tendência construído a partir de uma equação de terceiro grau.

Equação da linha de tendência (função de crescimento):

$$y = 2,3243x^3 - 13428x^2 + 3E+07x - 2E+10R^2 = 0,9954$$

Com os dados desse novo período, confirmamos que a linha de tendência mais precisa para o crescimento da IASD no Brasil é a apresentada inicialmente. Isso projeta, para os próximos anos, um crescimento que ainda se dará de forma exponencial. De alguma maneira o crescimento em torno de 2001 foi tão elevado que ele se projeta além da curva matemática padrão aqui utilizada. Concluímos que o valor de 2001 era um *outlier* e a linha de tendência do último gráfico apresentado foi capaz de explicar de forma precisa o fenômeno do crescimento da igreja com um erro mínimo.

O total de membros em 2014 e 2015 está dentro de um padrão normal esperado para o movimento (respeitando a linha de projeção). O que nos espanta é o alto valor (*outlier*) de 2001. Cabe, em futuros trabalhos, analisar os motivos desse crescimento tão acentuado nesse ano em questão. Esse crescimento ocorreu sustentavelmente? Ou, por outro lado, é possível se questionar sobre qual seriam as razões desse crescimento não ter continuidade nos anos seguintes. No geral, seguindo a última linha de tendência apresentada, já com os anos de 2011 a 2015, projeta-se um valor esperado de aproximadamente 1.800.000 membros na igreja adventista brasileira em 2020. O que mostra que ainda não estaríamos, nessa época, em um platô. A boa notícia é que, na projeção aqui encontrada, a igreja continuará a crescer nos próximos anos, contrariando o pensamento de que o crescimento da IASD brasileira não tem sido sustentável. Claro, é possível haver eventos que impeçam esse crescimento: tal como mudanças sociais e políticas, internas ou externas, mas isso é pouco provável dado o histórico recente do Brasil e da administração da IASD.

Como primeiro ponto, argumentamos aqui que buscar essa confirmação de crescimento para os próximos anos deve, sim, ser parte dos planos de todos os pastores, líderes e membros da IASD brasileira. Não concordamos com o argumento de que números não sejam importantes, eles são, sim. E a principal razão para isso, além da ordem dada por Cristo (Mt 28: 18-20), é o fato de que essa busca por crescer serve como grande incentivo para a vitalidade do grupo, dando um senso de missão forte a ele (FOLLIS, 2017). Um grupo que chegará a 1.800.000 membros deve se orgulhar do seu tamanho. O adventismo está entre as dez maiores religiões e deverá continuar ali no próximo Censo IBGE. Além disso, não buscar o crescimento pode conduzir a religião a atrofiar, fechando-se em si mesmo. Afinal, ao não se importar com números, tendo metas constantes a ser lembradas, pode causar nos membros a sensação de que apenas as questões internas seriam relevantes, perdendo-se rapidamente a sua pertinência social. Em pouco tempo o grupo pode ser irrelevante, respondendo a questões e perguntas que não são mais feitas pelo grosso da sociedade. Se importando cada vez mais com o “seu próprio umbigo” e não com o que “pensa o mundo”. Apenas um grupo que busca crescer terá forças para se articular com aqueles que não são parte de suas fronteiras.

Por outro lado, e esse é o segundo ponto que podemos trazer da discussão quanto a essa projeção futura, um dos problemas que o crescimento traz está ligado diretamente ao fato de ser necessário produzir uma leitura direcionada aos novos desafios e modificações

sociais. Isso é relevante e importante para conseguir o crescimento necessário as metas do grupo, apenas quando se abre para novas questões sociais que é possível atrair uma quantidade maior de pessoas. Mas isso não traria um crescimento perdendo-se a identidade original do grupo religioso? Quando respondemos aos novos desafios, corre-se o risco de perder sua identidade como grupo social, justamente por essa abertura a questões que não eram de sua expertise no começo do movimento. Com isso, é preciso discutir se esse crescimento contínuo ocorreria com qualidade, foco que daremos a próxima seção.

Como continuar a crescer com qualidade?

Para responder uma pergunta como essa, é preciso nos debruçarmos nas possíveis técnicas e aspectos organizacionais para tal crescimento. A igreja mantém no país uma das maiores e mais modernas casas publicadoras da organização adventista, um ramo da organização que possui mais de 110 anos. Esse dado por si mesmo deixa antever a preocupação da igreja em proporcionar aos membros literatura de qualidade. Dessa forma, o adventista é – ou, pelo menos, tem condição de ser – um cristão estudioso, informado e atuante em sua comunidade. Além disso, há ênfase da igreja ao estudo sistemático da Bíblia, através dos mais distintos programas. Ainda conta com o estudo diário de um tema doutrinário específico através da Lição da Escola Sabatina (ver KELLER, 2005).

151

Além desses instrumentos, a denominação conta com uma rádio e um canal de televisão que proporcionam, além de música e programas sobre os mais variados temas, incluindo necessariamente saúde e estilo de vida, possibilidades de estudos bíblicos, aliados a uma plataforma online que possibilita ajuda a qualquer momento. Esse sistema de comunicação é liderado por profissionais habilitados que ali encontram terreno fértil para a continuidade da proclamação do evangelho – lembrando que a IASD foi pioneira na rádio e TV brasileira (AZEVEDO, 1977). Contudo, nenhum desses valiosos instrumentos parecem eficazes sem continuarmos o preparo sério de pastores e evangelistas, bem como de membros leigos que ocupam os mais variados cargos na denominação que, não sendo congregacionalista, tende a crescer de forma uniforme e transparente. Assim, seus membros naturalmente tendem a trazer novas pessoas para tomar parte na comunidade local que, em geral, não sendo muito grande, permite que todas se conheçam além dos cultos às quartas, sábados e domingos. Para manter o crescimento com qualidade, é preciso se preocupar constantemente com os números de crescimento, assim como com a vida espiritual dos membros, e esse processo deve durar até que Jesus volte para nos dar a qualidade plena do viver cristão.

Diante dos argumentos aqui explanados, e acrescentado dados sobre o tamanho das instituições mantidas pela IASD (as 476 instituições acadêmicas possuem 206.623 alunos, 11.717 docentes, em 2013; existem 10 instituições médicas entre clínicas e

hospitais; também contando com uma fábrica de alimentos) não é de se estranhar a força organizacional do movimento. Porém, é muito importante que esse crescimento numérico seja condizente com o crescimento espiritual de seus membros.¹⁴

Diante do secularismo¹⁵, deve-se sempre e de novo voltar-se à religião prática, que, desde os primórdios denominacionais, foi objetivo da igreja. Cuidar dos membros e cercá-los de cuidado paternal foi o método correto, desde a igreja primitiva, e ainda deve estar em uso atualmente (Jo 13:34-35; 1Jo 1:1-3; 4:11; Hb 10:25; Rm 12:10). O senso de missão da IASD, intrínseco à sua própria formação histórica, torna a denominação pragmática, atuando pontualmente onde o membro está. Por isso – e eis algo tipicamente protestante –, cada casa é potencialmente uma igreja, e, em cada “casa-templo” (BURRILL, 2005), há um membro munido de farto material evangelístico, preparado para proporcionar reflexão honesta, tristeza pelo pecado e alegria pela mudança de vida, a partir do conhecimento de Cristo.

Dessa forma, a igreja cresce vigorosa e em conformidade com a tão conhecida ordem de Jesus, expressa em Mateus 28, vencendo vigorosamente “as tentações de mercado”, que tão facilmente trazem lucro a muitas denominações que não expressam real preocupação bíblica. Em tempos que julgamos ser o desfecho da história da humanidade, essa comunhão com Cristo deve ser a tônica da igreja. Sem ela, os números, ainda que encantadores, nada significarão, conforme nos lembra White (2007, p. 55):

A menos, porém, que os membros da igreja de Deus hoje estejam em viva associação com a Fonte de todo o crescimento espiritual, não estarão prontos para o tempo da ceifa. A menos que mantenham suas lâmpadas prontas e ardendo, deixarão de receber a graça adicional em tempos de especial necessidade.

Considerações finais

Os dados do Censo de 2010 certamente foram de capital importância para proporcionar à IASD (e também a muitas outras) um momento de reflexão acerca de seus próprios rumos. Os números que mostram que uma pequenina denominação do norte dos

.....
¹⁴ A interessante notar a preocupação recente que a IASD tem demonstrado na produção de pesquisas sobre a dimensão espiritual de seus membros. Embora todas incorram no mesmo desafio, que é quantificar uma realidade que pode ser muito subjetiva. Uma dessas pesquisas, que acreditamos ser útil é a Church Member Research (Valuegenesis 3) conduzida pelo departamento de pesquisa do Numci-Unasp.

¹⁵ Secularização é o processo da perda da religião como centro articulador da sociedade. Assim, os indivíduos cada vez menos dependem da igreja ou do divino para decidir suas vidas, fazer seus planos ou pensar sobre o futuro. O maior desafio, dentro desse contexto, é ter uma igreja relevante e que consiga se mostrar essencial para uma humanidade cada vez mais descrente. Para entender melhor o conceito de secularização, ver HERVIEU-LÉGER (2008) e PIERUCCI (2005).

Estados Unidos hoje é expressiva no Brasil e presente em mais de uma centena de países do mundo devem lembrar a todos que certamente a mão de Deus tem estado sobre a igreja. Por outro lado, devem lembrar também que uma igreja grande em termos numéricos não necessariamente representa uma igreja espiritualmente contundente; se o intenso labor for minimizado em prol da tentação de membros fáceis, certamente, tudo estará a se perder e, dessa forma, podemos correr o risco de deixar de apresentar a mensagem bíblica.

Futuros estudos poderiam mapear algumas outras questões que aqui ficaram abertas, tais como se existe relação entre as taxas de crescimento e o momento sócioeconômico do país. Assim como pensar qual a relação entre crescimento e o números de obreiros; a relação entre o números de membros e o número de igrejas; se o adventismo tende a formar conglomerados ou se tem facilidade de se capilarizar demograficamente. Também é possível discutir em que partes do território historicamente o adventismo tem tido mais dificuldades de inserção; ou pensar quais cidades e regiões próximas as sedes administrativas trazem os maiores *scores* de crescimento; e por aí vai.

Com as informações aqui levantadas, podemos afirmar que devemos aprender com nossa própria história. Quando o movimento de Miller, embora com uma lógica acurada, foi numericamente esfacelado, os pouquíssimos membros que sobraram nunca estiveram tão firmes espiritualmente. Foi esse pequeno número que, anos depois, fundou a igreja que hoje é crescente e espalha ao planeta as boas novas do segundo advento de Cristo. Sem o senso de missão típico da IASD, certamente, os números atuais seriam muito menores. Portanto, é preciso manter uma posição autocrítica e ouvir com humildade o que a Bíblia tem a dizer. Sem esse norte, tudo não passa de vaidade.

153

Referências

AZEVEDO, R. **Voz da Profecia e a conversão no estado de São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social), São Paulo: Escola de Comunicação e Arte da Universidade de São Paulo, 1977.

BLOOM, H. **Presságios do milênio**: anjos, sonhos e imortalidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

BULL, M.; LOCKHART, K. **Seeking a sanctuary**: Seventh-day Adventism and the american dream. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

BURRILL, R. **Como reavivar a Igreja do Século 21**: o poder transformador dos pequenos grupos. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

DIAS, A. C.; LIMA, F. F. A diversidade religiosa no Brasil - transformações recentes. In: OLIVEIRA, K. L. et al. (Orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012.

DOUGLASS, H. E. **Mensageira do Senhor**: o ministério profético de Ellen G. White. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

EMERSON, R. W. American civilization. **The Atlantic Monthly**, v. 9, p. 504, abr., 1862.

FOLLIS, R. **Memória, mídia e transmissão religiosa**: estudo de caso da Revista Adventista (1906-2010). Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

GREENLEAF, F. **Terra de Esperança**: o crescimento da Igreja Adventista na América do Sul. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

JOSLYN, R. **The genealogy of Ellen White**. Berrien Springs: The Ellen White Estate, 2008.

KARNAL, L. *et al.* **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2008.

KELLER, E. **The road to clarity**: Seventh-day Adventism in Madagascar. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

LAND, G. **The A to Z of the Seventh-Day Adventists**. Lanham/Toronto/Plymouth: The Scarecrow Press, 2009.

MACDONALD, J. Adventists' back-to-basics faith is fastest growing U.S. church. **USA Today**. 17 mar 2011. Disponível em <http://usat.ly/1NdqjLJ>. Acesso em: 03 mar. 2015.

MILLER, W. **Miller's works**: views of the prophecies and prophetic chronology: selected from manuscripts of William Miller; with a memoir of his life. Boston: Joshua Himes, 1842. v. 1.

NOLL, M. **A History of christianity in the United States and Canada**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.

ROCKHILL, W. W. **An inquiry into the population of China**. [s. n.]: Smithsonian Institution, 1904.

TIMM, A. R. **O Santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. Engenheiro Coelho: Instituto Adventista de Ensino, 2002.

PIERUCCI, A. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2005.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América** – Livro II: sentimentos e opiniões. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WHITE, E. **Cristo em seu santuário**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

_____. **Counsels on sabbath school**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1938.

_____. **Atos dos apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, J. **Life incidents**: Connection with the great advent movement, as illustrated by the three angels of Revelation XIV. Battle Creek: Steam Press: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868.





Novos desafios para a missão adventista







A eclesiologia do remanescente e o Censo

Adriani Milli Rodrigues¹

Os números do Censo 2010 parecem confirmar as principais tendências² dos últimos anos em relação ao quadro religioso brasileiro: 1) diminuição do percentual de católicos – de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010; 2) aumento da população evangélica – de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010; e 3) crescimento dos sem-religião (de 7,3% em 2000 para 8,0% em 2010) e espíritas (de 1,3% em 2000 para 2,0% em 2010).³

Dentro da população evangélica, a Igreja Adventista do Sétimo Dia figura na subcategoria “Evangélicos de Missão”,⁴ com o segundo maior percentual dessa subcategoria (20,3%), juntamente com as igrejas Batista (48,4%), Luterana (13,0%), Presbiteriana (12,0%), Metodista (4,4%) e Congregacional (1,4%).⁵

¹
Doutor em Teologia pela Andrews University (EUA) e pesquisador-visitante nos programas de Teologia da Universidade Princeton (EUA) e da Universidade Notre Dame (EUA). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e bacharel em Teologia e em Administração pelo Centro Universitário Adventista (Unasp), campus Engenheiro Coelho. Professor da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho.

² De maneira geral, essas mesmas tendências foram apontadas nas análises dos índices de religiosidade no Censo de 2000 em Teixeira e Menezes (2006).

³ Números obtidos no website do IBGE: “Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião”, <http://bit.ly/1BTalUj>. Acesso em: em 25 de novembro de 2012.

⁴ As subcategorias das igrejas evangélicas são as seguintes: Evangélicos de Missão (18,5%), Evangélicos de origem Pentecostal (60,0%), e Evangélicos não determinados (21,8%). Esses percentuais também foram obtidos no website do IBGE: “Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião.”

⁵ Percentuais calculados a partir dos números da “Tabela 1.4.1 – População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião – Brasil – 2010”, disponível em: <http://bit.ly/1sYfjQo>. Acesso em: 25 de novembro de 2012.

A observação de tais números suscita importantes questões teológicas acerca de como um adventista do sétimo dia deveria enxergar a si mesmo dentro desse panorama religioso e, conseqüentemente, como ele consideraria as pessoas que fazem parte de outras igrejas ou movimentos religiosos. De fato, essas questões tocam importantes conceitos eclesiológicos, soteriológicos e missiológicos.

A discussão dessas questões está diretamente ligada ao conceito de remanescente, visto que a noção de igreja remanescente é o elemento central da compreensão eclesiológica adventista.⁶ Portanto, a maneira como o conceito de remanescente é interpretado determina em grande parte a forma pela qual um adventista do sétimo dia enxerga a si mesmo e as pessoas de outros movimentos religiosos. Se o conceito de remanescente é entendido de forma simples e direta (opção 1), os adventistas do sétimo dia tendem a concluir que apenas estes fazem parte do povo de Deus. Contudo, tal conclusão produz implicações problemáticas na área de soteriologia, como veremos adiante. Por outro lado, se o conceito de remanescente é relativizado (opção 2), o resultado será de que os adventistas do sétimo dia entenderão que eles constituem uma pequena parcela do grande povo de Deus, que seria definido como a somatória dos membros dos diversos movimentos religiosos.⁷ No entanto, tal conclusão traz implicações profundas para a noção de identidade e missão do adventismo.

Em síntese, essas interpretações buscam definir se o povo remanescente de Deus constitui uma comunidade visível (opção 1) – ou seja, ele pode ser claramente reconhecido pelas pessoas; ou invisível (opção 2) – isto é, não é possível identificá-lo agora, mas apenas na segunda vinda de Cristo. Em realidade, a discussão acerca da visibilidade/invisibilidade da igreja é um dos principais aspectos do estudo da eclesiologia. Minha proposta neste capítulo é de que a investigação e aplicação da ideia de visibilidade/invisibilidade da igreja na concepção de povo remanescente podem colaborar, de algum modo, para uma melhor compreensão da identidade do adventista do sétimo dia.

De forma específica, a apresentação desta proposta será dividida em três passos: 1) a visibilidade e invisibilidade da igreja a partir de uma perspectiva histórico-teológica; 2) a visibilidade e invisibilidade do remanescente a partir de uma visão bíblico-teológica; e 3) conclusões e considerações finais. Por razões de limitação de espaço,

⁶ Veja Nisto cremos (2005, p. 181, 190-197); Seventh-Day Adventist Church Manual (2005, p. 33, 35); La-Rondelle (2000, p. 887-888); Hasel (2009). Veja importantes informações acerca do conceito de remanescente entre os pioneiros adventistas em Damsteegt (1977, p. 147, 164, 243-244) e Timm (1995, p. 415-420).

⁷ De forma geral e aproximada, esse é o pensamento apresentado por Daily (1993, p. 315) e Provonsha (1993, p. 35, 163).

não será possível construir uma ampla discussão desses passos, o que significa que o texto abaixo não representa um estudo exaustivo e final acerca do tema em questão.

A visibilidade/invisibilidade da igreja: uma perspectiva histórico-teológica

Nesta seção, a descrição do conceito de igreja visível/invisível cobrirá o período patrístico até a Reforma Protestante. Embora o termo “igreja invisível” tenha sido provavelmente usado pela primeira vez por Lutero (SEEBERG, 1905, p. 293), essa noção tem suas raízes nos escritos patrísticos.

Período patrístico

A partir do segundo século, “o surgimento de heresias tornou necessária a indicação de algumas características externas por meio das quais a verdadeira igreja [...] poderia ser conhecida” (BERKHOF, 1975, p. 227). Nesse contexto, os pais da igreja passaram a enfatizar cada vez mais a igreja visível. Por volta do terceiro século, Cipriano “lançou pela primeira vez, com bastante clareza, a ideia de uma igreja católica [isto é, universal] abrangendo todas as verdadeiras igrejas locais, e ligadas por uma unidade visível e externa” (CUNNINGHAM, 1863, p. 169).⁸ Em essência, sua ideia é de que os verdadeiros cristãos “irão sempre obedecer e permanecer na igreja, pois fora dela não há possibilidade de ser salvo” (BERKHOF, 1975, p. 228).

Contudo, “enquanto que para Cipriano o limite entre aqueles que estão ‘fora’ e aqueles que estão ‘dentro’ coincide simplesmente com os limites da igreja visível, Agostinho distingue a igreja visível dos ‘eleitos’ cujo número e limites são conhecidos apenas pela presciência predestinadora de Deus” (WILES; SANTER, 1975, p. 159). Com o intuito de refutar o argumento donatista de que a verdadeira igreja é constituída apenas por membros piedosos e santos,⁹

Agostinho argumentou que a igreja era uma comunidade mista [...] feita de verdadeiros piedosos, mas também de ímpios e infiéis. Sua santidade não se baseava na santidade de seus membros, mas na sua participação em Cristo. Agostinho

⁸ Para informações adicionais acerca de Cipriano e seu conceito de igreja, veja Burns (2002); Faulkner (2009); Merdinger (2005, p. 36-42); Walker (2002).

⁹ Para detalhes sobre a história do donatismo e suas ideias a respeito da igreja, veja Alexander (2000, p. 218-236); Benedict (1875); Frend (2000).

entendeu a igreja como visível e invisível ao mesmo tempo. A igreja visível é a realidade empírica e sociológica que nós vemos, e esta é uma comunidade mista. A igreja invisível é conhecida apenas por Deus e é composta por aqueles que são verdadeiramente eleitos (MCENHILL; NEWLANDS, 2004, p. 37).¹⁰

No entanto, de acordo com seus escritos contra os donatistas, a separação entre o piedoso e o ímpio não representa uma tarefa humana. Com efeito, Agostinho procurou solucionar a contradição existente entre a noção tradicional da igreja visível e a presença de impiedade dentro da igreja. Evidentemente, sua solução inclui o conceito de igreja invisível, e assume que “a real unidade dos santos e, portanto, da igreja, é invisível” (BERKHOF, 1975, p. 229). Mas ao mesmo tempo que a unidade real e invisível existe apenas dentro da igreja cristã, a igreja visível era caracterizada principalmente pela sucessão apostólica e a administração dos sacramentos.

Período medieval e a Igreja Católica Romana

O desenvolvimento escolástico do conceito de igreja visível pode ser basicamente descrito como a intensificação da concepção cipriânica da absoluta necessidade da igreja para a salvação, e a noção agostiniana da igreja como Reino de Deus na Terra. Nesse sentido, a teologia medieval atribuiu um significado indevido “às ordenanças externas da igreja”, porque “todas as bênçãos da salvação foram consideradas como vindas para o ser humano por meio das ordenanças da igreja”. Ademais, houve uma total “identificação da igreja visível e organizada com o Reino de Deus” (BERKHOF, 1975, p. 233).

Obviamente, essa compreensão eclesiológica enfatizava fortemente a natureza visível da igreja. Baseada nessa noção de visibilidade, a teologia católica romana é capaz de explicar seu entendimento da invisibilidade da igreja, especialmente em conexão com sua noção da encarnação de Cristo e sua crença na imortalidade da alma. Assumindo a igreja como uma continuação da encarnação de Cristo na Terra, a igreja é descrita como

o corpo místico de Cristo [composto de] um elemento externo, visível, jurídico (isto é, a organização legal), e um elemento interno, invisível, místico (isto é, a comunicação da graça), assim como em Cristo, a cabeça da igreja, existe a natureza humana visível, e a natureza divina invisível, e nos sacramentos os sinais externos e a graça interna (OTT, 1974, p. 277).

¹⁰ Para informações adicionais acerca do debate entre Agostinho e os donatistas, veja McGrath (1994, p. 407-410); Willis (2005).

Da mesma forma, empregando a analogia da concepção dicotômica humana de alma e corpo, o Espírito Santo é comparado à alma da igreja, e esta alma é considerada o seu aspecto invisível. “Enquanto o Espírito Santo é a alma da igreja, a organização legal e visível da comunidade de fiéis é o corpo da igreja. Ambos formam uma totalidade, assim como a alma e o corpo formam um ser humano.” Assim, “aquele que culposamente permanece do lado de fora do corpo da igreja não pode ter participação no Espírito Santo” (OTT, 1974, p. 294-295). Excepcionalmente, aqueles que “não conhecem a verdadeira igreja de Cristo podem receber a vida sobrenatural dada pelo Espírito Santo do lado de fora do corpo de Cristo. Tal pessoa, todavia, deve ter ao menos um desejo implícito de pertencer à igreja de Cristo” (OTT, 1974, p. 294-295).

Como se pode perceber, a igreja invisível é discutida essencialmente dentro das fronteiras da igreja visível. Isso significa que os teólogos católicos admitem “que haja um aspecto invisível da igreja, mas preferem reservar o nome ‘igreja’ para a comunidade visível dos fiéis” (BERKHOF, 1976, p. 562), tendo em vista que “a igreja visível vem primeiro, e depois a igreja invisível”; o aspecto visível dá origem ao invisível (MOEHLER, 2003, p. 331). Portanto, a noção de igreja como instituição precede a noção de igreja como organismo: “a igreja visível precede a invisível” (BERKHOF, 1975, p. 235).

Período da Reforma Protestante

Embora Harnack (1893, p. 540) declare que as reflexões protestantes “acerca da igreja visível e invisível não sejam claras”, é evidente que “a Reforma foi uma reação geral à ênfase externa de Roma, e em particular, contra sua concepção externa da igreja. [... No protestantismo] a essência da igreja não se encontra na organização externa da igreja” (BERKHOF, 1976, p. 563-564). Desse modo, “a igreja universal é unida espiritualmente [o que significa uma unidade invisível], em vez de institucionalmente unida” (OLSON, 2002, p. 296). De acordo com Pauck (1952, p. 209),

a principal diferença entre Lutero e o escolasticismo [medieval] foi que, enquanto o escolasticismo interpretou o *corpus Christi* [corpo de Cristo] em conexão com os sacramentos e a ordem hierárquica, Lutero enfatizou a Palavra. Dentro desse novo quadro de referência, ele declarou a natureza como espiritual e concebida apenas pela fé. À medida que Cristo confere seu Espírito eficaz através da pregação da Palavra e a administração dos sacramentos, essa igreja invisível experimenta um processo de materialização (W. Koehler) ao se tornar um visível culto congregacional.

Assim, ao contrário do ensino católico, Lutero sugeriu que “da igreja invisível emerge a visível: e a primeira é o fundamento da segunda” (MOEHLER, 2003, p. 331). De acordo com

essa ideia, “a igreja de Cristo não é uma realidade oculta em todos os sentidos da palavra [...] e] Lutero não distingue a igreja visível da igreja invisível, mas ensina que a mesma igreja da cristandade é tanto invisível quanto visível, oculta e ao mesmo tempo revelada – em diferentes dimensões” (ALTHAUS, 1966, p. 293). Em seu aspecto invisível, a igreja é a “comunhão espiritual daqueles que creem em Cristo”. Contudo, “essa mesma igreja [...] se torna visível e pode ser conhecida [...] pela pura administração da Palavra e dos sacramentos”. Portanto, “o que é realmente importante para a pessoa é que ela pertença à igreja espiritual ou invisível; mas ela é diretamente conectada com a membresia da igreja visível” (BERKHOF, 1975, p. 236-237).

Embora exista uma conexão direta entre a invisibilidade da igreja e sua visibilidade, a tradição reformada também admite que “em tempos de depressão religiosa, como nos dias de Elias e ao final período medieval, a igreja é levada quase à total invisibilidade” (McNeill, 1942, p. 268). Com efeito, essa ideia foi radicalizada pelos anabatistas, em sua crença de que “a verdadeira igreja está no Céu, e suas paródias institucionais estão na Terra”; isto é, a igreja é totalmente invisível. Tal entendimento nega a noção de que a igreja é um “corpo misto” e afirma, como os donatistas, que a igreja é um “corpo santo e puro”. Assim, essa igreja invisível e pura é descrita “como um remanescente fiel no conflito com o mundo”. Obviamente, essa concepção é compatível “com a experiência anabatista de perseguição” (McGRATH, 1994, p. 415-416).

164

Resumo

Esta descrição panorâmica da visibilidade e invisibilidade da igreja a partir de uma perspectiva histórico-teológica indicou que, no período patrístico, Cipriano enfatizou que a salvação é possível apenas na igreja visível, enquanto Agostinho ressaltou a existência de uma igreja invisível formada pelos eleitos de Deus. Posteriormente, o catolicismo romano medieval intensificou a importância da igreja visível através de seu sistema sacramental e hierárquico, e reconheceu a igreja invisível apenas dentro da igreja visível (como a noção de alma dentro do corpo). Por outro lado, os reformadores salientaram a unidade invisível da igreja (a igreja como Deus a vê), que forma uma comunidade visível (a igreja como as pessoas veem). Todavia, a noção protestante da igreja invisível se baseia no conceito agostiniano de predestinação.

Ao longo desta descrição histórico-teológica, importantes ênfases e conceitos eclesiológicos emergem: 1) a igreja como corpo puro (donatistas) versus a igreja como corpo misto que se tornará totalmente puro apenas no final da história (Agostinho); 2) ênfase na igreja visível, cuja unidade é definida predominantemente em termos institucionais (catolicismo), versus ênfase na igreja invisível, cuja unidade não é entendida primariamente em termos institucionais, mas espirituais (protestantismo); 3) em sua unidade espiritual caracterizada pela fé, a igreja invisível forma a igreja visível, que se caracteriza visivelmente pela pregação e os sacramentos (protestantismo), versus a igreja visível,

caracterizada pela hierarquia eclesiástica e a administração dos sacramentos, forma a igreja invisível em sua unidade espiritual (catolicismo); 4) a salvação ocorre basicamente na igreja visível, pois essa salvação está ligada à hierarquia eclesiástica e a recepção dos sacramentos (catolicismo), versus a salvação se dá inicialmente no contexto da igreja invisível, pois essa salvação se baseia na predestinação divina (protestantismo tradicional).

Desse modo, a noção de salvação está diretamente ligada ao conceito de igreja visível-invisível. De forma geral, tanto protestantes quanto católicos reconhecem os aspectos visíveis e invisíveis da igreja. As variações e ênfases ocorrem por conta das diferenciações na compreensão da salvação. Quando se deseja afirmar a salvação dentro dos limites da igreja institucional, o aspecto visível da igreja será mais ressaltado. Mas quando se deseja afirmar que a salvação não depende da igreja institucional, então há uma ênfase maior na igreja invisível.

A visibilidade/invisibilidade do remanescente: uma perspectiva bíblico-teológica

Nesta seção, a discussão do conceito de remanescente, e seus aspectos de visibilidade e invisibilidade, cobrirá o contexto do Antigo Testamento (AT) e Novo Testamento (NT). Obviamente, essa discussão não é detalhada e exaustiva. Antes, ela enfatiza, de forma panorâmica e teológica, apenas as principais referências ao tema do remanescente na Bíblia.

165

O tema do remanescente no Antigo Testamento

Neste estudo do tema do remanescente, eu indicarei inicialmente a terminologia usada para o remanescente no AT, muito embora, no AT e no NT, “algumas passagens que não apresentam uma terminologia específica do remanescente revelam a teologia do remanescente por meio de conceitos semelhantes” (HASEL, 1988, p. 130). Ademais, a noção de remanescente será examinada em três partes principais: 1) o período anterior à comunidade israelita;¹¹ 2) a comunidade israelita pré-exílica; e 3) a comunidade pós-exílica.

Terminologia

O tema do remanescente se expressa no AT por meio das formas derivadas de seis raízes hebraicas (רָאשׁ, טָלַף, טָלַם, רָתִי, דִּירָשׁ, תִּירָחָא), “que são empregadas mais de 540

¹¹ A expressão “comunidade israelita” neste estudo significa simplesmente o povo de Deus, Israel, sem qualquer distinção entre Israel ao norte e Judá ao sul.

vezes” (HASEL, 1976, p. 735). De acordo com o significado dessas raízes, o remanescente denota a ideia básica de um sobrevivente de uma grande calamidade. Em geral, esse conceito abrange três tipos de grupos: 1) o “remanescente *histórico*”, composto meramente “dos sobreviventes de uma catástrofe”; 2) “o remanescente *fiel*”, que leva consigo as promessas da eleição divina e mantém um relacionamento genuíno com Deus; e 3) “o remanescente *escatológico*, que será formado pelos indivíduos do remanescente fiel que passam pelo julgamento purificador e pela angústia apocalíptica do fim dos tempos, e emerge vitoriosamente depois do Dia do Senhor como recipiente do reino eterno” (HASEL, 1988, p. 130). Obviamente, essas três categorias (remanescentes histórico, fiel e escatológico) não são estritas, pois existem áreas de sobreposição entre elas. Por exemplo, os remanescentes escatológico e fiel também são remanescentes históricos, à medida que eles sejam sobreviventes de calamidades físicas e espirituais. Assim, a despeito dessas categorias serem consideradas como “rótulos aproximados” (LI, 2009, p. 27), elas serão úteis para nosso estudo, especialmente para os remanescentes fiel e escatológico.

O período anterior à comunidade israelita

166

A narrativa do Dilúvio apresenta Noé e sua família como um remanescente que sobrevive a essa catástrofe: “Assim, foram exterminados todos os seres que havia sobre a face da terra [...] ficou somente Noé e os que com ele estavam na arca” (7:23). De fato, a salvação do remanescente é claramente conectada à fidelidade de Noé, visto que a narrativa enfatiza que ele era “justo” (ver 6:9; 7:1).¹²

Além disso, a narrativa da destruição de Sodoma e Gomorra retrata Ló e suas duas filhas como o único remanescente sobrevivente. Uma vez mais, há a ideia implícita de fidelidade, na medida em que a narrativa é introduzida pelo diálogo de Abraão com Deus, particularmente em sua insistência de que Deus não poderia destruir “o justo com o ímpio” (18:23, 25).¹³

De forma semelhante, quando José revelou sua identidade aos seus irmãos no Egito, ele declarou: “Deus me enviou adiante de vós, para conservar vossa sucessão [em hebraico, “um *remanescente*”] na terra e para vos preservar a vida por um grande *livramento*” (45:7). Nesse sentido, a fidelidade deles se torna implícita e eles podem ser considerados como remanescentes fiéis, visto que eles ainda eram os

¹² Hasel (1980, p. 143-145) explica que essa fidelidade “é muito mais ampla que a limitada noção ética ou forense”. Em outras palavras, “Noé não poderia reivindicar nada a Deus com base em algum mérito intrínseco próprio”. Antes, “por meio de sua crença e confiança em Deus, Noé se coloca no correto relacionamento e então acha graça aos olhos de Deus”. Portanto, “é a graça e a misericórdia de Deus que traz Noé de forma segura através do julgamento do Dilúvio”.

¹³ Hasel (1980, p. 151) também salienta que “a salvação de Ló não é atribuída à sua própria justiça nem à justiça de Abraão” – antes, “a salvação desse remanescente se baseia na graça de Yahweh”.

depositários das promessas divinas da eleição (ver 32:11-12; 45:7). Esses incidentes revelam “que o remanescente pode escapar do julgamento somente por meio da graça de Deus” (HASEL, 1988, p. 145).

Em todos esses exemplos a graça de Deus é a fonte da salvação, em contraste com qualquer noção de mérito humano; mas há também uma leal resposta humana a essa graça. Ademais, a comunidade do remanescente fiel é claramente identificada. Mas a visibilidade desse povo remanescente não significa total visibilidade em termos de fidelidade, pois tais comunidades “frequentemente incluíam membros que não eram completamente fiéis”. Por exemplo, “embora Noé e sua família tenham sido um fiel remanescente que sobreviveu ao dilúvio (6:9; 7:23), Cam posteriormente viu pecaminosamente a nudez de Noé (9:20-27). Semelhantemente, “Ló e sua família foram um remanescente fiel que escapou de Sodoma. Entretanto, a mulher de Ló olhou para trás e se tornou uma estátua de sal (v. 26), e as filhas de Ló conceberam filhos do próprio Ló (v. 30-38)” (LI, 2009, p. 28-29).

A comunidade israelita pré-exílica

Levando-se em conta o propósito deste estudo, as ocorrências mais importantes do tema do remanescente no contexto da comunidade israelita pré-exílica se encontram especialmente na narrativa da perseguição de Elias realizada por Jezabel (1Rs 19) e nos escritos dos profetas.

Ao promover uma profunda apostasia em Israel, Jezabel exterminou os profetas do Senhor (1Rs 18:4), objetivando fazer do culto a Baal a religião oficial da corte, com 450 profetas de Baal e 400 profetas de Aserá, que comiam à sua mesa (1Rs 18:19). Por causa disso, Elias clamou ao Senhor: “Tenho sido em extremo zeloso pelo Senhor, Deus dos Exércitos, porque os filhos de Israel deixaram a tua aliança, derrubaram os teus altares e mataram os teus profetas à espada; e eu fiquei só, e procuram tirar-me a vida” (1Rs 19:10, 14). Todavia, de acordo com o Senhor, Elias não era o único remanescente: “Também conservei em Israel sete mil, todos os lhos que não se dobraram a Baal, e toda boca que o não beijou” (1Rs 19:18).

Hasel (1980, p. 172) indica que “pela primeira vez na história de Israel [há uma] promessa de um futuro remanescente que constitui o núcleo de um novo Israel”. Nesse sentido, há uma clara ênfase na fidelidade do remanescente. “É um remanescente que crê, um grupo fiel ao Senhor, que representa o verdadeiro Israel de Deus e mantém sua existência”, em vez de “um remanescente histórico que assegura a existência futura do povo” (HASEL, 2001, p. 563).

O tema do remanescente é significativamente desenvolvido nos livros dos profetas. De fato, a conexão entre a noção do remanescente fiel e a escatologia (“o Dia do Senhor”) é realizada pela primeira vez em Amós. No “dia de trevas” do Senhor (Am 5:18-20),

apenas o remanescente fiel, “o restante de José”, será poupado (Am 5:14-15). Desse modo, Amós “vê o remanescente nem tanto como uma entidade de dimensões nacionais, mas como uma entidade de destino e importância religiosa”, visto que ele “alargou o tema do remanescente para incluir também o ‘remanescente de Edom’ [9:12 ...] como um recipiente da excelente promessa da tradição de Davi” (HASEL, 1980, p. 394).

Por sua vez, Isaías é o primeiro a mencionar um “santo” remanescente escatológico (Is 4:2-3), ou a “santa semente” (Is 6:13), purificado após o julgamento do Senhor sobre a nação (ver Is 1:21-26) (HASEL, 1980, p. 395, 401). Ademais, ele salienta a reunião do “restante do seu povo” que foi deixado em várias nações estrangeiras (Is 11:10-16) – se referindo aos israelitas (ver v. 12), e indica que “a esperança escatológica inclui um remanescente de não israelitas, ‘os sobreviventes das nações’ (45:20) que reconhecem ao Senhor como o verdadeiro Deus” (HASEL, 1988, p. 133).

Adicionalmente, Miquéias conecta o remanescente de Israel com o Messias (5:2-5), e outros profetas usam a terminologia do remanescente para enfatizar a salvação escatológica no contexto do Dia do Senhor (ver Jl 2:32 [3:5 MT]; Ob 1:17; Dn 12:1).

A comunidade israelita pós-exílica

168

Conforme Meyer (1992, p. 670) assevera, “os exilados do período persa que retornaram” são retratados no AT “como um remanescente deixado pelo favor do Senhor, a despeito dos pecados que mereciam total destruição” (ver Ed 1:4; 9:8, 13-15; Zc 2:7 [2:11 MT]). Contudo, “a comunidade pós-exílica é mais que um mero remanescente histórico; ela é também um remanescente fiel” (ver Jr 31:7-9; Ed 1:2-5; Ag 1:12-14) (LI, 2009, p. 35).

Os que retornaram foram movidos pelo Espírito de Deus para regressarem e reconstruírem o templo em Jerusalém (Ed 1:5), ou seja, nem todos retornaram, apenas um remanescente. Desse modo, as listas genealógicas estabelecem uma ligação entre as promessas de Deus para Abraão e a comunidade pós-exílica (veja, por exemplo, Ed 2:1-70; 8:1-14; Ne 7:5-65; 1Cr 1-9) (LI, 2009, p. 36).

No entanto, a principal contribuição dos escritos pós-exílicos para o desenvolvimento do tema do remanescente se relaciona com a distinção entre o remanescente fiel e o escatológico. Com efeito, Li (2009, p. 34-35) enfatiza que “os profetas pré-exílicos nem sempre fizeram uma clara distinção entre o remanescente fiel que retornaria do cativo e o remanescente escatológico”. Como suporte a esse argumento, ele menciona Isaías 11:6-13, que apresenta promessas de restauração escatológica (v. 6-9) e promessas acerca do retorno dos cativos (v. 10-13). Nesse sentido, “a experiência de pós-exílio do povo judeu auxiliou o refinamento desse importante tema do AT ao indicar mais claramente a distinção entre o remanescente fiel e o escatológico”.

Todavia, Li (2009, p. 37-38) conclui que a comunidade pós-exílica não podia identificar a si mesma como o remanescente escatológico, pois “a comunidade do remanescente fiel poderia conter indivíduos infiéis, enquanto o remanescente escatológico seria composto apenas de indivíduos fiéis”. Nesse sentido, Zacarias aponta para o remanescente futuro e escatológico (8:3-8; 11-12) no contexto do julgamento do Dia do Senhor (13:8; 14:1-15). Além disso, Zacarias inclui o remanescente de outras nações (14:6) entre os israelitas que irão adorar ao Senhor (8:22-23), “indicando, portanto, o fato de que o remanescente escatológico incluirá indivíduos vindos de fora da nação de Israel”.

O tema do remanescente no Novo Testamento

A terminologia do remanescente no NT compreende apenas alguns termos básicos, em comparação com o AT. De forma geral, o vocabulário específico do remanescente inclui derivações do adjetivo λοιπός (para *o restante*) e do substantivo λειμμα (para *remanescente*) (HASEL, 1976, p. 735). A presente investigação se divide em três partes: 1) o remanescente nos Evangelhos; 2) o remanescente em Paulo; e 3) o remanescente no Apocalipse.

O remanescente nos Evangelhos

Com relação ao tema do remanescente na mensagem de Jesus, Wahlen (2009, p. 74) delinea quatro tipos de figuras do remanescente nos ensinamentos de Jesus: 1) a figura da semente; 2) a figura da plantação; 3) a figura do pastor; e 4) a terminologia quantitativa. No primeiro caso, Jesus utiliza a figura da semente para contrastar dois grupos na parábola do joio e do trigo (Mt 13:24-30; 36-43). Na interpretação dessa parábola, Ele explica que “a boa semente são os filhos do reino; o joio são os filhos do maligno” (v. 38). Contudo, eles serão separados apenas “na consumação do século” (v. 40). Em relação à figura da plantação, Jesus declara que “toda planta que meu Pai celestial não plantou será arrancada” (Mt 15:13). Em terceiro lugar, Jesus identifica a si mesmo com a figura do pastor (Mt 25:32; 26:31; Jo 10:11, 14, 16), e descreve os discípulos como as ovelhas (Mt 26:31; Lc 12:32). Adicionalmente, “a menção de Jesus acerca das outras ovelhas que ainda não estão em seu aprisco” (Jo 10:16) aponta para uma noção expansiva do remanescente, baseando-se em prévias esperanças proféticas em relação à inclusão dos gentios no reino futuro (ver Is 49:6; 56:6-8)”. Em quarto lugar, em sua terminologia quantitativa, “Jesus se refere aos seus seguidores por meio de uma variedade de termos que sugerem um grupo pequeno. Ele se refere aos ‘poucos’ [...] que encontram o caminho da vida (Mt 7:14; ver Lc 13:3) e afirma que, embora ‘muitos’ são chamados, ‘poucos’ [...] são escolhidos/eleitos (Mt 22:14)” (WAHLEN, 2009, p. 74-75).

De maneira geral, o tema do remanescente nos Evangelhos é discutido em termos do julgamento escatológico. Esse fato traz duas significantes implicações para este estudo: 1) por um lado, enfatizando o aspecto de visibilidade, muitos grupos são direta ou indiretamente identificados nos Evangelhos, tais como os discípulos que são referidos como ovelhas (ver Mt 26:31; Lc 12:32), os fariseus como a planta que o Pai não plantou (ver Mt 15:12-14), e os gentios como as outras ovelhas (cf. Jo 10:16). Além disso, muitas ideias mencionadas acima parecem funcionar, em certo sentido, como indicadores visíveis dos verdadeiros crentes, como por exemplo, o batismo, a confissão dos pecados e os frutos do arrependimento. 2) Por outro lado, enfatizando o aspecto de invisibilidade, parece ser claro nos Evangelhos que o remanescente escatológico será completamente identificável apenas no julgamento final, visto que a separação entre os verdadeiros e falsos crentes é uma tarefa divina, e realizada no contexto escatológico.

O remanescente em Paulo

Como Meyer (1992, p. 671) salienta, “a referência mais explícita do remanescente no NT se encontra em Romanos 9-11”. Nesses capítulos, Paulo lida com a condição de Israel no NT. Como suporte à afirmação de que a Palavra de Deus não falhou (Rm 9:6), e que “Deus não rejeitou o seu povo” (Rm 11:1-2), Paulo utiliza o conceito de remanescente do AT, particularmente as profecias de Isaías (ver Rm 9:27, 29) e a perseguição de Elias (ver Rm 11:2-5).

Assumindo a noção de remanescente fiel, Paulo distingue o Israel fiel do Israel biológico (POLLARD, 2009, p. 77): “Porque nem todos os de Israel são, de fato, israelitas; nem por serem descendentes de Abraão são todos seus filhos [...] estes filhos de Deus não são propriamente os da carne, mas devem ser considerados como descendência os filhos da promessa” (Rm 9:6-8). Portanto, o uso da linguagem do remanescente neste contexto “pressupõe que tem havido um julgamento, uma divisão em Israel ocasionada pelo evento Cristo” (POLLARD, 2009, p. 82). Isso implica que apenas os “judeus que aceitam esse evangelho constituem o remanescente” (MEYER, 1992, p. 671). Ademais, em cumprimento às profecias do AT com respeito à inclusão de outras nações, Paulo “expandiu o remanescente da aliança dos judeus fiéis ao também chamar os gentios (Rm 3:29-30; 9:24; 10:10-13; Gal 3:28-29)” (POLLARD, 2009, p. 79-80).

Adicionalmente, Paulo menciona como Elias clamou a Deus contra Israel – “mataram os teus profetas, arrasaram os teus altares, e só eu fiquei, e procuram tirar-me a vida” – e como Deus respondeu – “Reservei para mim sete mil homens, que não dobraram os joelhos diante de Baal” (Rm 11:2-4). A conclusão de Paulo é que, do mesmo modo, “no tempo de hoje, sobrevive um remanescente segundo a eleição da graça” (Rm 11:5). De fato, dois pontos são enfatizados aqui: 1) “uma parte de Israel apostatou” e 2) “Deus escolheu um remanescente”. Nesse sentido, “todo o Israel será salvo” (Rm

11:26), visto que o fiel remanescente “permanecerá como testemunha última da fidelidade da aliança de Deus” (POLLARD, 2009, p. 83-84).

De forma geral, algumas ideias sobre a visibilidade/invisibilidade do remanescente podem ser observadas nessa discussão paulina. Por um lado, Paulo desafia a noção do Israel visível (biológico), ao contrapor os conceitos de “filhos da carne” e “filhos da promessa”, o que possibilita a inclusão dos gentios em seu conceito de remanescente. Por outro lado, ele não está falando de um remanescente invisível. Sua carta é endereçada a uma igreja concreta em Roma (Rm 1:7), que parece incluir visivelmente membros judeus e gentios. Presumivelmente, o autor retrata esses dois grupos por meio da figura de uma oliveira (povo de Deus), que teve alguns de seus ramos quebrados (judeus infiéis) e recebeu o enxerto de uma oliveira brava (gentios fiéis), e este enxerto também pode ser quebrado em caso de incredulidade (ver Rm 11:17-24). Com efeito, Paulo parece indicar que a igreja cristã é de fato o remanescente de Israel, e esse remanescente tende a incluir elementos de visibilidade (igreja concreta) e invisibilidade (filhos da promessa, não da carne).

O remanescente no Apocalipse

Em termos abrangentes, o Apocalipse apresenta o conceito de remanescente fiel e escatológico. Enquanto o remanescente escatológico designa aqueles que serão salvos na segunda vinda de Cristo, o remanescente fiel, de forma geral, diz respeito ao povo de Deus antes do julgamento final da segunda vinda. Contudo, João também descreve o remanescente fiel de forma específica, a saber, o remanescente fiel profético do tempo do fim (ver Ap 12-14).

Em sua forma geral, o remanescente fiel aparece principalmente nas mensagens às sete igrejas (Ap 2:1-3:22). Nesse contexto, cada mensagem contém uma promessa de recompensa final “ao vencedor” (ver Ap 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21). Como Lehmann (2009, p. 90) enfatiza, o vencedor “é por definição um remanescente, considerando que nem todos são vitoriosos e que apenas os conquistadores serão beneficiados pelas promessas”. Por um lado, a ideia de invisibilidade do remanescente é ressaltada, visto que “a promessa não é oferecida à igreja como um todo mas àquele(a) (singular) que [...] for vitorioso(a)”. Por outro lado, a visibilidade do remanescente é afirmada pelo fato de que “o remanescente não é composto dos fiéis que simplesmente escaparam da apostasia do mundo. Eles são aqueles que também se localizam dentro da igreja cristã que adotou as palavras de Cristo em meio à apostasia dos cristãos”. Assim, o aspecto de invisibilidade parece estar ligado à questão de fidelidade individual, ao passo que o aspecto de visibilidade se conecta aparentemente com a comunidade cristã.

Em sua forma específica, o remanescente fiel profético do tempo do fim é descrito em Apocalipse 12-14, particularmente em 12:17: “Irou-se o dragão contra a mulher e foi

pelejar com os restantes da sua descendência os que guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus.” Várias características são mencionadas na descrição do remanescente fiel profético do tempo do fim, que tendem a funcionar como marcas específicas de visibilidade: 1) o período cronológico; 2) os mandamentos de Deus; 3) o dom de profecia; e 4) a mensagem específica (MÜLLER, 2000, p. 202; PFANDL, 2009, p. 140).

Primeiramente, de acordo com Apocalipse 12:6, 14-17, o remanescente fiel profético do tempo do fim aparece após os 1.260 anos em que a mulher se esconde no deserto, isto é, após 1798 d.C.¹⁴ Em segundo lugar, o remanescente fiel profético do tempo do fim guarda os mandamentos de Deus (Ap 12:17; 14:12, incluindo o mandamento do sábado de Êx 20:8-11).¹⁵ Em terceiro lugar, a comparação de Apocalipse 12:17; 14:17; 19:10; 22:9-10 indica que o remanescente fiel profético do tempo do fim possui o dom de profecia.¹⁶ Finalmente, o remanescente fiel profético do tempo do fim se caracteriza pela proclamação das três mensagens angélicas de Apocalipse 14:6-12 ao redor do mundo, que incluem o entendimento bíblico do mandamento do sábado e do jugamento de Deus.¹⁷

Rodríguez (2009, p. 225) explica que o “remanescente fiel profético do tempo do fim é um projeto divino em progresso, que alcançará sua expressão definitiva pouco antes do fim do conflito cósmico. Através da [...] missão [do remanescente], Deus está alcançando seu povo ao redor do mundo, reunindo a plenitude de seu remanescente (Ap 14:6) e chamando o povo de Deus para fora de Babilônia (18:4)”. De fato, essa “expressão definitiva” ou “a plenitude de seu remanescente” se refere ao remanescente escatológico, o remanescente totalmente visível. Por sua vez, o remanescente fiel profético do tempo do fim parece ser primariamente visível, ao se levar em conta suas marcas específicas de visibilidade. Todavia, sua visibilidade não é completa, pois ele ainda não é o remanescente escatológico.

Resumo

Esta panorâmica discussão do tema do remanescente, a partir de uma perspectiva bíblico-teológica, revelou significativas ideias para a compreensão dos aspectos de visibilidade

¹⁴ Para uma explicação mais detalhada sobre o princípio dia-ano no método historicista de interpretação profética, veja Shea (1992, p. 67-110; 2016); Stefanovic (2002, p. 395).

¹⁵ Veja Pfandl (2009, p. 140-141); Frey (2009, p. 127-137); Kovar (2009, p. 113-126).

¹⁶ “O espírito de profecia, que traz vitalidade ao remanescente da semente da mulher, se relaciona com a revelação do verdadeiro Deus conforme sua Palavra, não sendo uma mera manifestação do espírito de profecia em seu meio. [...] Essa total dependência da Escritura permite que o remanescente faça uso dela para identificar a manifestação do dom profético em seu meio. Consequentemente, a Igreja Adventista tem reconhecido que o ministério de Ellen G. White é uma manifestação do dom de profecia” (LEHMANN, 2009, p. 104). Veja também Pfandl (2009, p. 141-150); Müller (2000, p. 202).

¹⁷ Veja Lehmann (2009, p. 104); Pfandl (2009, p. 157); Müller (2000, p. 202-203).

e invisibilidade do remanescente. De maneira sucinta, o AT parece indicar que o remanescente fiel é geralmente uma comunidade que pode ser visivelmente identificada. Porém, tais comunidades frequentemente incluem membros infiéis. Esse fato sugere que o remanescente é primariamente, mas não totalmente, visível. Primariamente visível em termos de comunidade, mas não totalmente visível em termos individuais. Excepcionalmente, quando o remanescente fiel é de algum modo ameaçado por algum tipo de perseguição, por exemplo, sua invisibilidade aumenta acentuadamente, fazendo com que o remanescente seja primariamente invisível. Com efeito, mesmo em circunstâncias normais, indivíduos fiéis que se encontram fora da comunidade visível do remanescente (portanto, invisíveis nesse sentido) não podem ser negligenciados. Finalmente, os profetas ressaltam a santidade do futuro remanescente escatológico, que incluirá um remanescente de não israelitas.

Semelhantemente, no NT o remanescente é retratado em suas formas fiel e escatológica. Os Evangelhos descrevem o remanescente principalmente em sua forma escatológica, que será totalmente identificável (visível) no julgamento final, visto que a separação entre verdadeiros e falsos crentes é uma tarefa escatológica divina. Por sua vez, Paulo desafia a noção de um remanescente de Israel visível (em termos biológicos), o que resulta na inclusão dos gentios em sua definição de remanescente. Todavia, tais ensinamentos dos Evangelhos e de Paulo foram endereçados a comunidades e indivíduos concretos e identificáveis, e eles assumem a existência de marcas visíveis específicas que caracterizam a vida dos verdadeiros crentes. De forma particular, o Apocalipse explora a noção de um remanescente fiel profético do tempo do fim, que possui marcas visíveis e uma missão especial. Contudo, é necessário ter em mente que este é ainda o remanescente fiel, caracterizado como um projeto em andamento, enquanto o remanescente escatológico será a culminação da forma final desse projeto. Logo, o remanescente escatológico será o remanescente totalmente visível, ao passo que o remanescente fiel tende a ser primariamente, mas não totalmente, visível.

173

Reflexões teológicas

Com base na discussão acerca da visibilidade/invisibilidade da igreja (perspectiva histórico-teológica) e povo remanescente (perspectiva bíblico-teológica) apresentada acima, algumas conclusões podem ser traçadas. Conforme a descrição histórico-teológica, a relação entre soteriologia e eclesiologia exerce um papel fundamental no entendimento da visibilidade/invisibilidade da igreja. Se a visibilidade da igreja for totalmente afirmada, a salvação será totalmente identificada com a igreja: todos os que estão dentro da igreja estão salvos, ao passo que todos os que estão fora da igreja estão perdidos. As implicações dessa abordagem apresentam problemas óbvios, tais como a

conclusão lógica de que indivíduos infiéis dentro da igreja estariam salvos. Ou seja, o aspecto da experiência individual da salvação seria severamente comprometido. Por outro lado, uma ênfase completa na invisibilidade da igreja desconsideraria o fato de que o NT (e o AT quando fala de Israel) assume que os verdadeiros crentes normalmente experimentam a realidade da salvação em comunidade, não de forma isolada ou individualista, mas como parte da igreja visível enquanto corpo de Cristo. Em outras palavras, o aspecto da experiência comunitária da salvação seria severamente comprometida. Portanto, a solução mais apropriada parece apontar para o reconhecimento da tensão entre a visibilidade e a invisibilidade da igreja.

De fato, a descrição bíblica do remanescente fiel assume essa tensão entre visibilidade e invisibilidade. De forma ampla, o remanescente fiel é geralmente retratado em termos de uma comunidade visível. Porém, considerando que a concepção de remanescente está diretamente ligada à noção de julgamento e salvação, afirma que o remanescente é completamente visível implica assumir que indivíduos infiéis que fazem parte da comunidade do remanescente seriam salvos, e que indivíduos fiéis que não fazem parte dessa comunidade estariam perdidos. Todavia, tal distinção entre salvos e perdidos será feita por Deus apenas no julgamento final, o que permitirá o surgimento do totalmente visível remanescente escatológico. Desse modo, as informações bíblicas sugerem que o remanescente fiel (que antecede o escatológico) é essencialmente visível em termos de comunidade, mas assume certa invisibilidade em relação ao aspecto individual. Isto é, indivíduos que fazem parte da comunidade visível podem não ser parte real da comunidade, ao passo que indivíduos que não fazem parte da comunidade podem ser parte real dessa comunidade.

A elasticidade deste conceito de comunidade, que pode excluir indivíduos que estão visivelmente nela e incluir outros que não estão visivelmente ali, se dá pelo fato de que a comunidade do povo de Deus é essencialmente uma comunidade espiritual, incluindo, portanto, elementos visivelmente identificáveis (marcas específicas de fidelidade a Deus) e elementos não identificáveis/invisíveis (a fidelidade do coração). Assim, a noção de fidelidade espiritual envolve a tensão de aspectos visíveis e invisíveis, pois embora os frutos de um verdadeiro crente, em geral, sejam visivelmente percebidos, é difícil precisar com total certeza quem é absolutamente fiel a Deus, pois nós não podemos ver o que se passa no coração das pessoas.

O protestantismo tradicional se aproxima desse conceito elástico de comunidade, mas seu fundamento para esse conceito está na ideia de predestinação divina, conforme interpretada principalmente por Lutero e Calvino. Isso significa que a comunidade do povo de Deus é inicialmente invisível, pois os indivíduos que fazem parte dela são escolhidos atemporalmente pela mente divina, e, à medida que o tempo passa na história

deste mundo, tais indivíduos passam a fazer parte da igreja visível, conforme previsto pelo plano divino. Desse modo, a igreja invisível tem prioridade sobre a igreja visível, pois o fundamento da salvação se encontra na invisível predestinação divina. Contudo, tal percepção produz um conceito estático de igreja. Nós não podemos enxergar com precisão na história o que foi programado pela mente divina, mas em realidade seu povo já está definido. Em outros termos, a apostasia não é um lapso real de alguém que verdadeiramente fazia parte do povo de Deus, mas apenas uma confirmação visível de que os indivíduos que apostataram não faziam parte do povo definido invisivelmente por Deus.

Todavia, a descrição bíblica indica que a possibilidade de real apostasia do povo de Deus constitui o contexto histórico necessário para o surgimento do remanescente fiel. Desse modo, uma leitura bíblica do remanescente de modo simples e natural (sem a imposição do conceito protestante tradicional de predestinação) sugere que a progressão histórica é uma característica vital para a composição do povo de Deus, e não uma mera materialização visível da decisão teórica da mente divina. Em outras palavras, a salvação ocorre no palco da história, e não no palco abstrato de algum tipo de predeterminação divina. É na progressão histórica que pessoas podem verdadeiramente ganhar ou perder o dom da salvação. Quem é fiel hoje pode não ser amanhã, e quem é infiel hoje pode ser fiel amanhã.

Como a possibilidade de futura apostasia ou conversão no desenrolar da história deixa a composição do povo de Deus aberta para mudanças contínuas, e a apostasia e conversão enquanto realidades espirituais envolvem aspectos visíveis e invisíveis, a igreja remanescente fiel não pode ser considerada totalmente visível, em contraste com a igreja remanescente escatológica que será totalmente visível, pois na realidade escatológica não haverá mais apostasia ou conversão.

Portanto, as conclusões do presente estudo se distanciam da eclesiologia protestante tradicional que prioriza a igreja invisível com base em sua interpretação da predestinação divina. Antes, este estudo afirma que a igreja remanescente é uma comunidade primariamente visível, pois essa comunidade se estabelece como tal no palco da história; ela não é primariamente determinada de forma invisível na mente divina e, então, secundariamente concretizada de forma visível na história.

A afirmação de uma comunidade primariamente visível, no entanto, se diferencia da ênfase católica na igreja visível. Com efeito, enquanto a noção de visibilidade histórica da igreja no pensamento católico está relacionada principalmente com o conceito de mediação de salvação, com base na descrição bíblica do remanescente fiel, este estudo propõe que a visibilidade da igreja remanescente se relaciona com a visibilidade histórica da fidelidade do povo de Deus. Enquanto o protestantismo tradicional tende a interpretar a igreja *invisível* de maneira estática (ou seja, visto que a composição do povo de Deus já foi abstratamente programada pela mente divina, a possibilidade de

verdadeira apostasia dos indivíduos que fazem parte desse povo inexistente), o catolicismo tende a interpretar a igreja *visível* de maneira estática (ou seja, a igreja em sua estrutura hierárquica é a permanente mediadora da graça salvífica de Cristo, pois seus líderes são sucessores dos apóstolos; logo, a possibilidade de apostasia dessa igreja *visível* inexistente). No entanto, o conceito bíblico de remanescente fiel sugere que o povo de Deus enquanto comunidade visível também pode apostatar, e é neste caso que o remanescente fiel entra em cena, como sendo o restante da comunidade que resistiu à apostasia.

Por um lado, a noção de que o remanescente fiel ainda não é o remanescente escatológico sugere que a igreja ainda é um corpo misto que se tornará totalmente puro apenas no julgamento divino escatológico. Por outro lado, a própria existência do remanescente fiel indica que uma comunidade espiritual prévia atingiu, de forma geral, um nível de infidelidade que resultou em apostasia visível e um tipo de juízo divino prévio. Portanto, ao passo que a realidade espiritual da comunidade do povo de Deus certamente envolve aspectos invisíveis que dizem respeito à fidelidade do coração, e que podem ser revelados apenas no juízo escatológico, essa fidelidade também pode envolver aspectos visíveis identificáveis mesmo no momento presente. É nesse sentido que o Apocalipse descreve um remanescente fiel profético do tempo do fim, que possui marcas visíveis específicas e uma missão especial, conforme mencionadas na discussão acima acerca do remanescente no Apocalipse. Em realidade, a compreensão eclesiológica adventista identifica o movimento adventista com esse remanescente, com base em suas marcas visíveis específicas e sua missão especial.

176

Considerações finais

De acordo com as nuances apresentadas nestas considerações, o presente estudo propõe que a eclesiológica adventista do remanescente deveria compreender sua identidade como uma comunidade primariamente, mas não totalmente, visível.¹⁸ *Primariamente visível* porque a comunidade se constitui visivelmente no palco da história (não sendo determinada invisível e teoricamente na mente divina), e também porque a fidelidade espiritual geralmente envolve marcas visíveis específicas. *Não totalmente visível* porque

¹⁸ Esta proposta é de certo modo diferente do modelo proposto por Rodríguez (2009, p. 216-224), que parece sugerir que o remanescente/adventismo seria o aspecto visível da igreja universal, que é invisível. Em minha perspectiva, tal sugestão apresentaria alguns desafios: 1) Como a igreja universal se justificaria enquanto comunidade invisível sem o conceito de predestinação?; 2) Esse modelo propõe um tipo de igreja fiel à parte do remanescente? Ela é realmente uma comunidade/igreja, ou apenas se refere a indivíduos?; 3) Como uma ênfase na total visibilidade do remanescente/adventismo explicaria a existência de indivíduos infiéis dentro desse remanescente?

a fidelidade espiritual também envolve aspectos invisíveis do coração. Logo, indivíduos que fazem parte da comunidade visível podem não fazer parte da comunidade real, e indivíduos que não fazem parte da comunidade visível podem fazer parte da comunidade real (afinal, a comunidade real ainda não é totalmente visível). Além disso, a composição dessa comunidade espiritual chamada igreja está aberta a constantes modificações (apostasia e conversões) no desenrolar da história. Por isso, esta proposta assume certa invisibilidade dos indivíduos que fazem parte dessa comunidade, até que o juízo divino final revele de maneira totalmente visível o remanescente escatológico.

O título do presente estudo indica que reflexões sobre a teologia do remanescente podem oferecer uma base teológica para interpretar o censo religioso a partir de uma perspectiva eclesiológica adventista. Assim, o propósito deste estudo não é elaborar uma interpretação propriamente dita, mas oferecer uma base teológica que sirva como lente conceitual para a prática interpretativa. Tendo em vista as conclusões elaboradas acima, eu encerro este capítulo ressaltando aspectos conceituais fundamentais que podem constituir esta lente interpretativa: 1) de forma geral, o conceito de povo remanescente pressupõe a apostasia de movimentos religiosos. Obviamente, a interpretação de movimentos religiosos a partir das lentes do conceito de apostasia necessita definir como esse conceito pode ser identificado em tais movimentos; 2) a ideia de que a comunidade do remanescente ainda não é totalmente visível sugere implicações para uma realidade presente e para uma realidade futura: Em primeiro lugar, em termos de uma realidade presente, a) a ideia de que há uma certa invisibilidade do povo remanescente significa que indivíduos de diferentes movimentos religiosos podem fazer parte desse povo. Em outras palavras, o Espírito Santo procura trabalhar no coração de indivíduos que fazem parte de todos os movimentos religiosos. Como consequência dessa noção, uma qualidade essencial daqueles que se enxergam como comunidade (não-totalmente) visível do remanescente é a virtude da humildade, pois eles entendem que essa comunidade visível não detêm a exclusividade da salvação nem a exclusividade do trabalho exercido pelo Espírito Santo. Em segundo lugar, em termos de uma realidade futura, b) a ideia de que o remanescente ainda não é totalmente visível, pois esta comunidade visível está se estabelecendo dinamicamente no desenrolar da história, sugere que uma qualidade essencial daqueles que se enxergam como comunidade (não-totalmente) visível do remanescente é o espírito missionário, que caracteriza o trabalho incessante para que outras pessoas façam parte dessa comunidade que busca ser fiel a Deus. Em realidade, as implicações para uma realidade presente e futura não necessitam ser estritamente demarcadas. Um exemplo de combinação entre elas é que indivíduos de outros movimentos religiosos podem decidir fazer parte da comunidade remanescente por meio da influência do trabalho direto do Espírito, pela influência do Espírito via o trabalho missionário da comunidade visível do remanescente, ou por ambos os tipos de influência do Espírito. Este

seria um fator explicativo, de caráter teológico, que pode justificar a mudança de adesão religiosa em um censo.

Em síntese, a noção de apostasia de movimentos religiosos e as qualidades espirituais de humildade e espírito missionário necessitam ser elementos integrais em uma interpretação de movimentos religiosos que utiliza a teologia do remanescente como perspectiva fundamental. O presente estudo não representa uma posição final e estabelecida sobre essa discussão, mas incentiva futuras elaborações teóricas sobre seus conceitos fundamentais (especialmente a noção de apostasia religiosa) como também o cultivo de uma prática missionária que não deixa de ser marcada pela humildade e de uma humildade que não deixa de ser marcada pelo espírito missionário.

Referências

ALEXANDER, J. Donatism. In: ESLER, P. F. (Org.). **The Early Christian World**. London; New York: Routledge, 2000. v. 2.

178

ALTHAUS, P. **The theology of Martin Luther**. Philadelphia: Fortress, 1966.

BENEDICT, D. **History of the donatists**: with notes. Providence: Maria M. Benedict, 1875.

BERKHOF, L. **Systematic theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

_____. **The history of christian doctrines**. Grand Rapids: Baker, 1975.

BURNS, J. P. **Cyprian the bishop**. London; New York: Routledge, 2002.

CUNNINGHAM, W. **Historical theology**: a review of the principal doctrinal discussions in the christian church since the apostolic age. Edinburgh: T&T Clark, 1863. v. 1.

DAILY, S. **Adventism for a new generation**. Portland: Better Living, 1993.

DAMSTEEGT, P. G. **Foundations of the Seventh-Day Adventist message and mission**. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

FAULKNER, J. A. **Men of the Kingdom**: Cyprian the Churchman. New York: Bibliolife, 2009.

FREND, W. C. **The donatist church: a movement of protest in Roman North Africa.** Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2000.

FREY, M. Sabbath Theology in the Book of Revelation. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant: an adventist ecclesiological perspective.** Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

GENERAL CONFERENCE of Seventh-Day Adventists. **Nisto cremos: as 28 crenças fundamentais da igreja Adventista do Sétimo Dia.** Tatui: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

HARNACK, A. **Outlines of history of dogma.** London: Hodder and Stoughton, 1893.

HASEL, F. M. The remnant in contemporary adventist theology. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant: an adventist ecclesiological perspective.** Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

HASEL, G. F. Remnant. In: BROMILEY, G. W. (Org.). **The international standard Bible Encyclopedia** (ISBE). Grand Rapids: Eerdmans, 1988. v. 4.

179

_____. Remnant. In: CRIM, L. R.; FURNISH, V. P.; BUCKE, E. S. (Orgs.). **The Interpreter's Dictionary of the Bible** (IDBS). Nashville: Abingdon, 1976.

_____. **The remnant: the history and theology of the remnant idea from Genesis to Isaiah.** Berrien Springs: Andrews University Press, 1980.

_____. טָרָף, In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theological dictionary of the Old Testament** (TDOT). Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2001. v. 11.

KOVAR, J. The Remnant and God's Commandments: Revelation 12:17. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant: an adventist ecclesiological perspective.** Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

LARONDELLE, H. K. The Remnant and the Three Angel's Message. In: DEDEREN, R. (Org.). **A handbook of Seventh-Day Adventist Theology.** Hangerstown: Review and Herald, 2000.

LEHMANN, R. P. The Remnant in the book of Revelation. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant: an adventist ecclesiological perspective**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

LI, T. The Remnant in the Old Testament. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant: an adventist ecclesiological perspective**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

MCENHILL, P.; NEWLANDS, G. M. **Fifty key christian thinkers**. London; New York: Routledge, 2004.

MCGRATH, A. E. **Christian theology: an introduction**. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1994.

MCNEILL, J. T. The Church in Sixteenth-Century Reformed Theology. **The Journal of Religion**, v. 22, n. 3, p. 251-269, 1942.

180 MERDINGER, J. E. **Rome and the african church in the time of Augustine**. New Haven: Yale University Press, 2005.

MEYER, B. F. Jesus and the Remnant of Israel. **Journal of Biblical Literature**, v. 84, n. 2, p. 123-130, 1965.

MEYER, L. V. Remnant. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Bible Dictionary (ABD)**. New York: Doubleday, 1992. v. 5.

MOEHLER, J. A. **Symbolism or exposition on the doctrinal differences between catholics and protestants as evidenced by their symbolic writings**. Whitefish: Kessinger, 2003.

MÜLLER, E. The end time remnant in Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 11, n. 1-2, p. 188-204, 2000.

OLSON, R. E. The Mosaic of Christian Belief: twenty centuries of unity and diversity. Downers Grove; Leicester: InterVarsity Press; Apollos, 2002.

OTT, L. **Fundamentals of Catholic Dogma**. Rockford: Tan Books, 1974.

PAUCK, W. The Idea of the Church in Christian History. **Church history**, v. 21, n. 3, p. 191-214, 1952.

PFANDL, G. Identifying Marks of the End-Time Remnant in the Book of Revelation. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant: an adventist ecclesiological perspective**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

POLLARD, L. N. The Remnant in Pauline Thought. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant: an adventist ecclesiological perspective**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

PROVONSHA, J. W. **A remnant in crisis**. Hagerstown: Review and Herald, 1993.

RODRIGUEZ, A. M. Concluding essay: God's end-time remnant and the christian church. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant: an adventist ecclesiological perspective**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

SANDERS, E. P. **Jesus and judaism**. Philadelphia: Fortress, 1985.

SEEBERG, R. **Text-book of the history of doctrines**. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1905. v. 2.

SEVENTH-DAY Adventist Church Manual. Hagerstown: General Conference of Seventh-day Adventists, 2005.

SHEA, W. H. Estudos selecionados em **interpretação profética**. Engenheiro Coelho: Unaspress - Imprensa Universitária Adventista, 2016.

_____. Time Prophecies of Daniel 12 and Revelation 12-13. In: HOLBROOK, F. B (Org.). **Symposium on revelation**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992. v. 1.

STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ: commentary on the book of Revelation**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2002.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

TIMM, A. R. **The sanctuary and the three angels' messages:** Integrating Factors in the Development of Seventh-Day Adventist Doctrines. Berrien Spring: Andrews University, 1995.

WAHLEN, C. The Remnant in the Gospels. In: RODRIGUEZ, A. M. (Org.). **Toward a theology of the remnant:** an adventist ecclesiological perspective. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2009.

WALKER, G. M. **The churchmanship of St. Cyprian.** London: James Clarke 2002.

WILES, M. F.; SANTER, M. **Documents in early christian thought.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1975.

WILLIS, G. G. **Saint augustine and the Donatist Controversy.** Eugene: Wipf and Stock, 2005.





Ao encontro do Brasil do século 21: em busca de uma abordagem missiológica

Marcelo Dias¹

Como é possível um cristão que cresceu na metrópole de São Paulo apresentar claramente o evangelho a um hindu natural de Fiji? A igreja sempre foi desafiada pelo contexto. Cristãos ao redor do mundo frequentemente se encontram buscando harmonizar o desejo de compartilhar a Palavra de Deus de forma culturalmente relevante e o temor de comprometer as verdades bíblicas nesse processo — uma tarefa nada fácil.

Até recentemente, as missões transculturais estavam restritas aos territórios além-mar. Hoje a missiologia tem demonstrado que esse desafio se tornou uma realidade dentro dos limites culturais tradicionais, uma vez que a distância cultural entre as pessoas e o evangelho aumentou significativamente. As Escalas de Evangelismo (Escala-E) e de Pessoas (Escala-P), de Winter e Koch (2009, p. 547-560), mostram essa realidade. Portanto, apesar do crescente número de missionários ao redor do mundo, a pergunta poderia ser refeita: como é possível um cristão que cresceu em Alphaville apresentar *claramente* o evangelho a alguém natural de Paraisópolis?

O contexto brasileiro é um dos que têm passado por mudanças radicais que desafiam as estratégias missiológicas tradicionais. Vários fatores têm contribuído

¹ Doutor em Missiologia pela Universidade Andrews (EUA) e mestre em Administração pela Universidade La Sierra (EUA). Bacharel em Teologia e em Administração pelo Union College (EUA). Diretor do Núcleo de Missões (Numci) do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho, e professor da Faculdade Adventista de Teologia da mesma instituição.

para esse novo cenário mundial, incluindo a globalização, as mudanças demográficas, o pluralismo religioso e as correntes filosóficas pós-modernas. O Censo de 2010 aponta para uma população mais longeva e uma redução nas taxas de fertilidade, fatores que estão reestruturando a pirâmide etária do país. Também destaca uma nova identidade predominante — mais da metade da população se identifica como parda ou negra.²

De acordo com as estatísticas oficiais, de 1999 a 2009, 31 milhões de pessoas passaram para a classe média no Brasil, que correspondeu, em 2009, a 95 milhões de pessoas (52% da população).³ A nova classe média brasileira tem tido acesso a novas tecnologias, eletrônicos, bens de consumo⁴ e viagens internacionais.⁵ Os resultados do último censo também aprimoraram as informações sobre a população indígena brasileira ao listar 305 grupos étnicos e 274 línguas nativas.⁶ Na esfera religiosa, uma mudança interessante aponta para o crescimento no número de protestantes, espíritas e sem-igrejas no país mais católico do mundo. Há uma crescente diversidade religiosa. A tendência negativa na porcentagem de católicos segue a das duas últimas décadas, em que a população protestante passou de 6,6% em 1980 para 15,4% em 2000 e para 22,2% em 2010.⁷

Além desses fatores que têm transformado rapidamente o contexto brasileiro, o cumprimento da missão pela igreja também enfrenta o desafio da institucionalização denominacional. Knight (2010, p. 287-290) destaca que a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) busca manter sua identidade ao amadurecer como denominação; manter um “equilíbrio saudável” evitando “aculturação à comunidade em geral” e “segregação em direção a um gueto sectário”; manter um equilíbrio saudável entre congregacionalismo e superinstitucionalização; e manter a visão de si mesma como um povo profético. Por isso, Hirsch (2006, p. 16) conclui que “o século 21 está se tornando um fenômeno altamente complexo [...] [e] a igreja como a conhecemos enfrenta um significativo desafio adaptivo”. Neste princípio de século 21, é imprescindível que se

² Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, “Censo 2010: Número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião”. Disponível em: < <http://bit.ly/1CqTHuN> >. Acesso em 21 jan. 2013.

³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, “Brazil’s Middle Class in Numbers”. Disponível em: < <http://bit.ly/1M3BzqC> >. Acesso em 4 set. 2012.

⁴ Este grupo é responsável por 78% das compras de supermercado, 70% dos donos de cartões de crédito e 80% dos brasileiros com acesso à internet. The Secretariat for Social Communication of the Federative Republic of Brazil, “Additional Facts on Brazil’s Middle Class”. Disponível em: < <http://bit.ly/1BRlpkM> >. Acesso em 12 set. 2012.

⁵ Em 2010, 5 milhões de pessoas deixarão o Brasil em direção a um destino internacional. Ministério do Turismo, “Números do Turismo Brasileiro”. Disponível em: < <http://bit.ly/1KedEZQ> >. Acesso em 12 aug. 2012.

⁶ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, “Censo 2010: População Indígena é de 896, 9 Mil, Tem 305 Etnias e Fala 274 Idiomas”. Disponível em: < <http://bit.ly/1M50njO> > Acesso em 4 set. 2012.

⁷ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, “Censo 2010: Número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião”. Disponível em: < <http://bit.ly/1CqTHuN> > Acesso em 21 jan. 2013.

desenvolva uma abordagem missiológica fundamentada em sólidos princípios teológicos que guie os esforços missionários de maneira fiel à natureza da missão de Deus e ao evangelho.

O panorama bíblico

Os desafios de apresentar a mensagem da salvação para pessoas em diferentes eras e lugares estão presentes na história da Bíblia e nas histórias contidas nela. Costumeiramente o Antigo Testamento (AT) não é o foco de tal estudo, mas se poderia propor que, neste sentido, ele é tão importante quanto o Novo Testamento (NT) já que, como é sugerido por Ott *et al.* (2010, p. 271), nessa porção da Bíblia “Deus é o contextualizador primário”. A principal observação é que Deus usa formas familiares ao seu povo para se revelar. Nesse processo, elementos culturais indesejados são eliminados, outros são mantidos, ainda outros são reinterpretados e outros são adicionados. Muitos exemplos do AT são citados para ilustrar o fato. O próprio nome de Deus em hebraico, *El*, era a palavra básica para divindade entre os cananitas. Há indicações de outros casos semelhantes relacionados como o ato da circuncisão, o uso de figuras míticas, o estilo do tabernáculo e do templo e o conteúdo da literatura sapiencial bíblica. Glasser (1989, p. 4-441), no entanto, aponta que “a evidência mais contundente de contextualização no AT é a maneira pela qual Deus deliberada e repetitivamente se manifestou ao seu povo empregando o bem conhecido fenômeno antigo da aliança”. O conceito de aliança, de acordo com Glasser (1989), era bem conhecido no Oriente Médio no fim do segundo milênio a.C.

A aliança de Deus certamente ampliou o conceito não bíblico ao apontar para bênçãos futuras e a orientação de Deus. O conceito da aliança torna-se importante para a compreensão da abordagem divina contextual no AT por pelo menos duas maneiras: era um elemento cultural que ganhou um novo significado e também porque assumiu significância histórica como símbolo do relacionamento entre Deus e seu povo.

Nesse processo de transmissão da mensagem de Deus a um povo em determinado contexto, os profetas tiveram uma função primordial. Muitos deles foram responsáveis por escrever as revelações, que se tornaram os livros do cânon sagrado, produzidos em contextos específicos (GLASSER, 1989, p. 42).

Finalmente, a narrativa do AT descreve um povo em uma jornada espiritual buscando ser fiel a Deus e à missão de abençoar, como instrumento divino, as outras nações. O povo de Deus sempre teve uma identidade cultural, seja como “nômade” (os patriarcas), escravos (a opressão egípcia), andarilhos do deserto (os anos no deserto), uma federação tribal (sob os juízes), cidadãos (as várias monarquias),

exilados (em Babilônia) e, finalmente, como uma minoria étnica” (GLASSER, 1989, p. 35). Portanto, “o Antigo Testamento reflete a profunda interação supracultural da Palavra revelada com a vida cultural dos hebreus e as nações vizinhas” (NICHOLLS, 2003, p. 46).

O Antigo Testamento relata várias interações transculturais do povo de Deus em diferentes áreas (ver HESSELGRAVE; ROMMEN, 2000, p. 4). Se, por um lado, nessas interações, encontram-se exemplos de boa contextualização, tal como a carta de Jeremias aos exilados babilônicos (Jr 29) motivando-os a se misturar e contribuir com o ambiente local, por outro lado, há a presença de muitas advertências e reprovações quanto à má contextualização, como a preocupação contínua com as práticas idólatras. Nicholls (2003, p. 46), por essa razão, conclui que “o Antigo Testamento é em grande parte o registro do esforço contra a tendência sincretista de baalização do culto a Yahweh que se estendeu dos patriarcas até o exílio”.

O Novo Testamento tem sido a seção mais utilizada para o estudo da interação entre o evangelho e os contextos. Ott *et al.* (2010, p. 272-274) sugerem quatro lições: 1) o evangelho não estava sujeito a uma cultura em particular; 1) Jesus e os discípulos apresentaram o evangelho a grupos diferentes de pessoas de forma diversificada; 3) os apóstolos usaram palavras com profundos significados culturais na comunicação da verdade espiritual; e 4) os próprios escritos do Novo Testamento são exemplos dessas iniciativas.

A melhor ilustração da primeira lição possivelmente seja o Concílio de Jerusalém. A principal decisão estava relacionada com o dilema: “Os seguidores de Jesus têm que primeiramente se tornar judeus nos aspectos cultural, étnico e religioso?” (OTT *et al.*, 2010, p. 273). A segunda lição é exemplificada pelos sermões de Paulo em Atos 13, 14 e 17. Suas mensagens são formatadas de acordo com o público. A terceira lição está relacionada ao uso de palavras como *logos*, por exemplo. Na filosofia grega, esse termo significava um princípio divino impessoal. Ao João usá-la para se referir a Jesus, ele toma um conceito conhecido dos seus ouvintes e o redefine. A última lição está conectada ao processo de registro, tradução e transmissão do evangelho. As próprias palavras de Jesus, enunciadas em aramaico, foram registradas em grego. Além disso, cada evangelho é uma apresentação da vida de Jesus segundo a perspectiva de um autor e o contexto do seu público-alvo.

A razão mais provável para o foco do estudo sobre contextos no Novo Testamento é o relato dos evangelhos. “A encarnação de Jesus serve de paradigma-chave para uma missão e teologia contextualizadas” (FLEMMING, 2005, p. 20). João 1:14 e seu contexto imediato é a seção principal que encapsula a ideia da eterna Palavra de Deus tornando-se carne em Jesus e vivendo entre os seus filhos. Em seu ministério, Jesus

foi um judeu da Palestina, nascido em um determinado tempo. Como Walls (1996, p. xvii) descreve, “Deus se sentiu em casa em específicos segmentos da realidade social”.

No seu contexto, Jesus também desafiou profeticamente a cultura judaica palestina, incluindo as instituições humanas, hierarquias sociais e ensinos religiosos. “A morte e a ressurreição de Jesus, que são inseparáveis da sua encarnação, igualmente apontam para esse aspecto transformacional da contextualização”, pois completam o processo de salvação e dão à missão um impulso universal e transcultural (FLEMMING, 2005, p. 22). Assim, através da encarnação, “Deus se contextualizou em Jesus Cristo” e tornou a “contextualização não somente uma possibilidade, mas uma obrigação” (PADILLA, 1985, p. 83). Ela estabelece um paradigma para mediar a “presença redentora de Deus no mundo atual” (FLEMMING, 2005, p. 22).

O restante do Novo Testamento também é instrumental na compreensão deste tema. Ele demonstra que essa atividade é inerente à missão da igreja e tem sido parte da tarefa missionária, desde o seu nascimento. Os apóstolos e a igreja primitiva seguiram o paradigma da encarnação de Jesus, à medida que seu movimento se expandia e encontrava novos contextos e grupos de pessoas, sob a orientação do Espírito Santo.

Portanto, seguindo a proposta trinitária de Tennent (2010) para uma teologia de missão, pode-se identificar diferentes ênfases no papel da Divindade em relação aos diferentes contextos. Deus, o Pai, no processo de revelação; Jesus, através da encarnação redentora; e o Espírito Santo, na direção da igreja em sua missão como expressão da nova criação.

187

O desafio contextual

O contexto no qual o evangelho é proclamado influencia a resposta das pessoas à mensagem da salvação. É importante não assumir que todas as pessoas veem o mundo da mesma maneira, mesmo dentro de uma cultura. Consequentemente, as pessoas também entenderão e responderão de forma diferente ao evangelho. Como apresentar o evangelho de forma que o processo de conversão inclua a compreensão da verdade bíblica e a transformação por completo que ela exige?

O desafio em consideração pode ser definido como “relacionar as verdades imutáveis das Escrituras com os contextos humanos mutantes, de forma que as verdades permaneçam claras e atuem com força transformadora. É o processo de engajar a cultura em todas as suas várias dimensões com a verdade bíblica” (OTT *et al.*, p. 266). “O objetivo é tornar a fé cristã *como um* todo – não somente a mensagem, mas também os meios de vivê-la no contexto local – inteligível” (MOREAU, 2012, p. 36). Três compreensões fundamentam essa exploração: 1) o evangelho sempre é apresentado em embalagem cultural. “Não pode haver um evangelho livre de cultura” (NEWBIGIN, 1986, p.

4); 2) o evangelho deve ter como objetivo o todo de uma cultura local. O evangelho é expresso em termos culturais e ao mesmo tempo desafia o próprio contexto: “A obra de Deus dentro de uma cultura jamais deixa aquela cultura como era” (KRAFT, 2009, p. 406); e 3) o objetivo do testemunho cristão é conduzir pessoas a Cristo e ao encontro de comunidades cristãs que sejam fieis à Bíblia e apropriadas à cultura. Kraft relembra que “a batalha entre Deus e Satanás acontece dentro de um contexto sociocultural, não entre estruturas santificadas e pagãs” (KRAFT, 1996, p. 451). Com base nessas compreensões, o foco apropriado da pesquisa e iniciativa missiológica não é discutir a necessidade ou não de se considerar o contexto, mas como fazê-lo de forma apropriada.

Se utilizarmos a ilustração da cebola e suas camadas para o conceito de cultura, um esforço missionário apropriado deveria alcançar as pressuposições mais centrais e profundas, e não somente as mais aparentes. Nas camadas exteriores da cultura⁸ estão os aspectos mais visíveis dela, como os comportamentos humanos e os produtos daquela comunidade, e nos níveis mais internos estão as crenças e a cosmovisão.⁹ É importante que o evangelho alcance todos os níveis de determinada cultura. Quando isso não acontece, as expressões do cristianismo apresentam várias distorções descritas, dependendo da ênfase, por termos como nominalismo (cristãos só de nome), dupla lealdade (*dual-allegiance*), sincretismo¹⁰ e neopaganismo.

188



Cultura

Por mais que essa conclusão pareça simples, tem se notado historicamente muita incompreensão sobre esse encontro do evangelho com os contextos.

⁸ Cultura é definida por Hiebert (1985, p. 30) como “o conjunto mais ou menos integrado de ideias, sentimentos e valores e seus padrões associados de comportamento e produtos compartilhados por um grupo de pessoas”.

⁹ Cosmovisão, de acordo com Kraft (2009, p. 393), é “o conjunto culturalmente estruturado de pressuposições (incluindo valores e compromissos/alianças) que serve como base para que um povo perceba e responda à realidade”.

¹⁰ Kraft (2009, p. 398) define sincretismo como “a mistura de pressuposições cristãs com pressuposições de cosmovisão que são incompatíveis com o cristianismo e resultam em um cristianismo não bíblico”.

Tradicionalmente, os missionários têm introduzido mudanças nos aspectos mais visíveis das culturas, especialmente no sistema religioso, mas não necessariamente permitindo que o evangelho transformasse a cosmovisão das pessoas. “Pessoas verdadeiramente convertidas precisam manifestar atitudes e comportamentos cristãos bíblicos em toda a sua vida cultural, não apenas nas práticas religiosas” (KRAFT, 2009, p. 403).

Tradicionalmente, a Igreja Católica na América Latina tem exibido um alto nível de sincretismo religioso. O nominalismo cristão é outro legado do catolicismo brasileiro. Apesar de um grande número de adeptos, “uma porcentagem muito baixa de pessoas, talvez, dez por cento, pode ser considerada católica praticante, que alguns definem como os que vão à missa e à confissão, uma vez por ano” (PIERSON, 2009, p. 296). A crescente parcela protestante da população brasileira parece seguir o mesmo padrão. “Com raras exceções, todas as igrejas protestantes na América Latina são evangélicas e até fundamentalistas na sua teologia. Elas têm enfatizado fortemente o evangelismo. No entanto, frequentemente tem havido pouca ênfase em um discipulado crescente” (PIERSON, 2009, p. 301). Essa tendência não é diferente no crescente grupo de igrejas pentecostais e neopentecostais.

189

O encontro evangelístico

A busca por maneiras culturalmente compreensíveis que facilitem a aceitação do evangelho, consciente ou inconscientemente, é intuitiva na missão. A história do evangelismo público adventista tem alguns exemplos. Os primeiros missionários, que chegaram ao Brasil na década de 1880, seguiram um modelo evangelístico que havia sido desenvolvido para o contexto protestante do hemisfério norte, mas que não foi igualmente bem recebido pelo contexto predominantemente católico da América do Sul (GREENLEAF, 2011, p. 399). Walter Schubert, na década de 1930, após ser confrontado por um membro da igreja acerca do seu estilo evangelístico, decidiu experimentar um formato diferente, como relata Greenleaf (2011, p. 399).

Uma irmã da igreja, incomodada por uma experiência decepcionante de levar os parentes às reuniões, questionou Schubert sobre seus métodos: cantar hinos cristãos, orar e até recolher ofertas durante as reuniões. Na perspectiva daquela irmã, essas atividades forçavam os não adventistas a praticar o adventismo antes de se sentirem prontos para aceitar a mensagem. “Você deveria fazer reuniões em forma de palestras, como os professores universitários”, ela sugeriu.

Schubert decidiu começar as reuniões com um concerto musical seguido por palestras sobre problemas mundiais e relacionamento humano, antes de apresentar as verdades bíblicas. Greenleaf menciona que Schubert teve uma influência duradoura. “Os evangelistas modificavam constantemente o princípio básico ensinado por Schubert, o conceito de que, em um público preocupado com o bem-estar social, temas humanitários atraem a atenção com maior eficácia do que as profecias bíblicas” (GREENLEAF, 2011, p. 483). Esse episódio provavelmente tipifica os esforços contextualizadores da Igreja Adventista no Brasil. A maioria deles é sem intenção, baseada na tentativa e erro e avaliada pelas respostas do público.

Mais recentemente, missiológos adventistas têm reiterado a importância da reflexão sobre esse desafio. Oliver (1999, p. 73), por exemplo, sugere ser necessário que a Igreja Adventista “continuamente busque e encontre meios apropriados de comunicar a sua mensagem para que seja prontamente ouvida, compreendida, aceita e aplicada em contextos sociais e culturais diversos”. O artigo de Oliver (1999, p. 78) termina com a proposta de que “contextualização apropriada do ministério e da mensagem, adotando o modelo encarnacional de Jesus Cristo, é o meio de trazer unidade para a igreja”.¹¹

White (2001, p. 106) também aconselhou de forma semelhante, insistindo que

os obreiros de Deus devem esforçar-se por ser pessoas polivalentes; isto é, devem ter amplitude de habilidades. Não devem ser homens de visão acanhada, estereotipados com uma única maneira de trabalhar, presos aos mesmos costumes e incapazes de verem e perceberem que suas palavras e a defesa que fazem da verdade têm que variar com a classe de pessoas com que têm de lidar e com as circunstâncias que surgirem.

Passaport to Mission [“Passaporte para a missão”] (DOSS, 2009, p. 30-36), o guia oficial de preparação para o serviço missionário adventista, relembra que a singularidade da missão adventista está relacionada a três convicções que dependem desse processo: 1) Jesus está voltando, e parte da missão adventista é proclamar essa mensagem de esperança a todos; 2) Deus conclama os crentes a uma obediência amorosa, a um discipulado sério, e a compreensão adventista da validade da lei de Deus como reflexo do seu caráter é fundamental nesse processo contínuo; e 3) Deus restaura nos crentes a plenitude da vida em Cristo e isso acontece dentro dos próprios contextos.

A proposta sugerida para a igreja lidar com o contexto cultural não se baseia em rejeitar ou aceitar crenças e costumes anteriores sem critério, mas através do estudo deles, dentro do seu contexto cultural, em submissão às normas bíblicas. Hiebert

.....
¹¹ Para uma elaboração sistemática sobre a perspectiva adventista da cosmovisão bíblica, ver Gulley (2003, p. 390-457).

(1985, p. 186-187), um dos principais proponentes dessa ideia, descreve o processo em quatro passos: 1) reconhecimento da necessidade de lidar-se biblicamente com todas as áreas da vida; 2) reunião e análise dos costumes e crenças tradicionais; 3) estudo bíblico relacionado a cada questão em consideração; e 4) avaliação crítica do costume anterior baseado na compreensão bíblica e a decisão sobre o seu uso atual.



Esse processo leva a um de cinco possíveis resultados para o costume ou crença tradicional: 1) adoção, 2) rejeição, 3) modificação, 4) substituição ou 5) tolerância (OTT *et al.*, p. 282-283). Como tem sido descrito, esse é um processo contínuo, alimentado pelas novas questões contextuais e novas compreensões sobre o evangelho. A inclusão de pessoas do grupo que está recebendo o evangelho nesse processo é imprescindível, já que elas verdadeiramente conhecem o seu contexto.

A evangelização sem intencionalidade na condução de um processo crítico resulta nas perigosas e indesejáveis expressões do cristianismo já mencionadas. Quando expressões de fé são misturadas em um novo sistema religioso sem serem confrontadas pela Bíblia, o resultado são várias formas de sincretismo ou neopaganismo, nominalismo e dupla lealdade (*dual-allegiance*), em vez de cristianismo bíblico. Normalmente, na abordagem não crítica ao contexto, expressões de fé estrangeiras são “importadas” e a cosmovisão local permanece intocada pelo evangelho, resultando em um vácuo cultural, com a permanência de antigos costumes em um nível secundário, e uma visão dualística, na qual a fé “importada” é praticada na igreja ao mesmo tempo que os costumes tradicionais regem o restante da vida (HIEBERT, 1985, p. 185).

Reconhecendo a importância de diretrizes claras para esse processo, a Igreja Adventista desenvolveu uma declaração, aprovada em 2003 e publicada no livro *Declarações da igreja*, sobre o engajamento na missão global. Ela apoia a compreensão de que “a contextualização intencional do modo como comunicamos nossa fé e prática é bíblica, legítima e necessária” (ASSOCIAÇÃO GERAL, 2012, p. 16). O documento também lista um processo de sete passos que reflete a discussão já incluída neste capítulo, e dá atenção especial ao perigo do sincretismo. A compreensão adventista sobre o grande conflito entre o bem e o mal e o modo de operação de Satanás enfatiza que, no tempo do fim, ele estará interessado em “distorcer e comprometer a verdade, não a negando, mas misturando-a com o erro. Assim, o verdadeiro impacto e poder do evangelho é roubado” (ASSOCIAÇÃO GERAL, 2012, p. 16). O último parágrafo dessa declaração traz um lembrete de que “a unidade da igreja global requer exposição regular de uns aos outros, às culturas diversificadas e aos diversos pensamentos” (ASSOCIAÇÃO GERAL, 2012, p. 17).

Considerações finais

192

A IASD, no Brasil, está inserida em um contexto que passa por mudanças drásticas. Tendências globais e novos rumos internos impulsionam essa realidade. Fenômenos apontados por Hiebert (1985, p. 288-294) há quase vinte anos ainda afetam o cenário brasileiro, incluindo a crescente urbanização, revolta social (violência, pobreza e injustiça) e pluralismo religioso. Outros fatores importantes são a globalização, a pós-modernidade e as novas tecnologias.

O Brasil, em muitos aspectos, já não é o mesmo de poucos anos atrás, já que essas mudanças aconteceram em uma geração. Essas mudanças, no entanto, influenciaram e continuam afetando a cosmovisão brasileira. Drucker *apud* Dodd (1998, p. 53) observa:

De poucos em poucos séculos na história ocidental, uma transformação radical tem acontecido. Dentro de uma década, a sociedade como um todo se reorganiza — sua cosmovisão, suas estruturas sociais e políticas básicas, as artes, as instituições principais. [...] E o povo que nasce neste mundo não consegue imaginar o mundo no qual seus avós viveram e no qual os seus pais nasceram.

Ao continuar a obra de evangelização através de diferentes estratégias, o movimento adventista se depara com a nova face do contexto sociorreligioso brasileiro. Considerar as mudanças correntes a fim de apresentar o evangelho de maneira que permita a transformação da cosmovisão dos brasileiros não é só uma opção, é a

única. O número crescente de pessoas sem-igreja, apesar do crescimento da população evangélica no Brasil, já pode ser um indicativo de que existe um vazio entre as abordagens tradicionais e as contemporâneas. O crescimento acelerado e contínuo da Igreja Adventista no Brasil a torna mais suscetível às tentações e ameaças de ignorar o processo cuidadoso e crítico do encontro entre o evangelho e o contexto.

Somente através de uma análise cuidadosa, a igreja manterá a sua voz profética contra tendências negativas. Um processo enraizado na Bíblia, porém sensível à cultura local, será capaz de abordar apropriadamente a tradicional religiosidade brasileira marcada por desinteresse, nominalismo e sincretismo. É importante estar atento a duas outras tendências que acompanham o novo *status* social: secularismo e consumismo. Se essa postura for adotada, as aparentes barreiras à proclamação do evangelho poderão se tornar verdadeiras oportunidades para apresentar a mensagem bíblica que dá sentido à vida e expandir a influência do Reino de Deus. Para isso, é necessário profundo estudo da Bíblia, mais exegese do contexto local e contínua reflexão sobre os princípios de evangelização.

Como Knight (2008, p. 19) conclui, o adventismo não pode evitar o debate sobre ser significativo ou ser neutralizado. Ele relembra que o movimento adventista “tornou-se forte proclamando que tinha uma mensagem para o nosso tempo. E é essa mensagem reempacotada para o século 21 que dará ao adventismo força, tanto no presente como no futuro”.

193

Referências

ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Declarações da Igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

DODD, C. **Dynamics of intercultural communication**. Boston: McGraw-Hill, 1998.

DOSS, C. (Ed.) **Passport to mission**. Berrien Springs: Institute of World Mission, 2009.

FLEMMING, D. **Contextualization in the New Testament**: patterns for theology and mission. Downers Grove: InterVarsity, 2005.

GLASSER, A. Old Testament contextualization: revelation and its environment. In: GILLILAND, D. (Ed.). **The word among us**: contextualizing theology for mission today. Dallas: Word, 1989.

GREENLEAF, F. **Terra de esperança**: o crescimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia na América do Sul. Tatui: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

GULLEY, N. **Systematic theology**: prolegomena. Berrien Springs: Andrews University Press, 2003.

HESELGRAVE, D.; ROMMEN, E. **Contextualization**: meanings, methods, and models. Pasadena: William Carey Library, 2000.

HIEBERT, P. **Anthropological insights for missionaries**. Grand Rapids: Baker Book, 1985.

HIRSCH, A. **The forgotten ways**: reactivating the missional church. Grand Rapids: Brazos Press, 2006.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. **Censo da Educação Superior**: 2010 – Resumo Técnico. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2012.

KNIGHT, G. **The Apocalyptic vision and the neutering of Adventism**. Hagerstown: Review and Herald, 2008.

_____. **William Miller and the rise of Adventism**. Nampa: Pacific Press, 2010.

KRAFT, C. Cultura, cosmovisão e contextualização. In: WINTER, R. *et al.* (Eds.). **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

_____. **Anthropology for Christian Witness**. Maryknoll: Orbis 1996.

MOREAU, A. **Contextualization in world missions**: mapping and assessing evangelical models. Grand Rapids: Kregel, 2012.

NEWBIGIN, L. **Foolishness to the greeks**: the gospel and western culture. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

NICHOLLS, B. **Contextualization**: a theology of gospel and culture. Vancouver: Regent College Publishing, 2003.

OLIVER, B. Can or Should Seventh-day Adventist belief be adapted to culture? In: DYBDAHL, J. (Ed.). **Adventist Mission in the 21st Century**: the joys and challenges of presenting Jesus to a diverse world. Hagerstown: Review and Herald, 1999.

OTT, C.; STRAUSS, S.; TENNENT, T. **Encountering theology of mission**: biblical foundations, historical developments, and contemporary issues. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

PADILLA, C. **Mission between the times**: essays. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

PIERSON, P. **The dynamics of christian mission**: history through a missiological perspective. Pasadena: William Carey International University Press, 2009.

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

WALLS, A. **The missionary movement in christian history**: studies in the transmission of Faith. Maryknoll: Orbis, 1996.

WINTER, R.; KOCH, B. Completando a tarefa. In: WINTER, R. *et al.* (Eds.). **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

WHITE, E., **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.







Reavivamento e crescimento: desafios para a pregação adventista

Roberto Pereyra Suárez¹

Não há nada no serviço prático cristão, dentro do contexto do grande conflito cósmico e da missão confiada à igreja, que seja de maior importância que o evangelismo. Ele é o verdadeiro coração de uma igreja disciplinadora, chamada a proclamar a última mensagem de admoestação divina a um mundo que perece em ignorância. Partindo dessa pressuposição, o presente capítulo tem como objetivo proporcionar análise e reflexão, para a projeção de atividades evangelísticas integradas e intencionadas que, pela graça de Deus, conduza ao discipulamento de membros estáveis, responsáveis e discipuladores no cumprimento da grande comissão evangélica deixada por Cristo.²

Uma comissão paradoxalmente complementar

As Escrituras apresentam à igreja duas responsabilidades evangelizadoras. Uma se encontra em Mateus 28:19-20, que diz: “*Indo, portanto, fazei discípulos de*

¹ Doutor em Novo Testamento pela Andrews University. Ex-diretor da Pós-Graduação do Salt-Unasp. Professor Emérito na Faculdade de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), Campus Engenheiro Coelho.

² O padrão referencial desta apresentação é o documento votado o dia 11 de outubro de 2010 no Concílio da Associação Geral, cujo título é “Apelo Urgente por Reavivamento, Reforma, Discipulado e Evangelismo”.

todas as nações, *batizando-os* em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; *ensinando-os* a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século.” A outra está em Lucas 24:49, que diz: “*Permanecei*, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder.”

Aparentemente, temos aqui dois mandamentos missionários contrários. O primeiro é ir, batizar, ensinar e “fazer discípulos de todas as nações”. De forma oposta, é dito que devemos permanecer “até que do alto sejais revestidos de poder”. Obviamente, não queremos a acusação de que não somos “revestidos de poder”, e Deus tem-nos prometido que, se nos consagramos totalmente a Ele, não viveremos dessa forma. Sendo assim, essas comissões aparentemente separadas, em contraste e possível tensão, são, na verdade, complementares. Aqui temos apenas uma mensagem. Afinal, não é possível “fazer” sem “permanecer” revestidos de poder! Sobre isso, temos a seguinte diretriz: “Quando tivermos sincera e inteira consagração ao serviço de Cristo, Deus reconhecerá esse fato mediante um derramamento de seu Espírito sem medida; isto, porém, não terá lugar enquanto a maior parte da igreja não estiver colaborando com Deus” (WHITE, 1997, p. 699; 1896, p. 449).

Portanto, como igreja sensível aos planos de Deus, é necessário pensar e refletir em uma atuação que envolva intencionalmente cada membro, em comunhão com Cristo, através de um serviço total e constantemente consagrado a Ele. Acima de tudo, o alvo do evangelismo deve ser transformar a impressionante cena relatada por Ellen G. White em uma realidade presente:

Vi raios de luz provindo de cidades e vilas, dos lugares altos e baixos da Terra. A Palavra de Deus era obedecida e, em resultado, havia em cada vila e cidade monumentos seus. Sua verdade era proclamada por todo o mundo (WHITE, 1985, v. 3, p. 296-297).

Viam-se centenas e milhares visitando famílias e abrindo perante elas a Palavra de Deus. Os corações eram convencidos pelo poder do Espírito Santo, e manifestava-se um espírito de genuína conversão. Portas se abriam por toda parte à proclamação da verdade. O mundo parecia iluminado pela influência celestial (WHITE, 2006, p. 126).

Sim, foi-nos revelado que o Espírito de Deus voltará com grande poder. Acredito, porém, que nada disso será possível enquanto uma porcentagem tão grande da igreja não estiver trabalhando com Deus. Como líderes, é nosso dever motivar a igreja a uma ação unida, para encontrarmos uma maneira por meio da qual as capacidades, os talentos e os interesses de cada membro individual, possam ser utilizados para o avanço da obra de Deus.

Segundo os arquivos estatísticos da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD),³ a tabela a seguir apresenta a situação atual do crescimento evangelístico mundial na igreja entre os anos 2000-2010, pelo conceito de adição⁴ e subtração.⁵

TAXA DE CRESCIMENTO EVANGELÍSTICO DA IASD MUNDIAL (General Conference Annual Statistical Reports 2000 – 2010)				
<i>Ano eclesialístico</i>	<i>Membros adicionados na IASD mundial no período</i>	<i>Permanência equivalente de membros adicionados no período⁶</i>	<i>Relação de número de membros por uma pessoa adicionada no período</i>	<i>Total de membros na IASD Mundial no período</i>
2000	1.043.843	748.057	11,19 x 1	11.687.239
2001	961.542	633.605	12,81 x 1	12.320.844
2002	980.020	573.171	13,15 x 1	12.894.015
2003	991.717	512.539	13,51 x 1	13.406.554
2004	1.071.135	530.378	13,01 x 1	13.936.932
2005	1.057.852	462.140	13,61 x 1	14.399.072
2006	1.107.425	716.734	13,68 x 1	15.115.806
2007	1.040.642	544.541	15,04 x 1	15.660.347
2008	1.033.534	261.061	15,40 x 1	15.921.408
2009	1.055.312	386.472	15,45 x 1	16.307.880
2010	1.050.785	615.359	16,10 x 1	16.923.239
2000-2010	11.393.818	5.984.057	---	16.923.239

Na quarta coluna, percebem-se quantos membros, estatisticamente falando, foram necessários para a adição de apenas uma pessoa no ano eclesialístico respectivo. O número vai crescendo em forma preocupante, de 11,19 (2000) até 16,10 (2010), o que pode indicar um menor grau de participação dos membros no evangelismo. O número de adicionados pode parecer constante, totalizando 11.393.818 adições no período. Contudo, os dados mostram

³ Os arquivos estatísticos da IASD estão disponíveis online em <www.adventiststatistics.org>.

⁴ Adição por batismo e profissão de fé.

⁵ Subtração por transferência, morte, remoção, desaparecimentos e ajustes.

⁶ É a resultante entre adição e subtração

que foram apenas 5.984.057 os que permaneceram e que aproximadamente 47% de todos os adventistas batizados no território mundial foi subtraído da igreja por diversos motivos. A tabela abaixo apresenta o mesmo quadro, mas agora no território da Divisão Sul-Americana (a região administrativa da Igreja Adventista para oito países da América do Sul; sigla: DSA).

TAXA DE CRESCIMENTO EVANGELÍSTICO IASD – DSA (General Conference Annual Statistical Reports 2000 – 2010)				
<i>Ano eclesiástico</i>	<i>Membros adicionados na DSA no período</i>	<i>Permanência equivalente de membros adicionados no período</i>	<i>Relação de número de membros por uma pessoa adicionada no período</i>	<i>Total de membros na DSA mundial no período</i>
2000	189.001	115.989	9,61 x 1	1.817.606
2001	196.667	104.767	9,77 x 1	1.922.373
2002	221.947	157.778	9,37 x 1	2.080.151
2003	264.130	193.065	8,60 x 1	2.273.215
2004	217.586	142.231	11,10 x 1	2.415.446
2005	240.563	159.695	10,70 x 1	2.575.141
2006	222.585	73.461	11,89 x 1	2.648.602
2007	226.932	- 30.896	11,53 x 1	2.617.706
2008	213.265	- 367.186	10,55 x 1	2.250.520
2009	220.379	- 234.610	9,14 x 1	2.015.910
2010	209.452	48.833	9,85 x 1	2.064.743
2000-2010	2.422.507	363.127	---	2.064.743

Iniciou-se a primeira década do século 21 (2000) com um total de 1.817.606 membros e a segunda (2010) com 2.064.743 membros no território da DSA. Entretanto, pode-se perceber que um maior número de membros não implica necessariamente em uma adição maior de novos convertidos, pois o número anual de adições aparece como uma média constante. A diferença no rol de membros no início da primeira (2000) e segunda década (2010) não parece ser relevante.

Possivelmente, a retenção de membros no período tenha a ver com a diferença, o que merece uma atenção mais detalhada e maior tempo de análise. Se

interpretarmos corretamente os dados, aproximadamente 85% de todos os adventistas batizados no território da DSA foi subtraído da igreja.⁷ Foram adicionados 2.422.507 membros no período e 2.059.380 foram subtraídos. Permaneceram 363.127 membros, ou seja, apenas 15% dos adicionados, o que é extremamente preocupante. É certo que, por três anos consecutivos (2007-2009), a DSA fez uma revisão de suas listas de membros, o que impactou sua taxa de crescimento e, consequentemente, a da igreja mundial. Em 2010, apesar da perda de 234.610 membros no ano anterior, obteve-se uma diminuição líquida de 48.833.

Obviamente, uma análise dessa informação estatística deveria originar vários estudos sobre as razões dessa dinâmica de membros no território da DSA.⁸ Todavia, segundo o que é dito no relatório estatístico da Associação Geral de 2010 para o território mundial da IASD, nos próximos anos se espera uma taxa ainda menor de crescimento em razão da evasão de membros.

Parece claro que essa preocupante e significativa redução na taxa de crescimento da igreja não deve ser interpretada como um sinal de que Deus não mais está abençoando, mas como um indicativo da necessidade de se buscar o verdadeiro reavivamento e reforma, que pode ser a base para uma poderosa proclamação da mensagem do evangelho.

O documento *Apelo urgente*, produzido pela Associação Geral da IASD, apresenta uma clara e honesta avaliação da realidade evangelizadora contemporânea da igreja. Note bem o que diz no início:

Deus chamou, de forma singular, a Igreja Adventista do Sétimo Dia para viver e proclamar sua mensagem de amor e verdade para os últimos dias do mundo (Ap 14:6-12). O desafio de alcançar os mais de seis bilhões de pessoas no planeta Terra com sua mensagem para o tempo do fim parece impossível. A tarefa é esmagadora. De uma perspectiva humana, o rápido cumprimento da Grande Comissão de Cristo, em algum momento próximo, parece improvável (Mt 28:19-20). [...]. Uma avaliação honesta de nosso impacto evangelístico atual no mundo leva à conclusão de que, a não ser que haja uma mudança dramática, não concluiremos a comissão celestial nesta geração. A despeito de nossos melhores esforços, todos os nossos planos, estratégias e recursos são incapazes de concluir a missão dada por Deus para sua glória na Terra (IASD, 2011).

201

⁷ Ainda seria possível levar em conta quais seriam o impacto do número de rebatismo para o montante geral aqui apresentado, dependendo da resposta, a situação poderia ficar (ou não) ainda mais preocupante.

⁸ Aqui algumas perguntas já podem ser elaboradas: 1) os cálculos são adequados?; 2) qual o nível de confiança, incluindo o processo de coleta, manipulação e atualização, que podemos encontrar nos dados de secretaria?; 3) Seria preciso ainda definir quais seriam os principais limites e desafios para avaliar a precisão de tais dados.

Após a leitura dos primeiros dos parágrafos do documento, fica claro que para concluir a comissão celestial ainda nesta geração, é necessário uma “mudança dramática”, uma alteração nas ideias e práticas. Para uma reflexão sobre isso, veja algumas declarações do documento.

Deus chamou, de forma singular, a Igreja Adventista do Sétimo Dia para *viver e proclamar* sua mensagem de amor e verdade para os últimos dias do mundo (Ap 14:6-12).

Aqui cabem algumas questões: o que significa “viver” e “proclamar”? Dessas duas ações verbais, qual parece ser a prioritária na missão evangelizadora? Por quê? À luz dos dados estatísticos acima mencionados, o que mais fizemos neste período: “vivemos” ou “proclamamos”? Onde esteve a ênfase empregada pela igreja?

O desafio de alcançar os mais de [sete] bilhões de pessoas no planeta Terra com sua mensagem para o tempo do fim *parece impossível*. A tarefa é *esmagadora*. De uma perspectiva humana, o rápido cumprimento da Grande Comissão de Cristo, em algum momento próximo, *parece improvável* (Mt 28:19-20).

202

Outras perguntas importantes devem ser levantadas neste momento: o que “parece impossível”? O que é “esmagador”? O que “parece improvável”? Por que é “impossível”? Por que “esmagador”? Por que “improvável”? Por que temos sido incapazes “de concluir a missão dada por Deus para sua glória na Terra”? A atenção, no documento de reavivamento, está toda no uso pronominal e adjetival do parágrafo. Está nos “esforços” e nos “planos, estratégias e recursos”. Sendo assim, para concluirmos a comissão celestial nesta geração, será preciso uma “mudança dramática”, e o documento citado se refere a ela de maneira especial. Nesse sentido, uma pergunta deve ser feita: onde deve se ancorar a ênfase de nossa visão da missão evangelizadora?

Reavivamento e reforma no evangelismo

Considerando que as Escrituras apresentam à igreja uma comissão missionária em um paradoxo complementar: “fazer discípulos” (Mt 28:19-20) e “permanecer [...] até [...] ser revestidos de poder” (Lc 24:49), em que sentido missionário, ou sentidos, se deveria dar tal “mudança dramática”? Nestes últimos anos, a IASD fez *discípulos*, “indo, batizando e ensinando”? *Permaneceu* na cidade “até [...] ser revestida de poder”? De que natureza é essa mudança? No evangelismo, reavivamento e reforma

do quê? No “fazer discípulos”? E o que deve ser mudado nesse “fazer”? A mudança se relaciona com o “ir”? Com o “batizar”? Com o “ensinar”? Ou tem a ver com o “permanecer”? Ou parece ser um todo integrado? Mudança “dramática” no quê?

Note as seguintes citações de Ellen G. White, escritas em um período de 15 anos, entre 1887 e 1902: “Um reavivamento da verdadeira piedade entre nós é a maior e a mais urgente de todas as nossas necessidades. Buscá-lo, deve ser nossa primeira ocupação” (WHITE, 1887, p. 177). O primeiro apelo urgente a um reavivamento como sendo uma “grande necessidade” foi apresentado por Ellen G. White depois de apenas 24 anos da organização oficial da igreja. Parece evidente que a prioridade na época era “permanecer [...] até [...] ser revestidos de poder”. Mas por que seria assim? Pois

muitos apresentam as doutrinas e teorias de nossa fé; sua apresentação, porém, é como o sal que não tem sabor, pois o Espírito Santo não está operando em seu ministério destituído de fé. Eles não abriram o coração para receber a graça de Cristo; desconhecem a operação do Espírito; são como a farinha sem levedo. Pois não há um princípio a atuar em todo o seu labor, e deixam de ganhar almas para Cristo. Não se apoderam da justiça de Cristo; esta é uma veste não usada por eles, uma desconhecida plenitude, uma fonte intacta (WHITE, 1892, p. 739).

203

Portanto,

precisa haver um reavivamento e uma reforma, sob a ministração do Espírito Santo. Reavivamento e reforma são duas coisas diferentes. Reavivamento significa renovação da vida espiritual, um avivamento das faculdades da mente e do coração, uma ressurreição da morte espiritual. Reforma significa uma reorganização, uma mudança nas ideias e teorias, hábitos e práticas (WHITE, 1902).

Nesse contexto, Ellen G. White apresenta o segundo apelo urgente ao “reavivamento”, agora complementado com a necessidade de “reforma”. Aqui é importante perceber qual o entendimento dela acerca do reavivamento e reforma. Reavivamento é “renovação”, “avivamento”, “ressurreição”. Mas de quê? Reforma significa “reorganização”, “mudança”. Assim também perguntamos, mas de quê? O que “reavivar” e o que “reformular” no evangelismo? Qual é a mudança que pode ser “a grande esperança” evangelizadora para uma igreja discipuladora no século 21? Permita-me lhe sugerir duas possíveis propostas.

A primeira proposta é a de que a igreja necessita, com urgência, “permanecer até [...] ser revestida de poder” e passar pela experiência do Pentecostes (At 1-3). A “chuva

temporã”, a direção do Espírito, mais que a liderança meramente humana. Precisa da ação soberana do Espírito, em vez de um ministério humano destituído de fé. Buscá-lo deve ser nosso primeiro trabalho. Veja a descrição que Ellen White faz:

Ao chegar o tempo para que ela [a mensagem do terceiro anjo] seja dada com o máximo poder, o Senhor operará por meio de humildes instrumentos, dirigindo a mente dos que se consagram ao seu serviço. Os obreiros serão antes qualificados pela unção de seu Espírito do que pelo preparo das instituições de ensino. Homens de fé e oração serão constrangidos a sair com zelo santo, declarando as palavras que Deus lhes dá. Os pecados de Babilônia serão revelados. Os terríveis resultados da imposição das observâncias da igreja pela autoridade civil, as incursões do espiritualismo, os furtivos mais rápidos progressos do poder papal – tudo será desmascarado. Por meio destes solenes avisos o povo será comovido. Milhares de milhares que nunca ouviram palavras como essas, escutá-las-ão (WHITE, 2008, p. 606).

204

Em segundo lugar, a igreja necessita com urgência dar maior atenção ao modelo bíblico de evangelização, assinalado pelo mesmo Espírito, que se registra nas Escrituras. Pode ser encontrado, em algumas ênfases da missão adventista, certo exagero pragmático que tem levado a certo declínio da teologia (e prática) bíblica. Poucos, no processo evangelizador, são capazes de articular as grandes verdades das Escrituras em seu correto marco literário, histórico e teológico. Assim, conceitos como a perversão da natureza humana, a justificação pela fé e o papel do Espírito Santo na santificação por fé, o sacerdócio expiatório de Jesus Cristo no marco do grande conflito cósmico, onde Deus age pessoal e historicamente para a salvação, não são bem conhecidos pelos evangelizados.

Para muitos ouvintes, aceitar o evangelho parece ser uma decisão mental apenas de natureza relacional, não compromissada com a pessoa e obra de Cristo, em vez do verdadeiro arrependimento do pecado e uma dedicação total Àquele que morreu na cruz e que agora intercede, por eles, “diante de Deus” (Hb 9:24). Não é de surpreender, então, a significativa porcentagem de evasão de membros nos últimos anos dentro do processo evangelizador adventista, somado à aparente perda da identidade denominacional, ao analisarmos o perfil dos novos adicionados. Aparentemente, esses membros nunca possuíram uma experiência salvífica e missional. Apenas passaram pelo batismo, mas a poderosa mensagem não passou por eles. É tempo de reavivamento e reforma no processo evangelizador! É hora de retornarmos à prática do evangelismo bíblico, na esperança de que conversões reais resultarão em um reavivamento e reforma na igreja.

Na história da IASD, o Senhor teve evangelistas que foram modelos de evangelismo com integridade. Essas pessoas, ministros de Deus, não foram sem pecado, naturalmente, mas ainda assim foram exemplos contagiantes para suas próprias gerações.

Eles mostraram como o evangelismo, tanto pessoal quanto público, pode ser feito no marco bíblico, ao basearem seus serviços ministeriais no convite de Cristo para “fazer discípulos”. Hoje, somos desafiados a nos contentar com nada menos do que aquilo que Deus tem nos indicado a fazer para compartilhar o evangelho ao mundo.

O que significa o “evangelismo bíblico”, que gera discípulos estáveis, responsáveis e reprodutivos? É simplesmente o fato de que todo pastor-evangelista assuma, como própria, a função docente e a responsabilidade discipuladora da estrutura ministerial carismática.⁹ É centrar o ministério na igreja local e em suas necessidades, desenvolvendo em plenitude o plano que o Espírito Santo inspirou a Paulo registrar em Efésios 4:11-16. O apóstolo parece sugerir que a estrutura presbiteral¹⁰ foi um dom de Cristo para capacitar a igreja que estava sendo administrada espontaneamente pela estrutura carismática “dos santos”. O texto de Efésios 4:11-16 enfatiza dois claros conceitos. Primeiro, Cristo designa o que a igreja necessita para crescer de forma integral, coerente e solidária, como apóstolos, profetas,¹¹ evangelistas e pastores-mestres.¹²

⁹ Põe-se definir a estrutura ministerial carismática como o serviço que cada membro de igreja desenvolve de acordo com os dons concedidos pelo Espírito Santo, e que a comunidade eclesial reconhece como tal. A mencionada estrutura ministerial nas origens das igrejas do Novo Testamento (NT) não foi uma realidade puramente humana, mas um dom característico proveniente de Deus que, por meio de seu Espírito, edificou sua igreja. Deste modo, a igreja de Deus em Cristo se constitui dos que foram capacitados e habilitados para funções diferentes, e que não são exercidas isolada e independentemente do corpo, mas no corpo, para nutri-lo, desenvolvê-lo, uni-lo e aperfeiçoá-lo em sua missão. É o ministério “comum de todos” os crentes.

¹⁰ Paulo também sustentou que certos crentes da estrutura ministerial carismática foram chamados e designados divinamente para desenvolver outro tipo de liderança na igreja. Assim, a concepção de que todo cristão recebe o Espírito e dons, passa a um segundo plano para dar lugar a uma teologia do ministério presbiteral característico “de uns poucos.” Lucas registra que Paulo designava “presbíteros” em cada igreja fundada por ele (At 14:23), estendendo assim às comunidades eclesiais helênicas a mesma estrutura presbiteral que se desenvolvia na igreja de Jerusalém (At 11:30). A linguagem do livro de Atos sugere que os “presbíteros” (At 20:17), também eram chamados “bispos” (episcopos, Atos 20:28). Esse é o ministério “de uns poucos”, a favor “dos todos”, os crentes (carismáticos).

¹¹ Os apóstolos e os profetas constituem “o fundamento [...]”, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular” (Ef 2:20; 3:5). Segundo os evangelhos e outras fontes, os apóstolos são os doze principais discípulos de Cristo (Mt 10:2; Lc 22:14; At 1:2). Os profetas são os do NT, possivelmente os mencionados em 1Co 11 e 14 e cujas atividades são referidas em Rm 12:6; 1Tes 5:20; At 11:27; 13:1, 2; 15:32; 19:6; 21:9, 10; Ap 1:3; 10:11; 16:6; 18:20, 24; 19:10; 22:6-10, 18, 19. Os apóstolos e profetas formaram o fundamento no sentido de serem recipientes primários e autoritativos da revelação. Os apóstolos receberam poder e autoridade de seu Senhor ressuscitado, enquanto que os profetas receberam autoridade carismática. Os apóstolos formaram um elo fundamental com o Cristo ressuscitado e, junto aos profetas, deram interpretação básica ao que Deus havia feito em Cristo pela edificação da igreja. Paulo sustentava que os apóstolos e profetas (Ef 3:5), incluindo ele mesmo (Ef 3:3), tiveram uma base fundamental ao ser revelado pelo Espírito o mistério de Cristo, que haveria de ser pregado posteriormente aos gentios. Assim, Paulo vê essas referências iniciais como ação e norma do passado para os apóstolos, missionários divinamente comissionados e fundadores de igrejas; e para os profetas, comunicadores do mistério da revelação divina, o Messias.

¹² No período pós-apostólico o evangelista era quem continuava as muitas atividades desenvolvidas pelos apóstolos; e o pastor era quem exercia a liderança na congregação local. Como o próprio nome sugere, os evangelistas estavam envolvidos na proclamação do evangelho. É possível que estivessem comprometidos no processo

Segundo, Paulo explica a finalidade imediata dessa designação: “a fim de aperfeiçoar aos santos para a obra do ministério, para a edificação do corpo de Cristo” (Ef 4:12).

Embora a palavra *katartismós* ocorra somente neste texto do Novo Testamento e se traduza pela expressão “aperfeiçoar”, o verbo *katartizō* se encontra várias vezes em Paulo, com uma relação de significados que incluem a ideia de “preparar” (Rm 9:22), “aperfeiçoar” (Hb 13:21), “formar” (Hb 11:3), “corrigir” (Gl 6:1) e “completar” (1Ts 3:10; 1Co 1:10). Esse verbo era usado no mundo grego para descrever o trabalho do filósofo ou educador com o significado de “preparar”, “dispor”, “pôr em ordem”, “ajustar”, “restaurar”, “reparar”, “compor”, “corrigir” etc.

Com o uso dessa expressão verbal, Paulo parece sugerir que cada crente carismático deve ser levado a um estado de “ajuste”, de “preparação” em seu serviço para a edificação do corpo de Cristo. É precisamente com esse propósito que Cristo planeja e concede a estrutura presbiteral. O ancião-pastor-mestre possui um dom de Cristo para a estrutura carismática, já que tem a nobre função de “ordenar” os carismáticos em sua missão, de “confirmá-los” em sua experiência de fé, de “motivá-los” na unidade eclesiástica ou de “restaurar” ao que estivesse em falta. Além disso, dando à palavra *diakonía* (“ministério”) o sentido amplo de “serviço” que caracteriza a estrutura carismática eclesiástica, o verso 12 poderia ser traduzido assim: “A fim de aperfeiçoar [capacitar] os santos no serviço [ministério] ativo para a edificação do corpo de Cristo.”

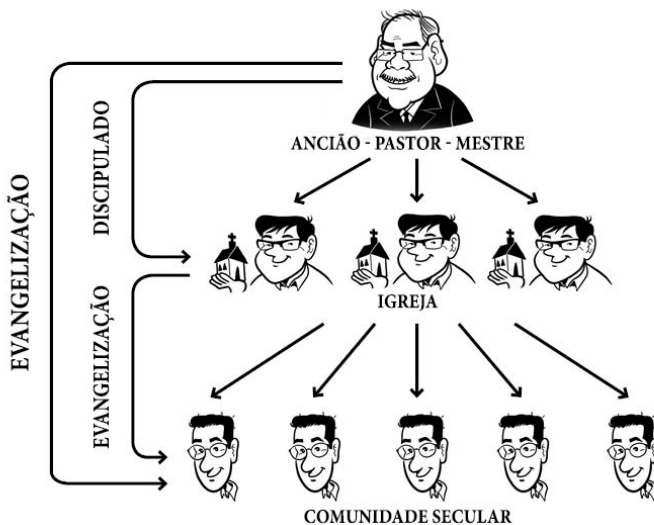
de plantio de novas igrejas, além de ter outras responsabilidades a mais do que apenas a congregação local. Lucas usa o mesmo termo para fazer referência a Felipe em Atos 21:8, e Paulo aplica a expressão a Timóteo, indicando a obra de um líder de igreja (2Tm 4:5). Embora Cristo mesmo use o nome pastor para se autodesignar (Jo 10:11, 14) e Paulo, assim como Pedro, a utilizem em relação a Cristo (Hb 13:20; 1Pe 2:25), o NT o emprega para se referir aos líderes de congregações locais somente em Efésios 4:11. Lucas e Pedro utilizam o verbo “apascentar” para descrever a função pastoral (At 20:28; 1Pe 5:1-4) como Jesus fez para designar a atividade confiada a Pedro (Jo 21:16). Estes antecedentes sugerem o exercício de uma liderança que alimenta, cuida e guia o rebanho. É significativo que esta classe de liderança pastoral se associe nas Escrituras com a do bispo ou ancião (Jr 23:2; Ez 34:10-11, Zc 11:16; At 20:28; 1Pe 2:25; 5:2). É provável que os pastores de Efésios 4:11 desenvolvessem as funções indicadas nos escritos de Paulo pelo verbo *proistemi* (“governar”, “presidir”, “administrar”; 1Tes 5:12; Rm 12:8); e pelo nome episcopos (“bispo”; Fp 1:1), palavra equivalente a *presbyteros* (“presbítero”; At 14:23; 20:17; 1Tm 4:14; 5:17, 19; Tt 1:5; 1Pe 5:1, 5; Tg 5:14). Em outras palavras, Paulo estaria se referindo aos “presbíteros” (*presbyteros*: At 20:17, 1Pe 5:1) e “bispos” (episcopos: Atos 20:28) com a expressão pastores e mestres em Efésios 4:11, que eram os líderes das congregações locais do período apostólico e pós-apostólico. O artigo definido que Paulo usa em cada uma das três categorias ministeriais no verso 11 e que repete junto com a expressão pastores, mas omite junto a mestres sugere que os dois grupos haviam sido considerados por Paulo como idênticos, descrevendo um único ministério, o do ancião-pastor-mestre. Por outro lado, a conjunção ilativa grega *kai* (“e”) parece ter uma função epexeagética na frase pastores e mestres, definindo o termo “pastor”. É como se dissesse, “o pastor que é mestre.” Esta construção epexeagética, então, pode também sugerir que Paulo estava indicando duas fases de um mesmo serviço ministerial. A função de pastorear ou supervisionar o rebanho (At 20:28-29; 1Pe 5:2-3) e a de ensinar o rebanho (At 13:1; Rm 12:7; 1Tm 3:2), assim como o mesmo Paulo concebe seu próprio serviço ministerial (1Tm 2:7; 2Tm 1:11).

De acordo com essa leitura, então, Cristo não facultaria ao ancião-pastor-mestre eximir o crente de suas responsabilidades carismáticas. A comissão que Cristo confiou ao ancião-pastor-mestre é a de “aperfeiçoar os santos” para o seu serviço (Ef 4:12), o que faz possível a comissão discipuladora indicada pelo mesmo Senhor aos discípulos e a igreja (Mt 28:19). Paulo expressa a meta desse ancião, na função discipuladora deste: “Até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, a varão perfeito, à medida da estatura da plenitude [completa] de Cristo” (Ef 4:13). O ancião-pastor-mestre poderia alcançar essa meta docente, ao planejar e organizar “a justa operação de cada parte” de modo que estes possam crescer “em tudo naquele que é a cabeça, Cristo” (Ef 4:15).

No quadro a seguir se apresenta o modelo bíblico de evangelização do ancião-pastor-mestre. O modelo se inicia com o processo discipulador da igreja, estrutura carismática, segundo as competências outorgadas pelo Espírito. Essa estrutura ministerial em processo de discipulamento evangeliza e impacta a comunidade secular, sendo o ancião-pastor-mestre um agente evangelizador junto à estrutura carismática. É assim que o Deus triúno planejou instrumentar a missão.

Modelos de relação ministerial: modelo bíblico

207



Veja a estratégia divina claramente expressa em 1 Coríntios 12:4-6: “Ora, os dons são diversos, mas o *Espírito* é o mesmo. E também há diversidade nos

serviços, mas *o Senhor é o mesmo*. E há diversidade nas realizações, mas *o mesmo Deus é quem opera tudo em todos*.” Em outras palavras, o Espírito outorga dons “como Ele quer”, “visando [a] um serviço útil” (1Co 12:7) em função do que o mesmo Senhor Jesus Cristo prevê na estrutura missionária da igreja. É Ele quem lhe dá direção, vida e dinamismo como cabeça dela (Ef 4:15-16). Porém, Deus, o Pai, operando em todos, é quem produz os resultados (1Co 12:6).

O que gera em nós, anciões-pastores-mestres, líderes de congregações locais, semelhante estratégia? O reavivamento e a reforma no evangelismo passam por aqui. Simplesmente obedecer e instrumentar o plano de Deus. Sob a direção do Espírito, o ancião-pastor-mestre instrumenta a estratégia ao trabalhar com os membros dormentes (indiferentes e formais), marginais (rebeldes e retraídos), modelos (responsáveis e diligentes) e nucleares (discipuladores e reprodutores exemplares) da estrutura carismática, para com eles evangelizar e impactar a comunidade secular.

Considerações finais

208

Não há dúvidas de que o ministério carismático comum a todo crente é uma estratégia divina que deveria ser aceita como revelada pelo grande capacitador da igreja, o Espírito Santo. No entanto, o poder para o serviço não surgirá, a menos que seja conscientemente e deliberadamente estimulado, e isso não acontecerá a menos que haja líderes e anciãos-pastores-mestres chamados a executar esta tarefa libertadora. O ancião-pastor-mestre que centra seu ministério na estrutura carismática da igreja local, e a igreja que ajuda seus membros a descobrirem e a viverem o chamado de Deus para o ministério confiado a eles, se transformam, pela graça de Deus, em uma comunidade discipuladora de membros estáveis, responsáveis e reprodutivos para a glória de Deus. Estes cumprem com a Grande Comissão evangélica deixada por Jesus (Mt 28:19-20; Lc 24:49). Se os anciãos-pastores-mestres tomarem a sério os dons dos cristãos individualmente, os descobrirem, os fomentarem e os desenvolverem para serem utilizados visando ao avanço da obra de Deus, que dinamismo, que movimento e que vida a igreja teria sob a ministração do Espírito Santo! Isto é reavivamento e reforma no evangelismo.

Referências

IASD. Apelo urgente por reavivamento, reforma, discipulado e evangelismo. **Adventist World**, 2011. Disponível em <<http://bit.ly/1BJ55Rh>>. Acesso em: 28 fev. 2012.

WHITE, E. G. **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

_____. **Testemunhos Seletos**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985. v. 3.

_____. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006. v. 9.

_____. **O Grande Conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

_____. Why the Lord waits. **Review and Herald**, v. 73, n. 29, p. 449, 21 jul. 1896. Disponível em: <<http://bit.ly/18R8baU>>. Acesso em: 28 fev. 2012.

_____. The church's great need. **Review and Herald**, v. 64, n. 12, p. 177, 22 mar. 1887. Disponível em: <<http://bit.ly/18kE76l>>. Acesso em: 28 fev. 2012.

_____. The perils and privileges of the last days. **Review and Herald**, v. 69, n. 47, p. 739, 29 nov. 1892. Disponível em: <<http://bit.ly/1EOs4eJ>>. Acesso em: 28 fev. 2012.

_____. The need of revival and reformation. **Review and Herald**, v. 79, n. 8, 25 fev. 1902. Disponível em: <<http://bit.ly/1wIFJ5J>>. Acesso em: 28 fev. 2012.





Aplicações para o crescimento da igreja







A comunicação profissional na divulgação do evangelho

Eduardo Teixeira¹, Felipe Lemos²

Em décadas passadas, as organizações com ou sem fins lucrativos avançaram no campo da comunicação e a trataram de maneira mais abrangente. Com isso, muitas pontes entre diferentes instituições, dos mais variados setores, foram construídas em parceria com as comunidades em que estão inseridas.

Hoje, a comunicação assumiu um aspecto de inteligência organizacional se tornando “um instrumento estratégico” (KUNSCH, 2002, p. 152; ver BUENO, 2005) “que articula processos a curto, médio e longo prazo aliado a uma avaliação constante” (BUENO, 2005, p. 103). Dentre as organizações, as que mais se destacaram não criaram apenas mecanismos comunicacionais, mas formaram processos efetivos para a comunicação conhecer e se envolver com os diferentes públicos da instituição (MAR-CHIORI, 2008). O que envolve as funções administrativas internas e o relacionamento das organizações com o ambiente externo (KUNSCH, 2002).

Quando se trata dos variados processos de comunicação organizacional, há uma pluralidade de vozes (BUENO, 2005) que não podem ser consideradas isoladamente (KUNSCH, 2002). Uma das muitas ferramentas disponíveis às organizações é a assessoria de imprensa, um mercado de trabalho que abarca profissionais competentes (CRUZ, 2002), que administram e mediam o fluxo de informação e a edição de materiais entre as fontes, os veículos de comunicação e os públicos de interesse (FENAJ, 2007).

¹ Bacharel em Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo pela Universidade Tuiuti do Paraná e em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Pós-graduado em Marketing pela FAE Business School. Pastor na Associação Sul Rio-Grandense. Foi assessor de imprensa por muitos anos.

² Bacharel em Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo e pós-graduado em Marketing Estratégico pela Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul). Aluno especial do Mestrado em Comunicação Social pela Universidade Católica de Brasília. Gerente da assessoria de comunicação da Divisão Sul-Americana.

Quanto à missão da assessoria de imprensa, as muitas definições permeiam o mesmo espaço, ao afirmar que se trata de sustentar a imagem da instituição através da mídia (NEVES, 2000) que é mantida por um sistema comunicacional com ajustes constantes em torno de uma prática organizada e que envolve técnica (PIMENTA, 2004). Afinal, a imagem é um patrimônio institucional que leva aos públicos de interesse os atributos pelos quais as organizações são reconhecidas (GOMES; NASSAR, 1999 e CECATO; MAFEL, 2011).

Para as instituições religiosas, essa ampliação dos meios de comunicação de maneira profissional também chamou a atenção, e muitas delas aproveitaram para integrar a programação de rádios e canais de televisão e impulsionar o conteúdo religioso no ambiente virtual. E, no Brasil, “os grupos religiosos têm controlado cada vez mais rádios e TVs” (MIKLOS, 2012 p. 31). Porém, a proximidade entre grupos religiosos e veículos de comunicação não é novidade no país, pois “apesar de o primeiro periódico editado em terras nacionais não ser voltado ao ambiente religioso, o primeiro redator pertenceu ao mundo clerical, Frei Tibúrcio José da Rocha” (MARQUES DE MELO, 2010, p. 117).

Entretanto, a relação das instituições religiosas, como grupos integrantes e ao mesmo tempo representativos da sociedade, com a comunicação passou por muitas fases até chegar ao ponto da compra de horários nas grades da programação de rádios e televisão ou mesmo a obtenção de concessões para rádios e canais televisivos exclusivamente religiosos. Houve tempo em que a desconfiança pautava os corredores religiosos ao se tratar de comunicação; depois veio o momento de se aproximar melindrosamente e a usar de maneira utilitarista. Atualmente, os modernos meios de comunicação já são vistos como imprescindíveis para a propagação da fé (SOUZA, 2013) sendo “condição fundamental para a existência e manutenção das atividades religiosas” (MIKLOS, 2012, p. 44).

É possível argumentar que a experiência comunicacional das religiões fortalece os laços sociais (ESPERANDIO, 2010), transcendendo o espaço das igrejas em que a liturgia tinha horário para começar e terminar e também estava restrito aos templos. Hoje já é possível ter 24 horas de programação religiosa, seja católica ou evangélica, em rádios, canais de televisão e mesmo na internet, que cada vez mais contribuem para construir a identidade religiosa das pessoas. Justamente por tal ampliação, “as mídias digitais não são mais tratadas como porta de saída da realidade, mas tornaram-se extensões alongadas que enriquecem a capacidade de viver as relações e as trocas de informações” (SPADARO, 2012, p. 18).

As transformações entre igrejas e comunicação já eram esperadas, pois aquelas que se comprometem com a fé do povo, atuando para construir pontes nas comunidades em que estão inseridas, tendem a avaliar criticamente sua comunicação, buscando novos meios, novas formas, abrigoando novos conteúdos (MARQUES DE MELO, 2005). A grande dificuldade de traçar uma reflexão a respeito das instituições religiosas e os usos da comunicação é que muitas ainda derrapam no aspecto proselitista e não

avançam no uso de mecanismos profissionais (TEIXEIRA, 2013). Ficam na superfície comunicacional, tendo a mídia religiosa como instrumento de concorrência (MARTINO, 2003) e fazendo das produções, verdadeiras trincheiras na guerra do proselitismo para conseguir novos adeptos (MIKLOS, 2012).

De acordo com o Censo IBGE 2010, o perfil religioso brasileiro, que vive em constante movimentação, apontou para um declínio do número de católicos e o aumento nos números dos protestantes e também do grupo dos sem religião. A cada censo a porcentagem católica tem apresentado um decréscimo percentual cada vez mais acentuado. Essa rapidez quanto à transformação dos dados, que se intensificou nos anos 1990 (CARRANZA, 2011) e ainda permanece forte, aponta para uma das justificativas do que parece assinalar a mudança de postura quanto ao trato dos evangélicos pelos meios de comunicação. Exemplo disso é a Rede Globo, que em seus telejornais, incluindo o Jornal Nacional, mostra-se mais favorável à forma de representar os evangélicos (TORRES, 2012).

É notável a variedade das facilidades tecnológicas que atualmente se estendem e possibilitam um uso customizado para as diferentes ferramentas comunicacionais. Diante disso, as instituições religiosas, por meio do seu contingente de comunicadores, necessitam compatibilizar de maneira profissional as práticas interpessoais, comunitárias da comunicação eclesial, com as práticas tecnológicas, eletrônicas, coletivas (MARQUES DE MELO, 2005). E, assim, contribuir com a comunidade em que está inserida e também ampliar os espaços de diálogo com a sociedade em geral. Demonstrar a preocupação em capacitar e profissionalizar as atuações comunicacionais da irmandade e dos pastores, padres, ministros, é o primeiro passo na formação de agentes multiplicadores. Isso resultará em um esforço eclesial em relação ao uso das ferramentas modernas de mídia (SOUZA, 2013), que ampliarão a visibilidade da imagem das instituições religiosas e o diálogo em torno delas.

215

Passos para a profissionalização no contexto adventista

Por entender que essa missão faz parte da estratégia geral de unidade, a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) no Brasil busca seguir essa missão integralmente. O espírito da missão adventista é, portanto, o de proclamar uma mensagem específica a todas as pessoas do mundo. A comunicação, por isso, adquire caráter estratégico e fundamental para a consolidação de sua imagem, pois a própria igreja declara que é de sua natureza comunicar algo. Ou seja, sua própria existência é primeiramente justificada pela necessidade de transmitir um conceito a outros. Por meio das frentes já citadas, os adventistas procuram levar essa mensagem aos habitantes de todos os países e continentes. No caso do Brasil, a lógica é

exatamente a mesma com a devida adaptação à realidade sociocultural. Os maiores desafios hoje para fortalecimento da comunicação organizacional na IASD são culturais e estruturais, como ocorre na maioria das organizações. Culturais na medida em que os gestores entendem cada vez mais que a assessoria de imprensa, por exemplo, faz parte da estratégia geral de divulgação e que soma com outras ferramentas como TV aberta, emissoras de rádio, atuação na web, impressos e tantos outros instrumentos técnicos e estratégicos que constituem a complexa comunicação eclesial adventista.

Outra barreira, que já começa a ser vencida, é a estrutural. O entendimento da IASD na América do Sul é que o trabalho de comunicação organizacional necessita acontecer principalmente nos escritórios locais e regionais das sedes. Que, independentemente de sua abrangência, sejam escritórios voltados para o ministério pastoral ou instituições educacionais e mesmo nos próprios veículos de comunicação, como a Rede Novo Tempo de Comunicação e editoras. Para que isso se concretize, são necessárias: 1) ampliação da contratação de profissionais da área de comunicação; 2) aquisição de equipamentos adequados para trabalho integrado da comunicação; 3) maior autonomia para atuar juntamente com os departamentos de comunicação em direção a uma melhor divulgação da marca adventista; e, claro, 4) apoio administrativo dos mais diferentes níveis da instituição. O exemplo dessa ampliação pode ser notado em dado de outubro de 2012, em que o número de assessores de comunicação atuantes nas diversas sedes e instituições adventistas de oito países sul-americanos já ultrapassava os 55.

Paralelamente a isso, um programa de trainee no Brasil foi desenvolvido em parceria pelo escritório que coordena a igreja nos oito países da América do Sul juntamente com a editora nacional, a Casa Publicadora Brasileira, a Rede Novo Tempo de Comunicação e o Centro Universitário Adventista (Unasp). Esse projeto tem como missão criar um mecanismo capaz de aproveitar adventistas recém-formados no curso de comunicação para o trabalho especializado dentro da própria instituição. Em 2011, na primeira turma do trainee, houve aproveitamento de 100% dos participantes. Com isso, se fecha um ciclo virtuoso em que se investe na abertura de vagas para profissionais na obra adventista e cria-se uma melhor estrutura de trabalho por meio da própria formação desse grupo de profissionais que atuarão nas várias instâncias adventistas. Em 2013, alguns dos profissionais que já atuavam dentro da organização participaram da primeira fase de um MBA em Comunicação Corporativa, que tende a atender ao longo dos anos, com novas turmas, todos os assessores das instituições adventistas.

Oportunidades

O trabalho de comunicação organizacional dentro da IASD abre a percepção para diferentes oportunidades, entre as quais se destacam:

Melhor desenvolvimento da comunicação dos projetos, programas e ações realizados pela organização. Com o fortalecimento da rede de assessoria de comunicação nas sedes administrativas locais e regionais, começa a ser percebida a necessidade de que o planejamento de projetos, programas e ações contemple, também, uma estratégia bem definida de comunicação a curto, médio e longo prazo. Antes disso, a comunicação era vista apenas como uma ferramenta secundária, porém agora adquire uma importância estratégica e começa a ser um item indispensável no processo decisório de evangelização e diálogo com a sociedade.

Valorização dos profissionais de comunicação adventistas. É inegável que, à medida que a comunicação eclesial é ampliada na igreja, crescem as oportunidades de trabalho para jornalistas, publicitários, designers, profissionais de cinegrafia, fotografia, web designers, relações-públicas, especialistas em marketing, entre outros profissionais diretamente ligados à comunicação. Isso conduz à necessidade de um incremento, inclusive, nas escolas de formação específica de comunicação administradas pela instituição adventista. Tendo mais vagas para os profissionais, será necessário rever a quantidade e a qualidade da formação oferecida.

Consolidação da imagem perante os diferentes públicos, especialmente público interno adventista e público externo em geral impactado por meios de comunicação de massa. A comunicação eclesial adventista, de modo geral, já começa a exibir resultados relacionados à percepção que os próprios membros adventistas possuem das atividades e dos conceitos defendidos pela instituição religiosa da qual fazem parte. Ao se depararem com um sistema mais profissional de divulgação e promoção, passam a vivenciar mais o cotidiano nas diversas frentes de ação e áreas geográficas da instituição, ou seja, estão mais bem informados do que se passa em sua própria igreja. Ao mesmo tempo, começa a haver uma sensível modificação na percepção dos meios de comunicação de massa tradicionais em relação à IASD. Iniciativas relacionadas às ferramentas de relações-públicas e assessoria de imprensa, por exemplo, conseguem contribuir para a formação de uma imagem mais clara a respeito do que efetivamente é a Igreja Adventista; o que propicia o diálogo com a sociedade e deruba os muros do preconceito.

217

Desafios

Por outro lado, é importante ressaltar que o trabalho de comunicação organizacional da IASD tem diante de si alguns desafios bem claros. Entre eles:

Consolidação de uma rede integrada de comunicação. Por ser uma organização grande, com diferentes áreas de atuação e com certa autonomia administrativa para suas regionais, a IASD luta para consolidar uma rede integrada de comunicação. São bem claros os efeitos positivos advindos de um trabalho que une as diferentes

ferramentas e meios de comunicação disponíveis na instituição, como diminuição de custos financeiros pelo uso racional dos recursos humanos e materiais, maior precisão na divulgação e promoção ao aproveitar todo o potencial de cada uma das ferramentas (TV, rádio, web, assessoria de imprensa, relações-públicas, publicidade, marketing) e o desenvolvimento de um senso de equipe que fortalece a autoestima profissional.

Aumento do índice de profissionalização. A profissionalização não pressupõe apenas a formação acadêmica básica dos indivíduos que atuam em comunicação organizacional. É sentida a carência de um processo de investimento permanente de atualização e reciclagem profissional capaz de oferecer aos já graduados nas diferentes áreas de conhecimento da comunicação uma maior visão e, para os ainda sem formação específica, a oportunidade de se profissionalizarem. Um exemplo é a necessidade de coordenadores e dirigentes, com formação apenas teológica, também passarem por cursos e formações específicas em comunicação com vistas a serem úteis no trabalho que terão de desempenhar dentro do contexto de comunicação eclesial adventista.

Desenvolvimento de uma comunicação ainda mais estratégica. Um dos principais desafios é avançar na ideia de que comunicação não se restringe ao uso de algumas ferramentas para a promoção de determinados assuntos ou eventos. A Igreja Adventista ainda tem um interessante espaço para crescer e desenvolver a estratégia comunicacional combinada com o marketing estratégico, que envolve outros aspectos importantes sob o ponto de vista da comunicação, como planejamento financeiro das ações, pesquisas qualitativas e quantitativas, logística e monitoramento profissional das atividades desenvolvidas.

Considerações finais

É indiscutível o salto dado pelos adventistas sul-americanos quanto a um maior investimento em comunicação nos últimos 20 anos. Porém, o segredo desse permanente crescimento reside justamente em não se incorrer em uma perigosa acomodação, mas em olhar para a frente, para as novas possibilidades e encará-las como desafios a serem superados, evidentemente em um cronograma lógico e razoável. Mesmo sendo uma instituição religiosa caracterizada predominantemente pela prudência em sua forma de agir, a igreja tem compreendido a relevância de empreender com mais ousadia no que tange à sua caminhada no universo da comunicação organizacional para que haja, de maneira profissional e intencional, a divulgação de suas ações, a oferta de parcerias, o cuidado da sua imagem e o devido posicionamento. Desta forma pode se aperfeiçoar o diálogo entre organizações dos mais variados setores, ampliando a interação com a sociedade em que está inserida, tornando

possível demonstrar a importância das mudanças eclesiais mediante diferentes mecanismos comunicacionais que facilitam todos esses vínculos.

Referências

BUENO, W. C. **Comunicação empresarial no Brasil**: uma leitura crítica. São Paulo: All Print/Comtexto Comunicação e Pesquisa, 2005.

_____. **Comunicação empresarial**: políticas e estratégias. São Paulo: Saraiva, 2009.

CARRANZA, B. **Catolicismo midiático**. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

CECATO, V.; MAFEI, M. **Comunicação corporativa**: gestão, imagem e posicionamento. São Paulo: Contexto, 2011.

CRUZ, L. Pensamentos prático-teóricos sobre um tema pragmático: a assessoria de imprensa e seu dia a dia. In: FREITAS, R. F.; LUCAS, L. (Org.). **Desafios contemporâneos em comunicação**: perspectivas de relações públicas. São Paulo: Summus Editorial, 2002.

ESPERANDIO, M. G. In: ROSSI, L. S.; KUZMA, C. (Orgs.). **Cultura, religião e sociedade**: um diálogo entre os saberes. Curitiba: Champagnat /PUC-PR, 2010.

FENAJ, Federação Nacional dos Jornalistas. **Manual de Assessoria de Comunicação**. Brasília: FENAJ, 2007.

GOMES, N.; NASSAR, P. **A comunicação da pequena empresa**. São Paulo: Globo, 1999.

KUNSCH, M. K. **Planejamento de relações públicas na comunicação integrada**. São Paulo: Summus Editorial, 2002.

MARCHIORI, M. **Cultura e comunicação organizacional**: um olhar estratégico sobre a organização. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2008.

MARTINO, L. S. **Mídia e poder simbólico**. São Paulo: Paulus, 2003.

MARQUES DE MELO, J. M. **Comunicação eclesial: utopia e realidade**. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **Comunicação eclesial: utopia e realidade**. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **Os caminhos cruzados da comunicação: política, economia e cultura**. São Paulo: Paulus, 2010.

MIKLOS, J. **Ciber-religião: a construção de vínculos religiosos na cibercultura**. São Paulo: Idéias&Letras, 2012.

NEVES, R. N. **Comunicação empresarial integrada**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

PIMENTA, M. A. **Comunicação empresarial**. Campinas: Alínea Editora, 2004.

SOUZA, E. C. **Igreja na cidade: desafios e alcances de uma evangelização pela televisão**. São Paulo: Paulinas, 2013.

220

SPADARO, A. **Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede**. São Paulo: Paulinas, 2012.

TEIXEIRA, E. Assessoria de imprensa em instituições religiosas: mecanismos profissionais versus proselitismo. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-graduação em Mídia e Cotidiano**, v. 1, n. 1, p. 208-224, jan. 2013.

TORRES, H. B. **Discurso, identidade, representação: a presença evangélica no telejornalismo brasileiro**. Belo Horizonte: Filhos da Graça, 2012.





Princípios de uma igreja sensível à realidade pós-moderna¹

Kleber O. Gonçalves²

Alguma coisa está acontecendo. No entanto, não é possível articular precisamente o que é. Acadêmicos de várias áreas de estudo – inclusive Teologia – estão buscando respostas às meta-questões relacionadas não só à existência humana, mas também à sua subsistência e sobrevivência final. A condição atual de incerteza global tem levado muitos a refletirem e a perguntarem se estaríamos nos aproximando de uma espécie de fim apocalíptico da história humana, ou se estaríamos vivendo um período de transição para uma nova era com características distintas daquelas que até agora haviam conduzido o mundo ocidental moderno.

Apesar dos benefícios e desdobramentos positivos que emergiram durante o período moderno, o século 20 e início do século 21 testemunhou inúmeros eventos que afetaram profundamente a civilização ocidental e, conseqüentemente, o mundo todo: as conseqüências devastadoras de duas guerras mundiais; o conflito entre ideais comunistas e capitalistas; os genocídios perpetuados por governos e rebeldes extremistas; a crescente desigualdade entre ricos e pobres; o medo e apreensão causados por ataques terroristas; a emergência de catástrofes naturais de proporções extraordinárias; e, mais recentemente, a fragilidade do sistema financeiro mundial.

¹ Publicado originalmente como “The challenge of the postmodern condition to Adventist mission in South America”. **Journal of Adventist Mission Studies**, v. 5, v. 1, p. 4-21. Traduzido do original em inglês por Matheus Cardoso.

² Doutor em Teologia, com ênfase em Missiologia Urbana (Andrews University, EUA). Diretor do Centro de Estudos Seculares e Pós-modernos da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia. Idealizador no Brasil da Igreja Adventista do Sétimo Dia – Nova Semente.

Sem dúvida, o mundo ocidental enfrenta uma intensa crise desde que as promessas sobre as quais a modernidade foi fundada (por exemplo, racionalismo objetivo, objetivismo científico e tecnológico, e progressismo otimista) começaram a ser desafiadas como inadequadas, ilusórias e incapazes de explicar os problemas defrontados pela sociedade contemporânea.

Como resultado direto dessa nova realidade, durante a segunda metade do século 20, a forma embrionária de um movimento reacionário contra alguns dos elementos filosóficos e ideológicos do período moderno começou gradualmente a ser ouvida. Esse fenômeno sociocultural tem sido identificado como *pós-modernismo*.

Neste artigo, respondo a duas perguntas: 1) Quais são algumas das consequências produzidas pelo pós-modernismo ao cristianismo em geral e na América do Sul especificamente? e 2) Quais são algumas das ações de missão que a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) está tomando no meio dessa notável mudança sociocultural e religiosa que está ocorrendo no continente sul-americano?

A condição pós-moderna

222

O teórico da missão David Bosch (1991, p. 349-362) discute o fenômeno pós-moderno em sua obra *Missão transformadora*, em um capítulo intitulado “A emergência de um paradigma pós-moderno”. Nesse capítulo, Bosch descreve alguns dos mais prementes desafios à cosmovisão moderna fundamentada no Iluminismo que apontam para o fim da era moderna. Essa mudança de paradigma indica que a transição de uma sociedade industrial para uma pós-industrial, da era moderna para uma condição pós-moderna (ou o que possa eventualmente se tornar ou ser denominada, nos próximos anos), é inevitável e está acontecendo ao nosso redor. Uma mudança de paradigma como essa – o declínio da modernidade e o surgimento de algo que, até agora, tem sido identificado como pós-modernidade – sempre é um tempo de transição e incerteza. Independentemente de como se decida explicar o que está ocorrendo, Craig Van Gelder (1996, p. 114) afirma: “Está se tornando cada vez mais claro que a cosmovisão moldada pelo Iluminismo está mudando.” Contudo, é importante compreender que a mudança de paradigma de uma era moderna para uma era pós-moderna é um processo que leva algum tempo, e a emergência da condição pós-moderna não implica aniquilação da cosmovisão moderna. Bosch (1991, p. 349) defende que “novos paradigmas não se estabelecem do dia para a noite. Eles levam décadas, às vezes até séculos, para desenvolver contornos específicos. O novo paradigma [isto é, pós-moderno], portanto, ainda está emergindo e, por enquanto, não está claro que configuração ele eventualmente adotará”. Ruth Tucker (2002, p. 2) esclarece que “a modernidade não está morta, e o pós-modernismo não tomou o seu lugar”.

O etos pós-moderno, no entanto, aponta para o fato de que não podemos mais confiar em nenhuma verdade universal, supracultural e imutável. De fato, acadêmicos pós-modernos defendem que não há absolutos e, mesmo se houvessem, como seres humanos, não somos capazes de compreendê-los plenamente. Embora os estudiosos tenham divergências sobre a definição exata de “pós-modernismo”, há um consenso de que a emergência da perspectiva pós-moderna indica o fim de uma cosmovisão única, universal e abrangente. Portanto, a condição pós-moderna rejeita toda tentativa de se estabelecer uma “compreensão totalizadora [e unificadora] da realidade” (GUARINO, 1996, p. 654). Desse modo, a mente pós-moderna é guiada por um ponto de vista relativista no qual não há uma “verdade absoluta” e em que todas as opiniões sobre determinado assunto devem ser aceitas como igualmente válidas. Em outras palavras, algo que é verdadeiro para uma pessoa não precisa necessariamente ser verdadeiro para outra. Além disso, os pós-modernos argumentam que cada circunstância tem suas próprias peculiaridades; portanto, não pode receber uma interpretação única. Na condição pós-moderna, a razão humana não detém mais todas as soluções para os problemas da vida. Alguns aspectos da verdade encontram-se além da compreensão racional e não podem ser compreendidas completamente pela razão. Como resultado disso, um profundo ceticismo sobre a capacidade dos seres humanos de conhecerem, com certeza, qualquer coisa tem levado à aceitação de outras formas de conhecimento diferentes da razão humana. Essas formas envolvem elementos como o instinto, a emoção, os sentimentos e a intuição (GRENZ, 1996, p. 7).

Dentro desse novo paradigma, novos conceitos têm surgido. O fundacionalismo filosófico da cosmovisão moderna demonstrou ser pouco confiável. A rejeição de absolutos tem levado a uma postura relativista e pluralista em relação ao universo. Narrativas totalmente abrangentes da realidade humana são rejeitadas em favor de histórias locais. Distinções temporais e espaciais não influenciam mais fatos históricos. Novas descobertas científicas forneceram uma nova visão sobre o universo e sua complexidade. No contexto da celebração da diversidade humana, a comunidade tem recebido um significado renovado e novas funções (GONÇALVES, 2005, p. 79-134). Consequentemente, esta é uma era marcada por mudanças constantes e às vezes dramáticas no modo como as pessoas compreendem a si mesmas, a sociedade, o mundo e, em última instância, Deus.

Pós-modernismo e cristianismo

O pós-modernismo representa um gigantesco desafio ao avanço do cristianismo no mundo, especialmente por causa de sua presença e expressão incisiva mediante a cultura popular. Reflexões feitas a partir da influência relativista da condição pós-moderna podem ser observadas em todos os lugares. Tal influência é evidente naquilo

que as pessoas contemplam nas artes, observam ao redor de si mesmas na arquitetura, leem na ficção, assistem em filmes e programas de televisão, escutam em músicas, seguem em estilos de vida contemporâneos e experimentam por meio de novas abordagens as práticas religiosas. Nesse contexto, a realidade urbana contemporânea, que emergiu dentro dos parâmetros da cosmovisão moderna, tem sido cada vez mais afetada pelas demandas da globalização. De acordo com o teólogo argentino René Padilla (2001, p. 6), esse processo é o maior desafio enfrentado pelo cristianismo no início do terceiro milênio. Esses desdobramentos não só representam uma séria ameaça, mas também têm profundas implicações para a missão da igreja.

Em termos gerais, diversos aspectos do pensamento pós-moderno podem ser analisados como ameaças reais à fé cristã. No entanto, considerando o desenvolvimento histórico da igreja, e dentro dos propósitos deste estudo, abordaremos dois desses elementos como preocupações mais importantes para o avanço do cristianismo no mundo ocidental: o relativismo epistemológico e o pluralismo espiritual.

A morte da verdade: o relativismo epistemológico

224

Na perspectiva pós-moderna, a própria ideia de verdade absoluta não é mais aceita e deve ser abandonada, junto com a cosmovisão moderna. O pós-modernismo rejeita a visão de uma verdade única e universal sem limitações espaciais e/ou temporárias. Em outras palavras, a verdade é relativa àqueles que interagem com ela.

Essa compreensão é endossada pela academia, especialmente nos grandes centros intelectuais do mundo. Allan Bloom (1987, p. 25) observa: “Há um fato do qual um professor pode estar absolutamente seguro: praticamente todo estudante que entra na universidade acredita – ou afirma acreditar – que a verdade é relativa.” Atualmente, os educadores argumentam que cada vez que alguém alega possuir a verdade, especialmente a verdade religiosa, acaba reprimindo aqueles que discordam dele. Eles indicam ser herético sugerir a superioridade de algum valor, ilusório crer em um argumento moral [e] escravizador submeter-se a um julgamento mais sólido que o seu próprio” (MONROE, 1996, p. 17). Além disso, o ensino superior promove abertamente o ceticismo em relação à verdade e à razão, e cada vez mais considera toda alegação a uma verdade universal e absoluta como intolerante e desinformada.

O conceito de encontrar verdade objetiva em meio a uma era da informação, segundo os pós-modernos, é uma “ilusão utópica” que deve ser evitada a todo custo (GROOTHUIS, 2000, p. 27). Para a mente pós-moderna, nenhum apelo é feito a uma “realidade” externa além do indivíduo e/ou da cultura para fundamentar uma proposição

como “verdadeira”. Para os pensamentos pós-modernos, que agora dominam as artes, as ciências humanas e as ciências sociais de muitas universidades, tudo é um construto social – tudo se deve à interpretação que o indivíduo oferece a determinada realidade (LUNDIN, 1993, p. 31-52). Desse modo, a verdade, em última análise, é estabelecida apenas sobre bases individuais e/ou socioculturais. Em lugar da verdade objetiva, narrativas locais de uma comunidade em particular são aceitas como a realidade. Ela agora é vista como só uma questão de interpretação, e não como algo real ou verdadeiro. Consequentemente, valores éticos são o produto de tradições culturais singulares. Essa compreensão leva ao ponto em que até absolutos morais deixam de existir (FINNIS, 1991, p. 31-83).

Em termos religiosos, a verdade é percebida como apenas um tipo especial de “verdade”, e não uma “representação eterna e perfeita da realidade cósmica” (ANDERSON, 1990, p. 8). Torna-se particularmente complexo apresentar uma verdade absoluta e única à mente pós-moderna, já que a verdade não é definida por alguma autoridade externa, como as Escrituras, mas por aquilo que cada um acredita ser verdadeiro. Além disso, sendo que a verdade está enraizada em questões práticas de preferência pessoal, intuição e experiência, a tendência é adotar e abandonar crenças segundo as demandas do momento. Desse modo, para a mente pós-moderna, determinada fé religiosa é “verdadeira” dependendo de como alguém percebe a vida e a realidade (ERICKSON, 2002, p. 69).

Nesse contexto, o cristianismo não é visto como uma opção por uma grande maioria de pessoas, não por ter sido contestada por fatos científicos ou investigação histórica, mas simplesmente porque ele reivindica ser universal e objetivamente verdadeiro. Em outras palavras, a mensagem do evangelho viola a incredulidade meticulosamente desenvolvida dos pós-modernos em relação a qualquer cosmovisão absoluta. Por essa razão, a igreja cristã é acusada de arrogância religiosa, basicamente porque alega que Cristo é o único Salvador e Senhor.

Por causa da incredulidade em relação à verdade absoluta e como reação direta à “versão predominante” de realidade apresentada pela fé cristã, os indivíduos guiados por conceitos pós-modernos argumentam que cada religião e crença deve ser considerada igualmente válida. Essa é uma das principais razões pelas quais a mensagem do evangelho se tornou irrelevante em círculos acadêmicos onde o pensamento pós-moderno nasceu e se desenvolveu.

Os pós-modernos também demonstram uma orientação para suas necessidades individuais, mas com um tom distinto do conceito moderno de individualidade. Indivíduos pós-modernos, segundo Pauline Rosenau (1992, p. 53-54), têm uma postura flexível que permite que seus sentimentos e emoções guie suas decisões. O enfoque deles está no “agora” como a dimensão mais importante de sua vida.

No entanto, tendo seus interesses centrados na satisfação pessoal, os pós-modernos estão muito menos preocupados com antigas afiliações como casamento,

família e igreja. Em resultado direto desse tipo de postura, de acordo com o sociólogo Robert Wuthnow (1998, p. 2-3), as emergentes gerações pós-modernas sentem-se confortáveis buscando significado espiritual fora das atividades e instituições eclesiais. Elas veem-se como pessoas espirituais, embora muitas delas expressem aversão à religião organizada (BOYD, 1994, p. 83). Suas próprias percepções e pontos de vista são mais importantes que aqueles aceitos e apoiados como normativos por instituições eclesiais.

Devido à sua direção interna, os pós-modernos não respondem a deveres ou convites a compromissos de longo prazo, a menos que “sintam” que essas associações podem satisfazer seus próprios anseios pessoais ou suas aspirações. Portanto, abertura sem restrições e tolerância sem prestação de contas moral são elementos intrínsecos da mente pós-moderna. Como resultado de sua rejeição de verdades absolutas, a condição pós-moderna não só endossa, mas também promove o pluralismo religioso.

O supermercado espiritual: o pluralismo religioso

226

Na metade da década de 1960, Harvey Cox (1966, p. 3) predisse, em seu livro *The secular city*, que os efeitos crescentes da urbanização e da globalização fariam com que o mundo buscasse “sua moralidade ou significado cada vez menos em regras e rituais religiosos”. Três décadas depois, em *Fire from heaven*, Cox declarou explicitamente que suas predições sobre o futuro da religião haviam sido equivocadas. “Hoje”, ele admite, “é a secularização, não a espiritualidade que está caminhando para a extinção” (COX, 1995, p. xv). Esse fato não deriva da decisão intencional das pessoas em buscarem direção em religiões tradicionais, mas porque estão procurando desenvolver sua espiritualidade de muitas formas alternativas. Visto que a maior parte da devoção religiosa é mais cultural que convencional, muitas pessoas têm buscado significado espiritual em múltiplas experiências religiosas (POELZT, 2003, p. 66). No início do século 21, Padilla (2001, p. 8) declarou: “A ordem do dia não é irreligiosidade, mas pluralismo religioso.” Portanto, o pluralismo religioso gradualmente tem se tornado um importante desafio imposto pela condição pós-moderna ao cristianismo.

Os pós-modernos veem a si mesmos como “possuidores de crenças, em vez de crentes” (ANDERSON, 1990, p. 9) em alguma autoridade exterior. Desse modo, eles tentam satisfazer suas necessidades espirituais por meio de diversos tipos de religião. Por exemplo, Robert Bellah e seus colegas falam de uma jovem chamada Sheila, que descreve sua religião como *sheilismo*. Ela argumenta: “Eu creio em Deus. Não sou uma fanática religiosa. [...] Minha fé tem me levado

por um longo caminho. É o sheilismo. Simplesmente minha própria voz interior” (BELLAH *et. al.*, 1985, p. 221). Essa abordagem pessoal e individualista da religião tem consolidado o pluralismo religioso em sociedades ocidentais. Essa postura pode, em última instância, conduzir ao que Conrad Ostwalt (2003, p. 203) classifica como a “secularização pós-moderna da religião”. Na era moderna, a principal pergunta religiosa era: “Deus existe?” Contudo, na condição pós-moderna, a pergunta do momento é: “Qual Deus?”

A exigência pós-moderna de aceitar todas as crenças religiosas como verdadeiras, ao menos para quem as possui, é profundamente problemática e apresenta um sério desafio para a fé cristã. Tais crenças, formadas no ambiente pós-moderno de abertura e tolerância, cria um obstáculo para o diálogo sobre verdade espiritual e moral. Outra dificuldade comum vem da “inabilidade dos cristãos em engajar-se em missão e testemunho eficazes” (HANEY, 1994, p. 58) dentro do contexto de uma sociedade pluralista religiosa. A busca contemporânea por questões espirituais e transcendentais é uma tendência em todo o mundo ocidental. Essa busca por espiritualidade é, de muitos modos, uma reação contra o cristianismo e as formas modernas de religião. Leffel e McCallum (1996, p. 37) afirmam que “a abertura pós-moderna à espiritualidade pode parecer um passo positivo para longe do naturalismo modernista, mas esse tipo de espiritualidade é inerentemente anticristã porque considera a mensagem cristã, como todas as cosmovisões, verdadeira somente para aqueles que a aceitam como tal”. Além disso, toda reivindicação de que um grupo específico possui uma compreensão exclusiva da “verdade” é vista como uma postura de arrogância e superioridade. A emergente condição pós-moderna, portanto, tem grande apelo à cultura popular, e o pluralismo é um de seus ingredientes essenciais. Essa realidade é inquestionavelmente encontrada na história do cristianismo na América do Sul, afinal, essa região do planeta tem se tornado um fértil solo para o desenvolvimento das sementes da condição pós-moderna.

227

Cristianismo na América do Sul e a condição pós-moderna

O pós-modernismo, apesar de suas raízes anglo-americanas, não é um fenômeno limitado à Austrália, à Europa e à América do Norte. As mesmas características da condição pós-moderna que afetam profundamente essas regiões podem ser encontradas em indivíduos e sociedades ao redor do globo, inclusive na América do Sul.

As predições de que o progresso científico e tecnológico tornaria a religião irrelevante na América do Sul provou-se falsa. Em termos gerais, os sul-americanos se

consideram muito espirituais, e, em grande medida, eles são fiéis seguidores de algum tipo de religião ou seita. No entanto, uma análise meticulosa da condição religiosa atual nessa área aponta para o fato de que as mudanças no ambiente religioso do continente têm sido grandemente impactadas pelos desenvolvimentos científicos e tecnológicos durante o último século, especialmente por causa da extraordinária influência da globalização e das mídias de massa. Citando a tese proposta pelo teólogo holandês Van Leeuwen (1964), de que a revolução tecnológica unificaria o mundo – o que a missão cristã foi incapaz de fazer até então –, René Padilla (1999, p. 105) argumenta que é evidente que vivemos em uma época histórica dominada pela tecnocracia e pelas mídias de massa, o que mantém a expansão da mentalidade pós-moderna ao redor do mundo. Contudo, não deveria nos surpreender que uma sociedade fundamentada nos desenvolvimentos científicos e tecnológicos traria graves consequências para a vida e experiência religiosa. No passado, um dos principais resultados da revolução industrial nos países mais ricos do mundo ocidental foi a destituição do cristianismo e sua posição social predominante à medida que a ciência e a tecnologia gradualmente ocuparam seu lugar. Esse fato é conhecido como processo de secularização (BRUCE, 2002, p. 2). O mesmo fenômeno está ocorrendo gradualmente na América do Sul, mas com contornos diferentes: o secularismo sul-americano, à primeira vista, não leva ao ateísmo, mas a um afastamento gradual de membros da fé e prática da Igreja Católica Romana, que frequentemente tem sido identificada com a cultura opressiva e imperialista do passado (PADILLA, 1999, p. 106). Assim, membros da Igreja Católica sentem-se livres para buscar diferentes alternativas religiosas que poderiam satisfazer suas necessidades como “consumidores espirituais”.

Pluralismo religioso na América do Sul

Nesse contexto, o equivalente do lema iluminista *Cogito, ergo sum* (“Penso, logo existo”) bem poderia ser expresso como *Tesco, ergo sum* (“Compro, logo existo”), no qual “o consumidor reina supremo, e os produtos devem ser moldados para adequar-se aos seus desejos” (DOWSETT, 2000, p. 459). Esse fato é visto cada vez mais no meio social sul-americano, onde, para uma grande maioria, a busca pela satisfação pessoal e prazer são maiores do que a convicção de seguir a religião herdada de seus antepassados. Desse modo, a busca por alternativas religiosas que satisfarão melhor suas necessidades está transformando a América do Sul em um grande shopping center de muitas opções religiosas.

Consideremos, por exemplo, o contexto religioso do Brasil. Seus habitantes são profundamente espirituais (95% dos brasileiros acreditam em Deus), mas possuem tendências ao místico e ao sobrenatural. Essa atitude religiosa permeia

cada categoria social e vai além de religiões organizadas e tradicionais (CUNNINGHAM, 2002, p. 85). Entre as práticas religiosas brasileiras estão religiões de matriz africana, indígena e folclórica e superstições locais que, conseqüentemente têm levado a um crescente sincretismo religioso. Um claro exemplo dessa realidade encontra-se no candomblé e suas práticas.

Ao longo dos últimos séculos, o candomblé incluiu elementos do cristianismo em geral e da Igreja Católica Romana em especial. Crucifixos, por exemplo, muitas vezes são exibidos em templos do candomblé, conhecidos como “terreiros”, onde divindades africanas frequentemente são identificadas com santos católicos específicos, e vice-versa. Os seguidores do candomblé participam também de festividades católicas dedicadas ao santo que corresponde à sua divindade. Esse sincretismo ocorreu em parte como uma reação direta à perseguição local da parte de proprietários de escravos e autoridades locais que viam o candomblé como intimamente relacionada à feitiçaria e/ou a práticas pagãs. De fato, há relatos de altares católicos usados nas primeiras casas de escravos para esconder ícones religiosos e objetos rituais africanos. Até mesmo após o fim da escravidão no Brasil, a alegação de que danças cerimoniais do candomblé honravam santos católicos frequentemente era usada como justificativa para evitar-se discordância e eventuais conflitos (JOHNSON, 2002, p. 35-57). Divindades africanas no candomblé são ligadas a santos católicos de forma que hoje são considerados uma única identidade espiritual (SELLERS, 2004, p. 396).

229

Dentro desse pluralismo religioso sincretista, um novo contexto de atração religiosa tem sido criado gradualmente na América do Sul. O cristianismo não tem mais condições de atuar em uma posição autoritária e normativa. O cristianismo agora precisa conquistar adeptos por meio de “novas” alternativas. Em resultado disso, as igrejas mais tradicionais têm enfrentado sérias dificuldades para comunicar suas crenças aos pós-modernos, apesar da inclinação e abertura destes a experiências espirituais (GONÇALVES, 2006, p. 48-50). Esse contexto também tem visto a emergência de movimentos neopentecostais e carismáticos.

O crescimento neopentecostal e carismático na América do Sul

A expansão da fé cristã na América do Sul nos últimos 40 anos deriva, em grande parte, do surgimento e desenvolvimento de igrejas evangélicas, especialmente neopentecostais. As igrejas neopentecostais mais proeminentes do Brasil em

termos de crescimento e listadas por ordem cronológica de sua fundação são: Igreja Universal do Reino de Deus (1977); Igreja Internacional da Graça de Deus (1980); Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986); e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1992). O antropólogo David Stoll (1990, p. 5-7) sugere que se a taxa de crescimento real desses movimentos neopentecostais continuar como nas últimas décadas, os sul-americanos que se consideram evangélicos corresponderiam à maioria dos cristãos praticantes do continente nas primeiras décadas do século 21.

Este não é o momento para se analisar detalhadamente o desenvolvimento excepcional dessas igrejas. Duas razões, no entanto, são sugeridas. A primeira encontra-se na conversão de pessoas de classes sociais mais baixas que agora vivem nas periferias dos grandes centros urbanos da América do Sul. A maioria desses indivíduos são imigrantes rurais que estão buscando um novo senso de identidade que se perdeu quando deixaram seus lares rurais com o propósito de encontrar novas oportunidades para suas vidas e famílias na cidade. Como resultado, muitos deles unem-se a igrejas neopentecostais em sua busca de significado. Duas décadas atrás, o historiador Enrique Dussel (1995, p. 65) asseverou que, no início do século 21, muitos desses indivíduos se tornariam participantes ativos de grupos cristãos populares, administrados e conduzidos por eles próprios. Um segundo elemento que tem sido fundamental para esse crescimento sem precedentes é a adoção da cultura de comunicações de massa por esses movimentos neocarismáticos. Em realidade, o uso de mídias de massa, especialmente o uso da televisão, pelas igrejas neopentecostais é um dos elementos que refletem o etos pós-moderno no início do século 21.³

A televisão, sem dúvida, é o meio pós-moderno por excelência, especialmente por causa de sua eficácia em disseminar a perspectiva pós-moderna através da sociedade. “A rápida evolução da televisão em uma indústria diversificada, multicultural e pluralista resume os processos econômicos de pós-modernização, ao passo que as ideologias fragmentadas e em conflito de programas no crescente número de canais de televisão incorporam de maneira fluida a experiência da pós-modernidade” (O’DAY, 1998, p. 112).

Na condição pós-moderna, torna-se cada vez mais difícil fazer distinção entre o senso de realidade produzido pelas mídias de massa – em particular a televisão – e a realidade que existe fora da cultura midiática. A implicação disso é que a televisão se tornou o “mundo real” da cultura pós-moderna. Adicionalmente, como Grenz (1996, p. 34) afirma, “a televisão tem a habilidade de justapor a ‘verdade’ (o que o público percebe como algo que nunca ocorreu de fato no mundo ‘real’). [...] E, de fato, a televisão contemporânea realiza essa façanha incessantemente”. Nesse contexto, é claramente percebido, no conteúdo que canais

.....
³ Sobre isso, ver o artigo “Adventismo e Idade Mídia: mudanças no paradigma da missão”, escrito por Rodrigo Follis, neste livro.

neopentecostais transmitem sistematicamente em suas programações na América do Sul, a abordagem empresarial que usa técnicas de marketing para atrair novos conversos, que buscam prosperidade material, combinada com uma ênfase no entretenimento espiritual (GRAHAM, 2004, p. 183-184). Essa é a “religiosidade popular evangélica” (PADILLA, 1999, p. 106). Nesta altura, a conclusão inevitável parece ser que a extensão desse tipo de cristianismo está intimamente relacionada ao relativismo (“faça qualquer coisa que lhe faça sentir-se bem”) e pluralismo religioso (“faça qualquer coisa que lhe faça sentir-se bem espiritualmente em qualquer lugar, a qualquer momento e com qualquer pessoa”), constantemente oferecidos pela condição pós-moderna.

A eclosão católica na América do Sul

Entre 1930 e 1985, a Igreja Católica Romana na América do Sul começou a sofrer as consequências das primeiras sementes do liberalismo secular causados pelas formas incipientes de pós-modernismo, que gradualmente se espalhou pela região (DUSSEL, 1989, p. 98-99). Contudo, só com a aproximação do novo milênio essa influência se tornou ainda mais evidente.

231

Embora metade dos católicos do mundo vivam na América Latina, e a maioria destes na América do Sul, vários estudos apontam para o fato de que o número de fiéis nessa região está em declínio. Durante a última década, aproximadamente 40 milhões de católicos deixaram a Igreja Católica Romana na América Latina. Só no Brasil, onde é encontrada a maior concentração de católicos no mundo (em torno de 136 milhões de católicos em uma população de aproximadamente 188 de habitantes), estima-se que meio milhão de pessoas deixem a igreja anualmente. Uma situação semelhante é vista no México, onde 88% dos 142 milhões de habitantes do país identificam-se como católicos, diferentemente de 98%, há 50 anos. Na Colômbia, apenas duas de cada três pessoas são católicas atualmente, ao passo que, na década de 1950, quase toda a população seguia a fé da Igreja Católica Romana (CEVALLOS, 2004). De acordo com o antropólogo Elio Masferrer Kan (2004), esse declínio surge não só por causa de uma crise de fé entre os católicos, mas também porque a Igreja Católica tem perdido sua influência tradicional no que ele denomina “mercado religioso”. A erosão de fiéis da Igreja Católica, que é uma preocupação dos líderes do Vaticano, está relacionada à ruptura do poder autoritário e centralizador da igreja na América do Sul que tem sido sua marca por séculos (STOLL, 1990, p. xvii). Durante o período colonial, quando a presença e o poder da Igreja Católica Romana era imposto pela íntima relação entre os poderes eclesiais e a sociedade civil (RICHARD, 1987, p. 1), o catolicismo era monolítico e praticamente a única voz na área da religião (BASTIAN, 1997, p. 95).

Isso não é verdadeiro hoje, principalmente devido aos efeitos quase universais de ideias pós-modernas, tal como o relativismo epistemológico e o pluralismo religioso.

A missão adventista do sétimo dia aos pós-modernos na América do Sul

À luz da discussão acima, os efeitos crescentes do relativismo epistemológico e o pluralismo religioso na América do Sul – dois dos conceitos pós-modernos mais difundidos – têm criado sérios desafios no ambiente religioso na região: 1) o confronto generalizado e aberto entre neopentecostais e católicos na tentativa de ganhar novos adeptos e 2) o crescente número de cultos sincretistas, místicos e sobrenaturais que criam na América do Sul um dos maiores shopping centers de alternativas religiosas no mundo. Consequentemente, as abordagens cristãs tradicionais têm defrontado sérias barreiras para comunicar suas crenças à mente secular/pós-moderna no continente sul-americano.

232 Historicamente, a IASD tem produzido pouco em termos de metodologia ou materiais para alcançar os pós-modernos no território da Divisão Sul-Americana. Hoje eles podem ser considerados como pessoas que estão às margens da igreja; podem até frequentar a igreja, mas possuem sérios questionamentos sobre espiritualidade que precisam ser respondidos. Estratégias e métodos que têm sido eficazes em alcançar indivíduos que possuem uma cosmovisão modernista não são tão eficazes em alcançar comunidades orientadas pela perspectiva pós-moderna.

Em uma entrevista publicada na *Revista Adventista* em 2008, Ranieri Sales, então secretário ministerial associado da Divisão Sul-Americana, declarou: “Reconhecemos que alcançamos no Brasil grandes resultados com a Igreja [Adventista do Sétimo Dia], mas percebemos que os pós-modernos estão blindados à abordagem tradicional da igreja. Precisamos alcançar esse grupo” (RAMOS; BORGES, 2008, p. 22). Nesse contexto, e com o propósito de cumprir a missão divina de proclamar o evangelho eterno “a cada nação, e tribo, e língua, e povo” (Ap 14:6), a IASD Nova Semente foi fundada. O projeto foi apresentado, em 2003, ao então presidente da Associação Paulistana, Sidonil Biazzi, que aceitou financiar esse esforço evangelístico.

Nova Semente: primeiros passos

O projeto nasceu ainda nas discussões que tive para minha tese doutoral, defendida na Universidade Andrews (EUA), uma das mais importantes instituições

educacionais da IASD, mas foi realmente iniciada apenas em 4 de maio de 2005, o dia em que minha família e eu retornamos ao Brasil depois de quase nove anos na Andrews University (EUA). Meu chamado e missão era iniciar o plantio de uma nova igreja em São Paulo, um dos maiores centros urbanos do mundo, com população de aproximadamente 20 milhões de habitantes. A IASD Nova Semente seria a primeira Igreja Adventista da América do Sul intencionalmente planejada e estruturada para alcançar a mente secular/pós-moderna em uma das áreas mais resistentes de São Paulo, chamada Jardins, próxima ao centro financeiro da cidade. As pessoas desse setor da cidade são predominantemente de classes sociais, educacionais e culturais mais elevadas.

Logo após nossa chegada, comecei a recrutar pessoas das igrejas adventistas estabelecidas com o propósito de iniciar o grupo nuclear da Nova Semente. O pré-requisito essencial para aqueles que desejam unir-se ao plantio dessa igreja era paixão por Deus, por sua igreja e pelos perdidos. Um mês depois, tivemos o primeiro encontro do grupo nuclear nas instalações da Associação Paulistana. Dezesseis pessoas, incluindo minha esposa e eu, oramos e discutimos a visão para a igreja. Nos seis meses seguintes, nos reunimos regularmente para orar, sonhar, planejar e estabelecer a estratégia para nossa igreja. Durante esses meses, nosso grupo nuclear cresceu para aproximadamente 45 pessoas e decidimos lançar a IASD Nova Semente em 27 de novembro de 2005.

233

Desde nosso primeiro culto público, o trabalho tem sido intenso e altamente recompensador. Nos primeiros meses, tivemos uma média de 180-200 pessoas semanalmente, das quais 45-60 eram seculares/pós-modernas. Esse número tem crescido sistematicamente sobretudo porque os visitantes começaram a trazer seus amigos e parentes para nossas reuniões evangelísticas. A partir de abril de 2015, a Nova Semente realiza a cada sábado três cultos para os membros (às 8h29, 10h48 e 12h12). A frequência desses cultos é de 800 pessoas semanalmente. Às 9h52, entre o primeiro e o segundo culto, ocorre o Discipulado e a Escola Sabatina, que focalizam a instrução bíblica e missiológica daqueles que já são membros da igreja. Aos sábados, ocorre também a principal reunião evangelística, chamada “Viva – Uma Experiência Real” (às 17h e 19h), que é transmitida ao vivo pela internet e em gravações pela TV Novo Tempo. O percentual da frequência de não adventistas no “Viva” é em torno de 28% (aproximadamente 150 pessoas por semana). Instrução bíblica aprofundada é ministrada no programa “Começos”, que ocorre três vezes por semana (sábado às 15h, e segunda-feira e terça-feira às 19h30), sendo que o interessado pode escolher o dia de sua preferência. Esse estudo, que possui formato contextualizado a pessoas seculares e pós-modernas, focaliza as doutrinas e profecias da Bíblia, e o ciclo completo dura um ano. Semanalmente cerca de 100-150 recebem estudos bíblicos nesses encontros. Outras reuniões de cunho evangelístico são “Diálogos Interativos” (sábado às 15h), de auxílio emocional e psicológico em grupo; “Link”, um culto para jovens que ocorre uma vez por mês; e “No Palco”, que traz grupos musicais

e cantores no último domingo de cada mês. Os ingressos vendidos no programa “No Palco” levantam recursos para o Instituto Nova Semente, que atende cerca de 200 famílias carentes por meio de ações socioeducativas contínuas, em especial na cidade de Carapicuíba (SP).

Em resultado das várias reuniões evangelísticas, bem como da ativa participação dos membros na missão da igreja (cerca de 70% estão envolvidos em ministérios e evangelismo), a Nova Semente tem mantido uma taxa de crescimento de 10% ao ano (sem levar com conta as transferências), o recomendável pelos especialistas em crescimento saudável da igreja. A internet também desempenha papel importante no cumprimento da missão: o site da Nova Semente (<http://www.novasemente.org/>) tem 180 mil visualizações mensais; a página no Facebook (<https://www.facebook.com/novasemente.org>), cerca de 123 mil seguidores; e o canal do Youtube (<https://www.youtube.com/user/novasementeorg/>) já teve mais de 320 mil visualizações.⁴

No entanto, grandes desafios ainda estão à nossa frente. A IASD Nova Semente é apenas uma das participantes da rede de igrejas adventistas que possuem o enfoque especificamente em pessoas seculares e pós-modernas ao redor do mundo. Mas esse é apenas o início. É preciso um maior número de igrejas e grupos sensíveis à realidade pós-moderna engajados em fazer “discípulos de todas as nações” (Mt 28:19) cumprindo assim a missão dada por Cristo a cada um de seus seguidores.

234

Considerações finais

Dois dos mais urgentes desafios que a condição pós-moderna apresenta ao cristianismo no mundo ocidental são o relativismo epistemológico e o pluralismo religioso como expressos na cultura popular. A América do Sul tem se tornado um fértil solo para o desenvolvimento das sementes da condição pós-moderna.

O secularismo sul-americano, porém, não leva necessariamente ao ateísmo, mas a um gradual afastamento da fé e da prática da Igreja Católica Romana, o que apenas aumenta o número de consumidores espirituais em sua busca por novas alternativas religiosas, como o neopentecostalismo, movimentos carismáticos e cultos sincretistas e sobrenaturais. Em resultado disso, as abordagens cristãs tradicionais têm tido sérias dificuldades em comunicar as crenças cristãs aos pós-modernos, apesar da abertura destes à experiência espiritual.

Dentro desse contexto, a IASD tem obtido poucos resultados positivos em alcançar pessoas seculares/pós-modernas na América do Sul. No entanto, por meio do

⁴ Para a presente publicação, esta seção foi atualizada pelo tradutor, com informações enviadas por Sandra Vieira, secretária da Nova Semente.

estabelecimento de comunidades como a IASD Nova Semente a igreja está se tornando mais consciente dos imensos desafios, mas também das grandes oportunidades que existem na América do Sul. Só o tempo nos dirá quanto importante será a influência do programa *LIFEdevelopment* no estabelecimento dos ministérios para pessoas seculares/pós-modernas na América do Sul.

Referências

ANDERSON, W. T. **Reality isn't what it used to be**: Theatrical politics, ready-to-wear religion, global myths, primitive chic, and other wonders of the postmodern world. São Francisco: Harper & Row, 1990.

BASTIAN, J. P. **La mutación religiosa de América Latina**: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BELLAH, R. N.; MADSEN, R. SULLIVAN, W. M.; SWIDLER, A.; TIPTON, S. M. **Habits of the heart**. Berkeley: University of California Press, 1985.

235

BLOOM, A. D. **The closing of the American mind**. Nova York: Simon and Schuster, 1987.

BOSCH, D. J. **Transforming mission**: paradigm shifts in theology of mission. Maryknoll: Orbis, 1991.

BOYD, T. W. Is spirituality possible without religion? A query for the postmodern era. In: ASTELL, A. W. (Ed.). **Divine representations**: postmodernism and spirituality. Nova York: Paulist, 1994

BRUCE, S. **God is dead**: secularization in the west. Malden: Blackwell, 2002.

CEVALLOS, D. Religion Latin-America: Catholic Church losing followers in droves. **Inter Press Service News Agency**, out. 2004. Disponível em: <http://bit.ly/1Cim6lk>. Acesso em: 17 dez. 2007.

COX, H. G. **Fire from heaven**: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century. Reading: Addison-Wesley, 1995.

_____. **The secular city:** secularization and urbanization in theological perspective. Nova York: Macmillan, 1966.

CUNNINGHAM, P. Saints and Idols. In: LADLE, J. (Ed.). **Insight guides:** Brazil. Singapore: APA Productions, 2002.

DOWSETT, R. Dry bones in the west. In: TAYLOR, W. D. (Ed.). **Global missiology for the 21st century:** the Iguassu dialogue. Grand Rapids: Baker, 2000.

DUSSEL, E. **História da igreja latino-americana (1930 a 1985).** São Paulo: Paulus, 1989

_____. Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos sobre a história de fenômenos religiosos no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, E. (Ed.). **História da igreja na América latina e no Caribe:** 1945-1995. Petrópolis: Vozes, 1995.

ERICKSON, M. J. **The postmodern world, discerning the times and the spirit of our age.** Wheaton: Crossway, 2002.

FINIS, J. **Moral absolutes:** tradition, revision, and truth. Washington: Catholic University of America Press, 1991.

GONÇALVES, K. D. **A critique of the urban mission of the church in the light of an emerging postmodern condition.** Tese (Doutorado em Teologia). Berrien Springs, Andrews University, 2005.

_____. The end of the world as the church used to know it. **Journal of Adventist Mission Studies**, v. 2, outono, p. 38-56, 2006.

GRAHAM, J. E. La teología de la prosperidad en Latinoamérica: un nuevo movimiento religioso en expansión. **Globalización religiosa y neoliberalismo:** espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis. Naucalpan: Publicaciones pare. el Estudio Científico de las Religiones, 2004.

GRENZ, S. J. **A primer on postmodernism.** Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

GROOTHUIS, D. R. **Truth decay:** defending Christianity against the challenges of postmodernism. Downers Grove: InterVarsity, 2000.

GUARINO, T. Postmodernity and five fundamental theological issues. **Theological Studies**, v. 57, p. 654-689, 1996.

HANEY, M. Shadrach, Meshach, and Abednego: the implications of religious pluralism in the city. In: ENGEN, C. V.; TIERSMA, J. (Eds.). **God so laces the city: seeking a theology for urban mission**. Monrovia: MARC, 1994.

JOHNSTON, P. C. **Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian Candomblé**. New York: Oxford University Press, 2002.

KAN, E. M. **¿Es del César o es de Dios?: un modelo antropológico del campo religioso**. México, Plaza y Valdés: CIIH, UNAM, 2004.

LEFFEL, J.; MCCALLUM, D. The postmodern challenge: facing the spirit of the age. **Christian Research Journal**, v. 19, outono, p. 34-40, 1996.

LUNDIN, R. **The culture of interpretation: Christian faith and the postmodern world**. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

MONROE, K. **Finding God at Harvard: spiritual journeys of Christian thinkers**. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

O'DAY, M. Postmodernism and television. In: SIM, S. **The icon critical dictionary of postmodern thought**. Cambridge: Icon, 1998.

OSTWALT, C. E. **Secular steeples: popular culture and the religious imagination**. Harrisburg: Trinity, 2003.

PADILLA, C. R. Mission at the turn of the century/millennium. **Evangel**, v. 19, p. 6-12, 2001.

_____. The future of Christianity in Latin America: missiological perspectives and challenges. **International Bulletin of Missionary Research**, v. 23, n. 3, p. 105-112, 1999.

POELTZ, V. **Culture shock! Brazil**. Portland: Graphic Arts Center, 2003.

RAMOS, A. P; BORGES, M. Pregação pós-moderna: programa da Igreja Adventista mundial para alcançar os pós-modernos apresentado ao Brasil. **Revista Adventista**, nov., p. 22-23, 2008.

RICHARD, P. Death of Christendoms, birth of the church. In: **Historical analysis and theological interpretation of the church in Latin America**. Marylmon: Orbis, 1987.

ROSENAU, P. M. **Postmodernism and the social sciences**: Insights, inroads, and intrusions. Princeton: Princeton University Press, 1992.

SELLERS, R. P. Is mission possible in a postmodern world? **Review and Expositor**, v. 101, n. 3, p. 389-424, 2004.

STOLL, D. **Is Latin America turning Protestant?**: the politics of evangelical growth. Berke-ley: University of California Press, 1990.

TUCKER, R. A. **Walking away from faith, unraveling the mystery of belief and unbelief**. Downers Grove: InterVarsity, 2002.

VAN GELDER, C. Mission in the emerging postmodern condition. In: HUNSBERGER, G. R.; VAN GELDER, C. (Eds.). **The church between gospel and culture**: the emerging mission in North America. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

VAN LEEUWEN, A. T. **Christianity in world history**: the meaning of the faiths of east and west. London: Edinburgh House Press, 1964.

WUTHNOW, R. **After heaven**: spirituality in America since the 1950s. Berkeley: University of California Press, 1998.





Como falar com pós-modernos?¹

Abigail Doukhan²

“Pós-modernismo” é um termo cunhado por Jean-François Lyotard como uma reação à visão de mundo modernista. O modernismo é caracterizado por Lyotard, na obra *The postmodern explained*, pela paixão por metanarrativas, ou seja, as ideologias abrangentes às quais todos deveriam se subordinar, independentemente de seu gênero, religião, cultura e etnia. Embora isso seja verdade sobre a modernidade, esse paradigma também é real sobre certo tipo de cristianismo. O cristianismo, em sua maior parte, tem seguido esse padrão, uma vez que, para o paradigma cristão, só há um caminho de redenção para todos os povos, independentemente de suas vivências e crenças – Jesus Cristo.

A concepção de que há somente uma forma de se fazer as coisas, quer no âmbito ideológico ou religioso, tem sofrido consideráveis ataques após a Segunda Guerra Mundial. Essa é a essência da crítica pós-moderna a essa ideologia. De fato, a modernidade pode ser caracterizada como um ódio sistemático à alteridade³ e à diversidade, buscando envolver todos em uma única visão. Tal ódio à alteridade teve sua derradeira realização nas câmaras de gás de Auschwitz. O pós-modernismo nasceria dessa observação, e se definiria como o guardião dos interesses do outro em detrimento da unicidade e das ideologias abrangentes.

¹ Publicado originalmente como “*Christianity for postmoderns: from metanarrative to storytelling*” em Bauer; Gonçalves (2013, p. 43-52). Traduzido do original em inglês por Ingrid Lacerda Barbosa.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Nanterre (França) e mestre em Filosofia pela Universidade de Sorbonne (França). Presidente da *Society of Adventist Philosophers* e professora assistente de filosofia no Queens College (EUA).

³ No original em inglês, “*otherness*”. Alteridade é a capacidade de se colocar no lugar do outro na relação interpessoal, com consideração, identificação e dialogar com o outro. (N. do R.)

Depois de Auschwitz, de acordo com o pensamento pós-moderno, não pode haver mais a concepção de uma única e abrangente ideologia, seja secular ou religiosa, uma vez que tal mentalidade inevitavelmente resulta em violência e barbaridade.

Essa crítica da modernidade é bastante relevante, e o pensamento cristão posterior ao Holocausto deve levá-la em consideração ao formular sua visão de mundo. Porém, em vista disso, como o cristianismo poderia livrar-se da sua verdade central sobre a autodescrição de Jesus como o único “caminho, verdade e vida”? Como o cristianismo poderia se posicionar diante de uma audiência pós-moderna, extremamente desconfiada de metanarrativas, de todas as verdades abrangentes, e ainda manter sua especificidade? O objetivo deste capítulo é discutir esse problema. Tentarei mostrar que, apesar de o cristianismo ter se definido historicamente a partir de uma mentalidade modernista, a narrativa bíblica está distante da visão moderna. Ao contrário, a narrativa bíblica se aproxima muito mais da mentalidade pós-moderna que da sua precedente, o que possibilita uma comunicação da verdade cristã a esse público.

Este capítulo possui três principais seções. Primeiro, analisaremos a definição de Lyotard de modernidade como amor às metanarrativas, assim como seu impacto na visão de mundo cristã. Após esse esclarecimento, trabalharei os problemas éticos que os paradigmas dessa metanarrativa trazem, tanto no uso secular quanto no religioso. Finalmente, será abordado, através de Lyotard, uma maneira alternativa de comunicar a verdade, o *storytelling*.⁴ Então, será descrito o que essa forma de comunicação implica e como ela evita as falhas éticas do paradigma da metanarrativa e a forma como esta se relaciona com o modo de comunicação da própria Bíblia.

240

Metanarrativas

Em seu livro *The postmodern explained*, Lyotard faz uma ligação direta entre a crítica da modernidade promulgada pelos pós-modernos e a questão das metanarrativas. “Quanto mais a discussão se desenvolve internacionalmente, mais complexa se torna a questão da pós-modernidade. Em 1979, eu a liguei ao problema da ‘grande narrativa’” (LYOTARD, 2003, p. 17). Existe, portanto, para Lyotard, uma conexão direta entre a emergência da mentalidade pós-moderna e a crítica à paixão modernista por metanarrativas. Mas esse conceito ainda precisa ser definido. Em uma obra anterior, o autor

⁴ A palavra *storytelling* está relacionada com uma narrativa e significa a capacidade de contar histórias relevantes. Por natureza, o ser humano estabelece ligações interpessoais através do ato de contar histórias. Atualmente, o *storytelling* está presente em várias áreas de expressão, como cinema, televisão, literatura, teatro, publicidade e até mesmo videogames. Muitas vezes a palavra é traduzida como “contação de histórias”. (N. do R.)

descreve as metanarrativas da seguinte maneira: “As ‘metanarrativas’ com as quais eu estava preocupado em *The postmodern condition* são aquelas que têm marcado a modernidade: a emancipação progressiva da razão e da liberdade, a emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho (fonte de valor alienado no capitalismo), o enriquecimento de toda a humanidade através do progresso da tecnociência capitalista” (LYOTARD, 2003, p. 17). O que caracteriza a modernidade, portanto, é a crença em certos ideais – razão, marxismo, progresso e capitalismo – determinados a serem universais para todos os seres humanos, independentemente de sua cultura ou educação religiosa.

Para a estrutura das metanarrativas, a chave é tripla. Primeiro, ela se coloca como universal. Isto é, ela se posiciona como uma forma universalizante de unir as pessoas, independentemente de sua origem cultural, religiosa ou étnica. Ela é abrangente. Em segundo lugar, segue-se que as metanarrativas são essencialmente coercivas. Sendo que ela se define como universalmente obrigatória, não tolera nenhuma resistência à sua esfera de ação. Qualquer um que não se submeter à sua universalidade será visto como um obstáculo a ser eliminado, como primitivo ou degradado. Finalmente, a metanarrativa, ao colocar-se como universal, necessariamente é simplista. Ela sempre aponta para um único e simples objetivo, o qual pode ser facilmente seguido por todos, não permitindo, portanto, divergências ou críticas. Assim, o ideal do marxismo, por exemplo, propõe um modelo de realidade que é visto como universal: o esforço do proletariado contra estruturas de poder elitistas. Ela é coerciva, pois não tolera nenhuma crítica ao seu modelo de realidade. Por último, ela é simplista por não aceitar que pode haver modelos alternativos de realidade – esforços diferentes dignos de ser mencionados que não cabem sob o modelo simplista proletariado-burguesia.

Quando se observa essa estrutura tripla, não se pode deixar de notar o quanto a missiologia cristã tem sido influenciada por esse paradigma. Como o modernismo, o cristianismo se coloca de maneira universal e tem como crença central que há somente uma forma de redenção para todos os seres humanos, independentemente de sua origem cultural e religiosa. Pessoas de todas as origens são, portanto, convidadas ao aprisco da igreja cristã e devem se desvincular de suas crenças e culturas passadas. Além disso, ainda que em menor intensidade que no passado, o cristianismo ainda se utiliza da coerção ao inferir que aqueles que não aceitam a Jesus Cristo como Salvador estão condenados à destruição eterna. Apesar de o cristianismo não se configurar da mesma maneira que no passado, ele segue o paradigma modernista de negar e neutralizar qualquer forma de alteridade perante sua orientação abrangente. Finalmente, o cristianismo busca expandir sua influência através de uma simplificação excessiva da sua verdade, o que acaba por neutralizar qualquer traço de dúvida, incerteza e problemas em seu discurso. Pode ser argumentado,

então, que o cristianismo tem, em sua maior parte, seguido o paradigma modernista na formulação da verdade, sendo metanarrativista em sua natureza.

No entanto, há vários problemas com tal abordagem de metanarrativas. A principal delas é a aversão à alteridade. Da mesma forma que as metanarrativas se erguem como a única forma de orientação para o progresso, felicidade ou verdade, ela neutraliza da mesma forma qualquer projeto alternativo. Se algo não cabe sob o escopo da metanarrativa, é tido como suspeito ou inferior. A partir disso, é necessário apenas um pequeno passo para a neutralização ou aniquilação das outras formas que se recusam a se permitirem ser abrangidas pela grande narrativa. Com esse pensamento, parece que facilmente se chega à situação de Auschwitz, como afirmado pela crítica de Lyotard à modernidade: “Eu argumentaria que o projeto da modernidade (a percepção da universalidade) não foi esquecido ou abandonado, mas destruído e liquidado. Há vários modos de destruição, diversos nomes que são símbolos para elas. ‘Auschwitz’ pode ser considerado um nome paradigmático para a trágica incompletude da modernidade” (LYOTARD, 2003, p. 18). O problema com a abordagem metanarrativista é que sua formulação é essencialmente suspeita sobre alteridade – como, incidentalmente, a história da missiologia cristã tem mostrado.

242 À luz da crítica pós-moderna das metanarrativas, surge a necessidade urgente de trazer uma forma alternativa de comunicar a verdade cristã. Uma forma que não caia nas estruturas das metanarrativas e, assim, se levante como universal universalmente compulsória, coerciva e simplista, mas, em vez disso, esteja em uma categoria diferente. O próprio Lyotard prepararia o caminho para esse novo modo de discurso que ele chamou de “*storytelling*”. Porém, existem mais coisas a serem ditas sobre isso.

Storytelling

Embora as metarrativas sejam desacreditadas pelos pós-modernos como um modo de discurso capaz de comunicar a verdade, isso não significa que não existam formas alternativas de discurso capazes de conter verdade. O próprio Lyotard observa: “Com isso, não estamos sugerindo que não existe mais nenhuma narrativa crível. Ao dizer ‘metanarrativas’ e ‘grandes narrativas’, refiro-me a narrativas que possuam função legitimadora. O declínio delas não impede que as inúmeras outras histórias (menores e não tão menores) continuem a serem tecidas na fábrica da vida cotidiana” (LYOTARD, 2003, p. 19). Em outras palavras, apesar de o pós-modernismo desejar descartar as metanarrativas por terem uma “função legitimadora”, ou seja, se erguerem como a única verdade, ele não exclui outras formas de comunicação, como as histórias.

As histórias diferem das metanarrativas em um ponto fundamental: elas não possuem o recurso da “função legitimadora”, pois não se colocam como verdades

universais. Com isso, surge, obviamente, um problema profundo: sem essa função legitimadora através da qual a história pode ser justificada como verdadeira, como ela pode convencer os interlocutores de sua veracidade? Tirar a legitimação não afasta qualquer pretensão de uma história ser considerada verdadeira? Não cairemos em um modo de comunicação relativista ou subjetivista através do qual todas as histórias são igualmente legítimas e verdadeiras no seu próprio modo? Porém, se esse for o caso do *storytelling*, como ela pode servir de meio para a pregação da verdade cristã? O cristianismo pode honestamente usar esse método como recurso de comunicação, enquanto retém seu conteúdo de verdade, sem escapar do relativismo e do subjetivismo?

Para responder a essa pergunta, eu gostaria de usar como recurso a própria narrativa bíblica, que está estruturada na forma de *storytelling*. Eu argumentaria que encontramos nela a chave para um modelo que escapa da armadilha do discurso das metanarrativas e da armadilha do relativismo/subjetivismo do *storytelling* pós-moderno. De fato, a narrativa bíblica está mais próxima do *storytelling* que das metanarrativas. Primeiro, as histórias da Bíblia não são universais, mas profundamente particulares. No AT, não há uma ideologia imposta ou um paradigma universal de salvação, mas um chamado individual a Abraão – deixar sua família e partir para o desconhecido que Deus lhe mostraria. As histórias que sucedem também são particulares, com suas dúvidas específicas, esforços, fraquezas e constantes percalços na caminhada com Deus. Um modernista perguntaria: Qual é, então, o poder de tais histórias? Que verdade contida nessas histórias particulares deve ser retirada e aplicada pelos leitores?

O poder de tais histórias está no fato de que, apesar de não apelarem ao universal, ou apresentarem um caminho único para a salvação, elas se dirigem diretamente ao coração dos interlocutores. De fato, o leitor da narrativa bíblica é menos atingido pelo formato universal, privilegiando as histórias que carregam a profunda humanidade e a individualidade da aproximação a Deus. Assim, a Bíblia não constrói um caminho único para envolver a todos, mas narra uma pluralidade de relacionamentos e experiências com Deus que são tão diversas que acabam por apelar à diversidade de interlocutores. O chamado de Abraão e a natureza da sua fé são profundamente diferentes daquelas de seu filho Isaque, e a deste, profundamente diferentes dos de seu filho Jacó. Nem todo mundo se identifica com Abraão, mas podem se identificar com Isaque ou Jacó. Da mesma forma, as histórias sobre Jesus mostram-no engajado com uma variedade de interlocutores, do fariseu intelectual, Nicodemos, à humilhada mulher adúltera e ao desonesto coletor de impostos. Assim, longe de apelar a partir de apenas um modo de aproximação de Deus, a narrativa bíblica delineia uma variedade de formas que apelam a audiências amplas e diversas e, como tais, servem à preocupação pós-moderna sobre pluralismo e diversidade.

A narrativa bíblica também é profundamente não coerciva. No final da história, não é feita nenhuma tentativa de colocar a audiência sob a ameaça de uma exterminação. Em vez disso, as histórias são simplesmente contadas. A única ordem dada aos hebreus, por exemplo, é a de recontar essas histórias aos seus filhos. Aqui temos um modo de transmitir verdades diferenciado da abordagem modernista. Enquanto esta necessita de um esforço de “legitimação”, ou seja, de fundamentação ou apelo à razão, a abordagem bíblica consiste em meramente recontar as histórias. A narrativa bíblica, portanto, não argumenta sua posição de modo a apelar à razão ou cognição humana, como faria uma metanarrativa; em vez disso, ela simplesmente testifica um evento que aconteceu em dado tempo da história. Como tal, a narração da história não é coerciva, deixando espaço para a obra do Espírito de Deus ou ao entendimento do interlocutor à decisão sobre a validade das lições narradas em sua vida. Esse espaço, conferido ao interlocutor, é, de início, incrivelmente apelativo ao leitor/ouvinte pós-moderno, uma vez que demonstra uma postura respeitosa a ele, fator típico do discurso pós-moderno.

244

Finalmente, a narrativa bíblica evita a típica simplificação excessiva no qual o discurso metanarrativista costuma ser abordado. Ao contrário da metanarrativa, que acredita ser toda-abrangente para fins de eficácia, a Bíblia não possui tal pretensão. Ela sabe que deve apelar a um remanescente, a uma minoria e, como tal, não busca encobrir a realidade em toda sua complexidade, detalhes e floreios. Assim, a narrativa das Escrituras nunca se esforça para esconder as fraquezas de seus protagonistas, suas dúvidas e erros. Ela não oculta os períodos de dúvida, fracasso, espera e paciência que geralmente precedem o cumprimento das promessas de Deus. Do mesmo modo, Jesus não esconde as demandas do Reino de seus seguidores, o qual normalmente conduz a uma vida de exílio e sofrimento, ou a uma vida em que a verdade com frequência permanece oculta à vista e somente pode ser alcançada pela fé. No entanto, o registro evidente de uma verdade humildemente trajada, em vez de um casaco de tamanho único como remédio para o descontentamento pessoal, é, de fato, muito mais apelativo aos intentos das audiências pós-modernas, que buscam autenticidade e realismo no lugar de coisas comuns e da decepção geralmente contida nas promessas modernistas de um futuro brilhante.

Considerações finais

Essa ponderação entre *storytelling* e metanarrativas, portanto, nos traz a um modo totalmente novo de comunicar a verdade cristã. Em vez de optar por um paradigma da verdade “tamanho único”, ocultando a diversidade e o pluralismo das

experiências com Deus na Bíblia, por que não optar pela abordagem do *storytelling*, no qual toda a plenitude da verdade bíblica é compartilhada? Isso indicaria, é claro, que devemos estudar profundamente a Bíblia como um todo, e não apenas partes específicas que confirmem a visão de mundo dominante da igreja cristã. Isso também incluiria ensinar não somente a lei, mas também as seções de sabedoria, que interrogam e indagam a lei; não somente os evangelhos, mas as narrativas iniciais do Gênesis; não somente as profecias, mas os conteúdos poéticos da Bíblia. Essa é a única forma de atingir a audiência pós-moderna, tendo reconhecido o supremo valor da diversidade e da alteridade.

Em vez de simplesmente optar por uma abordagem coerciva da verdade, utilizar a argumentação e a justificação como fundamentos para a fé de alguém, por que não optar pelo simples testemunho do evento da salvação como narrado nas histórias bíblicas, tanto no NT quanto no AT, deixando que o Espírito convença o leitor da verdade neles contida? Tal abordagem não coerciva dissiparia qualquer desconfiança da parte do interlocutor pós-moderno nas possíveis estruturas de poder que motivassem e ditassem o argumento. Usar essa abordagem ao discurso religioso – deixando que o leitor tome sua própria decisão – afastaria qualquer dúvida sobre uma possível manipulação por parte da instituição religiosa, aplicação de maneira coerciva para conferir poder às estruturas religiosas estabelecidas.

245

Finalmente, em vez de optar por uma narrativa simplista da fé cristã, por que não recuperar esse mistério que envolve a verdade que está acima e além das limitações da razão humana, mas sem excluir as dúvidas, questões e inquietações por parte do crente? Essa abordagem à verdade é mais interessante para a audiência pós-moderna, que desconfia da compreensão modernista sobre verdade e felicidade, demasiadamente otimista. O interlocutor pós-moderno está atento à realidade como ela é, e não como está elaborada. Compartilhar a fé não pode ser algo padronizado, como uma autoajuda que serve para todos. Em vez disso, a fé deve ser exposta em toda sua complexidade, pois somente assim mantém a verdade e a relevância. Apenas quando a fé não ignora as perguntas e interrogações suscetíveis de aprofundamento, ela poderá apelar a uma audiência madura como a da pós-modernidade.

Portanto, as palavras de Jesus: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”, devem ser situadas em seu amplo contexto bíblico como um convite a caminhar com Deus, ação que permanece profundamente pessoal, única e que nunca despreza a dimensão da dúvida, das perguntas e dos esforços pessoais de cada crente. Não existe uma única forma de caminhar com Deus, mas sim muitas jornadas individuais, cada uma começando de pontos diferentes e progredindo em ritmos diferentes. Tal é a verdade sobre a narrativa bíblica e sua ligação com a crítica pós-moderna dos discursos sobre discursos universais, coercivos e simplistas da verdade.

Referências

BAUER, B. L.; GONÇALVES, K. O. (Orgs.). **Revisiting postmodernism**: an old debate on a new era. Berrien Springs: Andrews University Press, 2013.

LYOTARD, J. F. **The postmodern explained**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.



Como evangelizar centros urbanos?

Mabio Coelho¹

Temos visto atualmente um grande número de livros, artigos, sermões e iniciativas dentro da Igreja Adventista do Sétimo Dia com o objetivo de estimular o evangelismo urbano através do estabelecimento de centros de influência (KRAUSE, 2015a). Tais centros estão fundamentados no “método de Cristo”, descrito por Ellen G. White (KRAUSE, 2015b). Em 2011, essas iniciativas foram incentivadas pelo presidente mundial da igreja, pastor Ted Wilson, no sermão “Missão para as cidades”. Embora muitos adventistas tenham escrito sobre como evangelizar e manter membros no ambiente urbano, tanto mundialmente (GENERAL, 2007) quanto na América do Sul (DSA, 2014), esses documentos tratam a questão da maneira mais administrativa e pouco pragmática, restando a problemática de como colocar em prática o método de Cristo visando às necessidades das populações urbanas (DE MELO, 2011, p. 124).

A vida e o ministério terrestre de Jesus Cristo foi a revelação máxima de Deus para a humanidade. De acordo com Paulo, Cristo é a expressão exata do ser de Deus (Hb 1:1-3); Ele é a revelação perfeita e, ao mesmo tempo, o exemplo máximo da contextualização do evangelho eterno (Jo 1:1, 14). Portanto, a igreja é chamada a seguir o seu exemplo, pois o mundo necessita hoje daquilo que sempre necessitou – a revelação de Cristo (WHITE, 2006, p. 143). Partindo desse ponto, o presente artigo apresenta a

¹ Doutor e bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Foi Pastor na comunidade adventista “Compartilhando Jesus” e Coordenador de Ministérios Urbanos na ACeAM, orientando a implantação da metodologia descrita aqui na comunidade “Espaço Alpha”.

proposta de um paradigma eclesialístico baseado no método de Cristo, que foi muito bem sintetizado por Ellen G. White (2005, p. 143, grifo nosso):

Apenas o método de Cristo trará verdadeiro êxito em alcançar o povo. O Salvador [1] *misturava-se* com as pessoas como alguém que desejava o seu bem. Ele [2] *mostrava sua simpatia* para com elas, [3] *ministrava-lhes às suas necessidades* e [4] *ganhava sua confiança*. E então [5] *dizia-lhes: “Siga-me.”*

Este artigo apresenta uma proposta que já foi implementada, em diferentes graus, nas comunidades adventistas “Compartilhando Jesus” e “Espaço Alpha”, ambas localizadas em Manaus, Amazonas. Nossa ênfase, nessas igrejas, se baseia nos cinco passos do modelo da vida de Cristo, apresentados na citação acima. No entanto, crendo que eles podem funcionar em qualquer localidade, nosso objetivo é apresentar uma proposta de estrutura eclesialística contextualizada e relevante para centros urbanos, que vá além das paredes da igreja. Embora cada comunidade tenha uma estrutura física diferente, além de necessidades e direcionamento notadamente distintos, o método de Cristo, com a devida caracterização, pode ser implementado em qualquer local ou realidade. Abaixo, analisamos cada passo e sugerimos diretrizes básicas para a sua implementação.

248

Misturar-se

O primeiro elemento para a contextualização é “misturar-se”. Essa era a maneira como Jesus vivia: relacionando-se com outras pessoas. Ele se encontrava intencionalmente em atividades comuns, buscando desenvolver relacionamentos, seja em uma festa de casamento ou em um almoço na casa de um conhecido.

Os moradores de áreas urbanas sentem necessidade de amizades significativas – afinal, que ser humano não sente? Acrescente a isso o fato de que eles vivem confinados a condomínios fechados e shoppings. Mas isso também os leva a se relacionarem com pessoas consideradas iguais, ou seja, que morem no mesmo bairro ou condomínio e que possuam afinidades de locais e *hobbies*. Somente depois vão desenvolver um relacionamento verdadeiro. Aqui devemos fazer um importante alerta, já levantado neste livro²: não podemos continuar na atual concentração social na qual a IASD se encontra, tendo como base praticamente uma única classe social, com pouca

² Sobre isso recomendamos a leitura da unidade “O adventismo brasileiro em números”, neste livro. Assim como os textos “O problema Cristo-cultura e o adventismo”, e “Ao encontro do Brasil do século 21: em busca de uma abordagem missiológica”.

representatividade de outros estratos. O evangelho é destinado a todos e deve ser assim pregado, mas, para isso, nossa influência só será ouvida se tivermos representantes em todos os meios e locais.

Tendo em vista a necessidade de cada ser humano tem de viver em comunidade, em relacionamento íntimo com seu semelhante, Ellen G. White (2005, p. 77) diz que é propósito de Deus que nos misturemos, sendo necessário contato íntimo “com o povo mediante esforço pessoal. Se empregássemos menos tempo pregando sermões, e mais fosse dedicado ao serviço pessoal, maiores seriam os resultados que se veriam”.

Aqui se faz importante o *princípio da inclusividade*, o qual mostra a necessidade de misturar-se, alcançando todas as pessoas na área de influência, enquanto o *princípio da comunidade* oferece o local para efetivação de tal inclusão. Ela começa na comunidade do lar, do trabalho etc. e, então, culmina no templo. Assim, o alerta aqui é que não podemos esperar que uma igreja unidimensional consiga atingir uma sociedade polifônica: é preciso planos audaciosos para diversos públicos e abordagens.

O objetivo é desenvolver nas comunidades a consciência de que cada um é representante do Reino de Deus. Portanto, cada cristão deve encarar sua vida diária como a contínua jornada de um discípulo e, intencionalmente, deve se expor a situações favoráveis para contatos amistosos com o propósito de testemunhar (ALDRICH, 1989; HYBELS, 2008).

No nível corporativo, a comunidade desenvolverá ministérios de ponte com o objetivo de criar oportunidades para que seus membros conheçam e cultivem amizade com as pessoas da sociedade e do público-alvo escolhido institucionalmente. Exemplos desses ministérios são: ministério de eventos, de automodelismo, de esportes, de animais de estimação, aulas de saúde, escolas de culinária, restaurantes e lanchonetes vegetarianos etc.

249

Mostrar simpatia

Após encontrar as pessoas em seu contexto, o segundo passo é mostrar simpatia (Mt 9:36). Esse passo pode ser resumido como sendo a demonstração genuína de se importar com as necessidades dos outros. A verdadeira simpatia demonstrada por Cristo é um fruto do Espírito que precisa ser desenvolvido através do amadurecimento espiritual; simpatia não é simplesmente uma atitude, mas um coração capaz de se compadecer. E isso só é verdadeiramente possível através da atuação do Espírito Santo.

A demonstração de simpatia pode ser fundamentada em duas características das comunidades. A primeira seria a *compaixão*, que significa um pesar que desperta na desgraça, na dor de outrem – passo intermediário entre estar junto e efetivamente servir. Só se pode ajudar efetivamente alguém com quem nos importamos e cuja dor compartilhamos. Caso contrário, o que faremos é apenas julgamento/condenação, e não amor. Se uma

adolescente de nossa igreja está grávida, por exemplo, posso sentir sua dor e demonstrar simpatia por ela e tentar ajudar, ou posso condená-la, ao taxar seu ato como uma grande tolice justificada pela rebeldia vivida há tempos por ela.

A segunda característica é a *unidade*, que encontra sua expressão na atitude de simpatia: a postura em favor da unidade quebra as barreiras das diferenças, mesmo daqueles que ainda não são parte de nossa comunidade. Esse princípio é demonstrado na parábola da ovelha perdida, na qual Cristo ensina que a salvação não vem dos nossos méritos, mas porque Deus corre atrás de nós (WHITE, 1969, p. 189). Devemos amar os que não estão em nossas comunidades com o mesmo amor divino (WHITE, 1969, p. 198, 210-211). Essa compreensão deve levar cada cristão a ter o coração “cheio de fervente amor pelas almas a perecer”, manifestando-lhes simpatia e compaixão (WHITE, 2006, p. 169).

Deus chamou Abraão para que ele e sua família fossem uma bênção aos outros (Gn 12:3). E este ainda deve ser o nosso propósito: cada membro deve ser constantemente lembrado de que “evangelismo não é meramente proclamar uma mensagem de boas-novas; é ser um representante vivo do coração de Deus diante das pessoas” (SJOGREN; *et al.* 2003, p. 58).

Suprir necessidades

É comum notar nos Evangelhos a ação de Jesus Cristo voltada para muitas necessidades das pessoas. Por exemplo: “E percorria Jesus todas as cidades e povoados, ensinando nas sinagogas, pregando o evangelho do reino e curando toda sorte de doenças e enfermidades” (Mt 9:35). Também pode-se concluir através de uma leitura dos Evangelhos que era propósito de Jesus que seus discípulos continuassem o trabalho de suprir necessidades das pessoas (Mt 10:1). Com isso, devemos manter a disposição, individual e corporativa, de entender as necessidades dos que nos cercam, sendo que o resultado desse diagnóstico deve levar a um planejamento estratégico. Quem não ama, não planeja, pois não demonstra a intencionalidade que Jesus teve (PUTMAN, 2008, p. 37; RICE, 2009, p. 187; TIEDE, 1988, p. 197; ver ISSLER, 2012, p. 47).

Uma comunidade cristã precisa revisar periodicamente o diagnóstico da sociedade ou subcultura na qual está inserida para realinhar seu planejamento estratégico, ajustando-se a possíveis variações sociais. Além disso, será desenvolvido um plano de contenção emergencial para desastres inesperados, quer sejam de natureza natural ou social no bairro. Na área de saúde física, por exemplo, muitas pessoas sofrem de doenças que em mais de 80% são geradas por estilo de vida não saudável. Como tudo isso faz parte da teologia adventista, não deveria a igreja se preocupar em identificar os problemas à nossa volta e tratá-los diretamente?

Ellen G. White (2004, p. 221) defende que os propósitos de Deus não mudaram desde o período patriarcal:

O desígnio de Deus para suas instituições hoje em dia pode ser visto também no que Ele buscou realizar por meio da nação judaica. Era seu intento, por meio de Israel, comunicar ricas bênçãos a todos os povos. Por intermédio deles devia o caminho ser preparado para a difusão de sua luz a todo o mundo.

A comunidade, levando em consideração as necessidades da sociedade, deve se preparar de forma planejada e criativa para suprir as necessidades das pessoas, tanto de forma corporativa quanto pessoal. Para que isso se concretize no nível corporativo, pode-se dividir as comunidades em duas frentes de ações: uma direcionada aos moradores residentes no bairro e outra para os grupos carentes dessa região ou de qualquer outro local no mundo.

Conquistar a confiança

Jesus conquistava a confiança das pessoas porque era autêntico (WHITE, 1949, p. 88). Ele vivia o que pregava. Não havia lacuna entre o seu discurso e prática, pois Ele tinha coerência, e isso despertava confiança para as pessoas. Ainda deveria ser assim no século 21. A autenticidade que conquista a confiança pode ser realidade em uma comunidade de crentes a partir de duas características da igreja: santidade e ser o remanescente.

A característica da santidade é o alvo de Cristo para a igreja (Lv 19:2; 1Pe 1:15-16), de forma que pode ser considerado o propósito fundamental dela. Sendo assim, a realização dos outros propósitos sem este produzirá resultados vazios (2Tm 3:5). A verdadeira santidade aplicada à igreja e o reconhecimento de que é o remanescente conferem a autenticidade à igreja em cada tempo e lugar (Jo 17:17-21). Cada comunidade de crentes precisa encarnar para seu contexto a santidade do povo remanescente de Deus para ser autêntica e, assim, conquistar a confiança do povo. “O mundo será convencido não pelo que o púlpito prega, mas pelo que a igreja vive” (WHITE, 2010a, p. 16). Este processo deve desencadear duas reações. A primeira é a decisão de buscar o que caracteriza o remanescente e sua mensagem distintiva, que princípios o norteiam e qual sua postura diante dos desafios históricos e proféticos. A segunda reação é o cumprimento do propósito de Deus, ao encarnar esses princípios, para estender o poder e influência da mensagem para fora do círculo de influência da comunidade, em busca da confiança

das pessoas. Para que este processo seja dinâmico, contínuo e eficaz, a comunidade o implantará por meio de ferramentas como: classes de discipulado especiais; pequenos grupos de discipulado; séries de pregações direcionadas ao discipulado etc.

Convite ao discipulado

A igreja de Deus foi construída sobre a autoridade do próprio Criador. Isso não é casual. No entanto, por esta autoridade ter sido contestada, foi necessário que o próprio Deus, na pessoa de Cristo, morresse no Calvário para reestabelecer a autoridade moral de Deus. Do mesmo modo, as pessoas só seguirão por convicção o evangelho proclamado quando a autoridade dele for realidade na vida daqueles que o proclamam.

No plano individual, essa autoridade vem em decorrência da vida do crente estar em conformidade com o evangelho. Já no plano corporativo repousa no fato de seus membros vivenciarem o resultado dessa autoridade dentro e fora das paredes do seu local de adoração. Assim, quando a pessoa experimenta a ação transformadora na própria vida, provocada pelo Espírito de Deus, resulta-se uma nova criação, tanto interna quanto na sociedade a sua volta (2Co 5:17). A comunidade tem a necessidade de providenciar as ferramentas necessárias para a implantação de tal processo para os diversos extratos de sua sociedade, tais como: crianças, adolescentes, jovens, jovens adultos, universitários e intelectuais, empregadas doméstica e serventuários e assim por diante. Todas essas ferramentas devem seguir e ensinar didaticamente o método, adaptando-o para as necessidades e características cognitivas de cada extrato. Assim, além de ser uma responsabilidade corporativa, o método de Cristo demanda envolvimento e consagração individual de cada membro (WHITE, 2010a, p. 16). O segredo do sucesso será pessoas transformadas trabalhando por amor e não métodos mecânicos e vazios.

Considerações finais

Considerando as características do público-alvo, bem como as oportunidades que suas necessidades criam, este artigo sugere que a comunidade deve assumir sua vocação de ser relevante na transformação de vidas. O apelo é que a liderança, e cada membro, seja sensível às características culturais e às necessidades do seu público-alvo, contextualizando-se de forma criteriosa para comunicar o evangelho de forma relevante. A fim de que isso ocorra de forma bíblica, segundo a vontade de Deus, recomendam-se os cinco passos revelados no método de Cristo como os pilares da missão.

De acordo com a Palavra de Deus, o seu povo é um espetáculo ao universo (1Co 4:9). É intenção de Deus para sua Igreja hoje, assim como foi para Israel no passado, que ela seja o meio pelo qual aqueles que estão fora de sua graça possam ser elevados e restaurados à sua imagem (WHITE, 2010b, p. 221). cremos que o símbolo maior dessa realidade seja o batismo bíblico; assim, a comunidade deve preparar-se para celebrar esse evento quando o discípulo já demonstrar em sua vida que ele mesmo encontra-se sob a autoridade de Cristo (ver At 15:28-29). No entanto, vale a pena salientar que o batismo não marca o fim, mas o início de todo esse processo de discipulado, como discutido no texto “O desenvolvimento do reino: desafios técnicos para o adventismo brasileiro”, neste mesmo livro. Dessa maneira, o discipulado bíblico é um processo de crescimento tanto para o discípulo quanto para o discipulador, sendo parte do processo divino para nos preparar para o céu (Dn 12:3).

Referências

ALDRICH, J. C. **Amizade**: a chave para a evangelização. São Paulo: Vida Nova, 1989.

DE MELO, W. Evangélicos no Brasil: Integração e homogenização simbólica. In: GOUVÊA, R. Q. (Ed.). **O que estão falando da Igreja**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

DSA. **Documento de Missão Global - Projetos de Grupos Específicos**, 2014.

GENERAL CONFERENCE OF SDA. **Conserving Membership Gains**, 10 abr. 2007. Disponível em: <<http://bit.ly/1X0W0iQ>>. Acesso em: 13 mar. 2015

HYBELS, B. **Evangelismo**: passos simples para atravessar as salas da vida e alcançar os perdidos. Rio de Janeiro: EDILAN, 2008.

ISSLER, K. **Living into the life of Jesus**: the formation of christian character. Wheaton: InterVarsity Press, 2012.

KRAUSE, G. **Centers of influence**. Disponível em: <<http://bit.ly/1Yiv2QP>>. Acesso em: 13 mar. 2015a.

_____. **Using Christ's method**. Disponível em: <<http://bit.ly/1Ne4rTe>>. Acesso em: 13 mar. 2015b.

PUTMAN, D. **Breaking the discipleship code**: Becoming a missional follower of Jesus. Nashville: B&H, 2008.

RICE, J. **The church of facebook**: how the hyperconnected are redefining community. Colorado Springs: David C Cook, 2009.

SJOGREN, S.; PING, D.; POLLOCK, D. **Irresistible evangelism**: Natural Ways to Open Others to Jesus. Loveland: Group Pub Inc, 2003.

TIEDE, D. L. **Luke**. Minneapolis: Fortress Press, 1988.

WHITE, E. **Testimonies for the church**. EUA: Ellen G. White Estate, 2004. v. 6

_____. **Atos dos apóstolos: na proclamação do evangelho de Jesus Cristo**. Tatuí: CPB, 2006.

_____. **Testimonies for the church**. 1. ed. EUA: Ellen G. White Estate, 2010a. v. 7.

_____. **Testimonies for the church**. 1. ed. EUA: Ellen G. White Estate, 2010b. v. 6.

_____. **Christian education**: Selections from the writings of Ellen G. White. EUA: Ellen G. White Estate, 1949.

_____. **Christ's object lessons**. Takoma Park: Review and Herald, 1969.

_____. **The ministry of healing**. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2005.







Conheça nossa loja virtual.

<http://unaspstore.com.br>