Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Eduardo Cavalcante Oliveira Santos

Identidade Adventista em questão:

construção, transmissão e tendências polarizantes

que desafiam a sua preservação na condição pós-moderna

Doutorado em Ciência da Religião

São Paulo

2021

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Eduardo Cavalcante Oliveira Santos

Identidade Adventista em questão:

construção, transmissão e tendências polarizantes
que desafiam a sua preservação na condição pós-moderna

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Silas Guerriero.

São Paulo

2021

BANCA EXAMINADORA

_____

_____

_____

_____

_____

AGRADECIMENTOS

Nossa gratidão ao misericordioso e eterno Deus, pelo dom da vida e pela oportunidade do aprendizado.

À minha esposa Natalia e às minhas filhas Maria Eduarda e Sofia e ao caçula Davi, pela compreensão e paciência durante este período tão importante em nossa vida.

Ao corpo docente da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), principalmente na pessoa do Prof. Dr. Silas Guerriero, pela consideração e confiança.

E a todos os que, de alguma forma, estiveram relacionados com esta pesquisa, nosso sincero agradecimento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES - PROSUC), número do processo 88887.150199/2017-00.

RESUMO

O presente trabalho com o título, *Identidade Adventista em questão: construção, transmissão e tendências polarizantes que desafiam a sua preservação na condição pós-moderna*, contempla a análise das tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade adventista na condição pós-moderna, com o objetivo de avaliar a manutenção e integridade da identidade adventista na pós-modernidade. Devido à uma crescente preocupação por parte de líderes e teólogos da denominação com a polarização político-religiosa no adventismo, essa pesquisa procura elucidar as questões que circundam o problema adventismo e pós-modernidade. A polarização religiosa seria produto, também, da polarização política que se acentuou após a campanha e o resultado das eleições presidenciais brasileiras de 2018. Esse embate tem forte expressão nas redes sociais e atingem principalmente os jovens e seus influenciadores jovens ou adultos, muitas vezes alheios ao diálogo e ávidos pela agressão mútua. Quase um século e meio se passaram após a chegada das primeiras revistas e missionários adventistas no Brasil e nesse período o mundo e a sociedade mudaram. Com isso surgiram grupos buscando uma atualização do "jeito" de ser adventista e, em contrapartida, houve uma reação daqueles que intencionam que nada precisava ou devesse ser mudado. Daí a questão principal, que se pretende responder: Quais os desafios polarizantes oriundos da condição pós-moderna que colocam em risco a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia?

Palavras chaves: Identidade, Adventismo, Pós-modernidade, Liberalismo, Fundamentalismo.

ABSTRACT

The present work entitled, *Adventist Identity in question: construction, transmission and polarizing trends that challenge its preservation in the postmodern condition*, contemplates the analysis of the polarizing trends that challenge the preservation of the Adventist identity in the postmodern condition, with the objective of evaluating the maintenance and integrity of the Adventist identity in post-modernity. Due to a growing concern on the part of leaders and theologians of the denomination with the political-religious polarization in Adventism, this research seeks to elucidate the questions that surround the Adventism and postmodernity problem. This religious polarization would also be a product of the political polarization that was accentuated after the campaign and the result of the 2018 Brazilian presidential changes. This clash has strong expression in social networks and mainly affects young people and their young or adult influencers, often outsiders to dialogue and eager for mutual aggression. Almost a century and a half passed after the arrival of the first Adventist magazines and missionaries in Brazil, and in that period the world and society changed. With this, groups emerged seeking an update on the "way" of being an Adventist and, on the other hand, there was a reaction from those who intend that nothing needs or should be changed. Hence the main question, which we intend to answer: What are the polarizing challenges arising from the post-modern condition that put at risk the preservation of the identity of the Seventh-day Adventist Church?

Keywords: Identity, Adventism, Postmodernism, Liberalism, Fundamentalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....12

Capítulo I. A construção da identidade profético-doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia 22

1.1 A construção da identidade doutrinária do Cristianismo 22

1.1.1 Raízes judaicas na construção da identidade doutrinária adventista 23

1.1.1.1 A doutrina de Deus 24

1.1.1.2 A doutrina da Criação 25

1.1.1.3 A doutrina do Ser humano 25

1.1.1.4 A doutrina de Jesus Cristo 26

1.1.1.5 A doutrina da Salvação 26

1.1.2 O credo dos apóstolos 27

1.1.2.1 Deus Pai: criador 27

1.1.2.2 Deus Filho: redentor 27

1.1.2.3 Deus Espírito Santo: mantenedor 28

1.1.3 Reforma Protestante 28

1.1.3.1 *Sola Scriptura* 29

1.1.3.2 *Sola gratia* 29

1.1.3.3 *Sola fide* 30

1.1.3.4 *Solus Christus* 30

1.1.3.5 *Soli Deo Glori* 31

1.2 Antecedentes à construção da Identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia 31

1.3 A construção da identidade profética da Igreja Adventista do Sétimo Dia 37

1.3.1 Tempo profético (Daniel 8:14): 22 de outubro de 1844 38

1.3.2 Ministério profético (Apocalipse 14:12): Ellen Gould White 41

1.3.3 Mensagem profética (Apocalipse 14:6-12): as três mensagens angélicas 44

1.4 A construção da identidade doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia 47

1.4.1 O desenvolvimento da doutrina do segundo advento 48

1.4.2 O desenvolvimento da doutrina do santuário celestial 52

1.4.3 O desenvolvimento da doutrina do estado dos mortos 55

1.4.4 O desenvolvimento da doutrina do sábado 58

1.5 Fatores integrativos e identitários na construção da identidade adventista 62

1.5.1 Base: a aliança eterna 62

1.5.2 Moldura: o grande conflito 64

1.5.3 Ênfase: a verdade presente 65

1.5.4 O conceito de remanescente 68

1.6 Considerações sobre a construção da identidade profético-doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia 70

Capítulo II. A transmissão da identidade profético-doutrinária da igreja adventista do sétimo dia através de sua identidade missiológica 74

2.1 A transmissão da Identidade do Cristianismo através das missões 74

2.1.1 Raízes missiológicas judaicas 75

2.1.2 A missão no período da igreja apostólica (30 à 100 d.C.) 76

2.1.3 A missão no período da igreja perseguida (100 à 313 d.C.) 76

2.1.4 A missão no período da igreja imperial (313 à 538 d.C.) 77

2.1.5 A missão no período da igreja medielval (538 à 1.517 d.C.) 78

2.1.6 A missão no período da igreja rerformada (1.517 à 1.798 d.C.) 79

2.1.7 A missão no período da igreja contemporânea (1.798 d.C. em diante) 80

2.2 O desenvolvimento da identidade missiológica da Igreja Adventista do Sétimo Dia 82

2.2.1 As raízes missiológicas do movimento milerita 82

2.2.2 Missão restrita aos ex-mileritas 83

2.2.3 Missão restrita à América do Norte 84

2.2.4 Missão a todos os continentes 86

2.2.5 Missão a todos os países 87

2.2.6 Missão a todos os povos 88

2.3 A transmissão da identidade cristã no Brasil 89

2.3.1 A chegada do catolicismo no Brasil 90

2.3.2 A chegada do protestantismo no Brasil 91

2.3.3 A chegada do pentecostalismo no Brasil 92

2.4 A identidade missiológica desenvolvida para a transmissão da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia 93

2.4.1 A transmissão da identidade adventista através da literatura 95

2.4.2 A transmissão da identidade adventista através do evangelismo público 100

2.4.3 A transmissão da identidade adventista através da educação 103

2.4.4 A transmissão da identidade adventista através da obra médica 109
2.4.5 A transmissão da identidade adventista através dos meios de comunicação.....113
2.5 Considerações sobre a transmissão da identidade profético-doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia através de sua identidade missiológica 119
Capítulo III. Tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da igreja adventista do sétimo dia na condição pós-moderna 123
3.1 Heresia: um desafio à identidade do cristianismo primitivo 124
3.1.1 As primeiras heresias clássicas 126
3.1.2 As heresias clássicas tardias 127
3.2 A condição pós-moderna 128
3.3 Heresia: um imperativo na condição pós-moderna 131
3.4 Tendências à direita: ultraconservadorismo e fundamentalismo 135
3.4.1 Vida no campo 136
3.4.2 Alarmismo e sensacionalismo 139
3.4.3 Hermenêutica inerrantista 143
3.4.4 Legalismo 148
3.4.5 Primitivismo 151
3.4.6 Perfeccionismo 154
3.4.7 Exclusivismo 157
3.4.8 Ministérios independentes 159
3.5 Tendências à esquerda: liberalismo e progressismo 162
3.5.1 Liturgia emergente 163
3.5.2 Secularização 165
3.5.3 Antiinstitucionalismo 168
3.5.4 Carismatismo ecumênico 171
3.5.5 Relativização do texto bíblico 175
3.5.6 Relativização dos princípios bíblicos 180
3.5.7 Humanismo marxista 184
3.5.8 Identitarismo 187
3.6 Considerações sobre os desafios à preservação da identidade profético-doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna 191
CONSIDERAÇÕES FINAIS 196

INTRODUÇÃO

George KNIGHT (2015, p. 247) conta que certa vizinha de William Miller, uma de suas primeiras convertidas, recebia semanalmente os periódicos que ele havia acabado de ler. Em uma semana, após ler dezesseis periódicos que se apresentavam como publicações adventistas, ela notou que eles defendiam posições contraditórias, então foi questioná-lo: "Você leu todos esses jornais?". "Dei uma olhada neles", respondeu Miller. "Mas, todos são periódicos adventistas?", perguntou ela novamente. "Eles professam ser", respondeu novamente Miller. "Então não sou mais adventista", ela disse, "vou pegar a antiga Bíblia, e ficar com ela". "Mas", afirmou Miller, "nós não temos confiança em metade do que está sendo defendido nestes jornais". "Compreendo", disse a senhora, "mas quem faz parte desse 'nós'?". "Bem", respondeu Miller, "nós somos aqueles que não participamos dessas coisas". "Certo", continuou a mulher, "mas eu quero saber quem está incluído nesse 'nós'". "Veja, todos nós que permanecemos no terreno antigo", respondeu Miller novamente. "Mas isso não está dizendo quem é esse 'nós'. Quero saber quem é esse 'nós'!" William Miller ficou confuso, mas não foi capaz de lhe dar qualquer informação sobre "quem eram eles".

Tanto o adventismo milerita quando o futuro adventismo do sétimo dia perceberam bem cedo em sua história que eles precisavam desenvolver e manter uma identidade clara e coerente que mostrasse sua individualidade. Até 1860, os "adventistas" referiam-se a si mesmos como o "pequeno rebanho" (BATES, 1846, p. i), o "remanescente" do tempo do fim (BATES, 1846, p. 52), "os crentes no sábado e na porta fechada" (BATES, 1848, p. 86), "o povo peculiar de Deus que guarda os mandamentos de Deus e a fé de Jesus", "o povo que guarda o concerto de Deus" (EDSON, 1850, p. 4), "a igreja de Deus que guarda o sábado" e a "igreja de Filadélfia" (BATES, 1847, p. 33-35, 65-68).

A necessidade de um nome formal que transmitisse a identidade da denominação e que indicasse "quem eram eles", foi amplamente discutida em 1860. Mas, uma outra questão apressou essa definição. As leis do Estado de Michigan estabeleciam que nenhuma organização podia ser incorporada sem um nome, assim eles precisavam adotar um nome denominacional ou enfrentariam o risco de terem as "propriedades da Igreja em nome de membros da igreja" (TIMM, 2018b, p. 147).

De acordo com Alberto R. TIMM (2018b, p. 148), as discussões circularam ao redor dos nomes: "Igreja de Deus" e "adventistas do sétimo dia". Sendo que o nome "Igreja de

Deus" foi rejeitado porque "já estava em uso por algumas denominações", além do fato de "dar ao mundo uma aparência de presunção". Assim, o veredicto final foi: "resolvido, que nos chamemos de adventistas do sétimo dia". A presença da identidade e da missão adventista neste nome é evidente nas palavras de James WHITE (1861, p. 192), de que "o nome adventista do sétimo dia é uma permanente censura ao mundo protestante. Aqui está a linha divisória entre os adoradores de Deus e os adoradores da besta que recebem a sua marca". Mas, antes de explorarmos com maior profundidade a identidade adventista nesta tese, vamos buscar entender primeiro o que é identidade e, sem seguida, como ela é definida ou redefinida na condição pós-moderna.

Inicialmente, parece fácil definir "identidade". Identidade é aquilo que se é: "sou brasileiro", "sou branco", "sou heterossexual" e "sou homem". A identidade desta perspectiva parece ser uma positividade ("aquilo que sou"). Nessa mesma linha de raciocínio, a diferença é concebida em oposição à identidade. A diferença é aquilo que o outro é: "ela é italiana", "ela é negra", "ela é homossexual" e "ela é mulher". Da mesma forma que a identidade, a diferença simplesmente existe. Por isso, Tomaz Tadeu da SILVA (2014, p. 74-75), afirma que "identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência". Por exemplo, quando digo que "sou brasileiro" parece que essa referência a uma identidade se esgota em si mesma. "Sou brasileiro", e ponto. No entanto, só precisamos fazer essa afirmação porque existem outros seres humanos que não são brasileiros. Em um mundo hipotético totalmente homogêneo, onde todos partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido.

Deste ponto de vista, a afirmação "sou adventista" é parte de uma extensa cadeia de expressões negativas de identidade, ou seja, de diferenças. Por trás da afirmação "sou adventista" podemos ler: "não sou católico", "não sou judeu", "não sou espírita" e assim por diante, numa cadeia quase infinita. É impossível pronunciar todas essas frases negativas cada vez que se quer fazer uma declaração sobre identidade; por isso, a gramática permite a simplificação de simplesmente dizer: "sou adventista". É isso que SILVA (2014, p. 79), quer dizer quando afirma que "a mesmidade (ou a identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença)".

Semelhantemente, as afirmações sobre diferença só fazem sentido se analisadas em relação às afirmações sobre a identidade. Dizer que "ela é budista", significa dizer que "ela não é batista", que "ela não é muçulmana" e que "ela não é adventista"; isto significa, que

ela não é o que eu sou. Por isso, para SILVA (2014, p. 75), “assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis”. A afirmação da identidade e a marcação da diferença estão sempre relacionadas e implicam em operações de incluir e de excluir. Dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade, portanto, significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que está dentro e o que está fora. A identidade estaria sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles” (SILVA, 2014, p. 82).

Em razão disso, Rodrigo FOLLIS (2017, p. 121) afirma que “não pertencer a determinado grupo também é importante, pois quem não somos determinará em grande parte as fronteiras daquilo que nos identificam”. Na perspectiva de SILVA (2014, p. 75-76), normalmente “consideramos a diferença como um produto derivado da identidade”; ou seja, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Para este autor, a consequência desta perspectiva é que “isto reflete a tendência a tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos”. É, em relação a essa contraposição, que Kathryn WOODWARD (2019, p. 50-52) afirma que um dos lados é sempre exaltado em detrimento do outro; um é a norma e o outro é visto como o “desviante”.

Quando pensamos nessas “oposições binárias”, a noção de “o outro” é usada para se referir principalmente a grupos de pessoas vistas como inferiores ou que se acredita serem uma ameaça. Desta forma, a identidade de um grupo é muitas vezes alimentada pela definição do “outro” — a exemplo do nazismo alemão, com sua predominante oposição binária “ariano-judaica” (McGRATH, 2014, p. 53). A mesma observação é feita por George ORWELL (2020, p. 23), em *A revolução dos bichos*, em que a oposição binária predominante é formulada como “quatro patas, amigo; duas pernas, inimigo”.

De acordo com Alister McGRATH (2014, p. 231-232), para que as comunidades sobrevivam “é preciso definir os centros e vigiar as fronteiras”. A religião, nesse sentido, oferece uma marca de identidade de grupo — “não necessariamente a única marca, mas frequentemente uma das mais importantes”. As crenças religiosas servem de meio para criar um sentido de identidade social, moldando a comunidade e justificando a sua existência diante de comunidades rivais com reivindicações semelhantes. Isso ajuda a definir tanto os

limites dessa comunidade quanto as condições para se fazer parte dela. Por isso, “a importância da religião na autodefinição de um grupo tem sido observada com frequência” (GREENFIELD & MARKS, 2007, p. 245-259). Em relação às crenças religiosas Emilé DURKHEIM (1996) afirmou que as relações sociais são produzidas e reproduzidas por meio de rituais e símbolos, que classificariam as coisas em dois grupos: as sagradas e as profanas. O sagrado sendo marcado como aquilo que é diferente do profano; de fato, o sagrado estaria em oposição ao profano, excluindo-o inteiramente.

De acordo com Stuart HALL (2019, p. 10-12), podemos distinguir três concepções muito diferentes de identidade: (a) o sujeito do iluminismo, (b) o sujeito sociológico e (c) o sujeito pós-moderno. O sujeito do iluminismo acreditava que o ser humano era um indivíduo totalmente “centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação”, que permanecia essencialmente o mesmo ao longo da existência humana. Já o sujeito sociológico refletia a consciência moderna de que o sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era construído na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que pautavam os seus valores, os seus sentidos e a sua cultura.

Por sua vez, o sujeito pós-moderno acredita não existir uma identidade fixa, essencial ou permanente; mas, uma identidade formada e transformada continuamente (HALL, 1987), sendo definida historicamente, e não biologicamente. Desta forma, o sujeito assumiria identidades diferentes, em diferentes momentos. Essas identidades não seriam unificadas ao redor de um “eu” coerente, pois “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas”. Na perspectiva pós-moderna, portanto, a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente seria uma fantasia; pois, seríamos confrontados por uma “multiplicidade desconcertante e cambiante das identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar com cada uma delas”, mesmo que temporariamente (HALL, 2019, p. 12).

Assim, segundo Stuart HALL (2019, p.19), “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”. Para HALL (2019, p.19), a chamada “crise de identidade” seria parte de um processo mais amplo de mudança, que está descentrando, deslocando ou fragmentando as sociedades modernas e,

por isso, “abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”.

Essa visão parte do pressuposto de que um tipo diferente de mudança estrutural teria começado a transformar as sociedades modernas no final do século XX; sendo que, essas transformações passaram a mudar as identidades pessoais e abalaram a perspectiva que temos de nós mesmos, provocando uma perda de “sentido de si”. Desta forma, esse duplo deslocamento: descentralização dos indivíduos do seu lugar no mundo social e descentralização de si mesmos – constitui o que podemos chamar de uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2019, p. 10). Assim, conforme Kobena MERCER (1990, p. 43), “em crise, a identidade se torna uma questão”, pois, algo que se supunha fixo, coerente e estável, agora é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza.

De acordo com Anthony GIDDENS (1990, p. 37-38), identificamos a diferença entre a sociedade tradicional e a pós-moderna através de suas relações com a continuidade; pois, nas sociedades tradicionais o passado era exaltado e os símbolos valorizados, porque perpetuavam a experiência de gerações, promovendo continuidade entre o passado, o presente e o futuro. A pós-modernidade, por sua vez, é caracterizada pela descontinuidade, onde ocorrem mudanças rápidas, abrangentes e contínuas, na qual “as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas”.

David HARVEY (1992, p. 12), fala da pós-modernidade não apenas como “um rompimento impiedoso com toda e qualquer condição precedente”, mas como “caracterizada por um processo sem fim de rupturas e fragmentações internas no seu próprio interior”. Por sua vez, Ernesto LACLAU (1990), usa o conceito de “deslocamento”; para ele a sociedade pós-moderna não possui um centro, não apresenta um único princípio organizador e, não se desenvolve de acordo com o desdobramento de uma única “causa” ou “lei”, mas está constantemente sendo “descentrada” por forças fora de si mesma, apresentando uma pluralidade de centros.

Hall, Giddens, Harvey e Laclau oferecem leituras diferentes do mundo pós-moderno, mas suas ênfases na fragmentação, na descontinuidade, na ruptura e no deslocamento contêm uma linha comum. As transformações da pós-modernidade teriam emancipado o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Até então, acreditava-se que essas eram divinamente estabelecidas; porém, com o nascimento do “indivíduo

soberano", entre o humanismo renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, houve uma ruptura com o passado (HALL, 2019, p. 18).

Na compreensão de HALL (2019, p. 18), pelo menos quatro movimentos importantes no pensamento e na cultura ocidental, contribuíram para o surgimento dessa nova concepção: (1) a reforma protestante, que teria libertado a consciência individual das instituições religiosas da Igreja; (2) o humanismo renascentista, que teria colocado o homem no centro do universo; (3) as revoluções científicas, que teriam conferido ao homem as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da natureza; e, (4) o iluminismo, que teria centrado a imagem do homem como ser racional, científico e liberto do dogma.

Ainda no entendimento de HALL (2019, p. 22-28), ocorreram cinco grandes mudanças na teoria social e nas ciências humanas que provocaram a descentralização final do sujeito: (1) o pensamento marxista, que defende que os indivíduos não podem ser os "autores" da história, porque eles somente podem agir com base em "condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram"; (2) a teoria do inconsciente de Freud, que adota que a nossa identidade, sexualidade e desejos seriam formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, de forma distinta à razão; (3) o trabalho de Ferdinand de Saussure, que acredita que nós não somos os "autores" das afirmações que fazemos, mas produzimos significados apenas nos posicionando no interior das regras dos sistemas de significado de nossa cultura; (4) o trabalho de Michel Foucault, que assume a existência de um poder disciplinar que busca a manutenção da vida, da atividade, do trabalho, da infelicidade, do prazer, da saúde física e moral, da prática sexual e da vida familiar do indivíduo, sob estrito controle do "corpo dócil"; e, (5) o feminismo e os movimentos sociais análogos, tais como, as revoltas estudantis, os movimentos juvenis contraculturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos civis, os movimentos revolucionários do "terceiro mundo", os movimentos pela paz e tudo aquilo que está associado com "1968". Estes suspeitavam de todas as formas de organização e apelavam para a identidade social, constituindo o nascimento histórico da *política de identidade* (identitarismo), sendo uma identidade para cada movimento.

A pós-modernidade contribuiu para a construção da "pós-modernidade religiosa", cuja marca identitária é "a tendência geral para a individualização e a subjetivação da vida religiosa" (SELL; BRÜSEKE, 2006, p. 189-190); e, embora esse paradigma afete as "religiões tradicionais" coletivas, "não cancelou as formas de crer, que são cada vez mais individuais,

subjetivas, dispersas e feitas de diversas combinações, ou, em uma única palavra, fluidas". Por isso, na perspectiva de Justo GONZÁLEZ (2015, p. 19), "devemos esperar por novos desafios e dúvidas sobre as afirmações teológicas tradicionais, e, de certa forma, já estamos vendo isso começar a acontecer". Para ele, é impossível saber qual será o resultado, mas, "podemos estar certos de que, conforme a cultura e a sociedade evoluírem, também irão evoluir as declarações doutrinais".

A identidade religiosa é dinâmica, é moldada, aprofundada e recriada constantemente, em todas as interações você está redefinindo a sua identidade. Para Marcos De Benedicto (2005, p. 17), "uma tradição religiosa só pode se manter viva se for discutida, repensada e reavaliada com frequência. Caso contrário, ela se fossiliza e morre". No passado, as fronteiras entre as religiões eram muito mais estáveis, as pessoas nasciam em um contexto social e a sua fé era definida pelo grupo. Com raras exceções, a identidade era imposta de fora. Hoje, na maioria dos países do Ocidente, você escolhe a sua religião. "Em muitos casos, as pessoas pegam retalhos de várias tradições para montar o seu mosaico religioso pessoal. As fronteiras são tênues e fluidas" (BENEDICTO, 2005, p. 17)**.**

Para Gladys SILVA, Luma SILVEIRA e Rodrigo FOLLIS (2017, p. 16-17), para que uma religião se defina, ela precisa "considerar-se portadora de algum tipo de verdade que seja considerada válida para aqueles que são membros de tal grupo". Essas verdades traçariam fronteiras entre aqueles que as aceitam e os grupos que não as aceitam. Segundo os autores, "para que uma denominação esteja certa uma outra denominação tecnicamente deverá estar errada, pelo menos na percepção de seus seguidores". Nesse sentido, a busca pela "verdade" irá separar a humanidade em grupos (por exemplo: os salvos de um lado e os perdidos do outro); e, essa relação subjetiva é o que determina a identidade central de indivíduos que fazem parte de determinado grupo religioso, pois ela ajuda a encontrar a resposta para a famosa pergunta sobre: "Quem somos nós?".

Do ponto de vista dos estudos sobre o adventismo, a presente tese se justifica por conta da ausência de estudos de natureza bibliográfica e historiográfica que contemplem a análise das tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade adventista na condição pós-moderna. Os estudos existentes acerca da construção da identidade profético-doutrinária adventista não têm como objetivo a avaliação da manutenção e integridade da identidade adventista na condição pós-moderna. Além disso, vale ressaltar que na historiografia adventista sobre a identidade da instituição há poucos estudos de natureza

acadêmica, sendo essa outra lacuna que esta tese pretende preencher. Além disso, na atualidade há uma crescente preocupação por parte de líderes e teólogos da denominação com a polarização político-religiosa no adventismo; assim, pesquisas que procurem elucidar as questões que circundam o problema adventismo e pós-modernidade podem colaborar ao estado da arte da discussão.

Do ponto de vista dos estudos sobre o protestantismo esta tese se justifica como uma modesta adição ao campo, uma vez que também se faz presente a preocupação protestante com a polarização evangélica e o surgimento de uma esquerda religiosa militante e uma direita religiosa fundamentalista. Esta polarização religiosa seria produto, também, da polarização política que se acentuou após a campanha e o resultado das eleições presidenciais brasileiras de 2018. Esse embate tem forte expressão nas redes sociais e atingem principalmente os jovens e seus influenciadores jovens ou adultos, muitas vezes alheios ao diálogo e ávidos pela agressão mútua.

A motivação pessoal para pesquisar a questão da identidade adventista é que o autor deste trabalho é formado em teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), campus Engenheiro Coelho e, desde a conclusão de seu mestrado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), é professor de teologia na mesma instituição, além de ser editor da revista teológica *Kerygma*. Daí o desejo de lançar um olhar questionador sobre as tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade adventista e de buscar respostas às indagações que elas suscitam. Sendo que, até o momento não há na literatura adventista nenhum trabalho que analise a polarização religiosa adventista fruto do ambiente secular e da condição pós-moderna.

No campo da produção acadêmica adventista brasileira, conforme Allan NOVAES e Rodrigo FOLLIS (2016), tomando como referência a classificação proposta por Waldo CÉSAR (1973) e Lidice RIBEIRO (2007) é possível identificar ênfases e períodos na história dos trabalhos da academia brasileira cujo objeto de estudo envolve a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Dessa forma, propõe-se que o desenvolvimento das pesquisas sobre o adventismo no Brasil pode ser dividido em, ao menos, duas fases: (1) de 1972 à 1995, período marcado pela introdução do adventismo na academia brasileira, antes presente apenas em materiais confessionais, apologéticos e/ou eclesiásticos, e também pela presença majoritária de trabalhos de caráter sociológico e antropológico; e, (2) de 1995-2013: período marcado pela introdução de pesquisas com foco em educação e saúde, elementos

fundamentais para a cosmovisão adventista, e a continuação da abordagem sociológico-antropológica através das Ciências da Religião.

Portanto, nenhum dos trabalhos publicados na academia brasileira até à publicação desta tese abordaram a construção da identidade adventista e, muito menos, os desafios polarizantes que desafiam essa identidade na condição pós-moderna. Os únicos trabalhos encontrados que tratam da identidade adventista foram em contextos internacionais; porém, mesmo esses trabalhos não apresentam as tendências político-religiosas polarizantes na condição pós-moderna e a maior parte deles não são de natureza acadêmica. A guisa de exemplo, as pesquisas realizadas por WHITE (1849); SMITH (1869); SMITH (1891); PRESCOTT (1895); McCOY (1973); TURNER (1975); NEUFELD (1976), abordaram apenas o conceito de "verdade presente" na concepção adventista do sétimo dia, no contexto do adventismo primitivo, aplicado à construção da identidade da denominação.

A identidade adventista foi transmitida no Brasil à semelhança do modelo norte-americano, através de sua identidade missiológica, com o objetivo de preparar a "membresia" para o cumprimento da "missão" da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Quase um século e meio se passaram após a chegada das primeiras revistas e missionários adventistas no Brasil e nesse período o mundo e a sociedade mudaram. Com isso surgiram grupos buscando uma atualização do "jeito" de ser adventista e, em contrapartida, houve uma reação daqueles que intencionam que nada precisava ou devesse ser mudado. Daí as questões que se colocam para esta pesquisa: (1) como foi construída a identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia? Esta indagação será trabalhada no capítulo I; (2) como a identidade adventista foi transmitida? A busca relativa a esta questão será objeto do capítulo II; e, (3) quais os desafios polarizantes oriundos da condição pós-moderna que colocam em risco a preservação da identidade e unidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia? Essa é a indagação principal que desencadeia o capítulo III.

Nossa hipótese é que a polarização entre uma esquerda adventista militante e uma direita adventista fundamentalista, encontrou seu campo de batalha nas redes sociais, sendo fruto da condição pós-moderna reinante; além do fato, de ter encontrado combustível com a campanha e o resultado das eleições presidenciais de 2018, e de ter adotado as redes sociais como campo de batalha perfeito para as suas pretensões.

Os resultados que se esperam alcançar com a pesquisa são: (1) contribuir para a

Ciência da Religião trabalhando num campo específico religioso, a Igreja Adventista do Sétimo Dia e suas identidades: profética, doutrinária e missiológica; (2) oferecer à Igreja Adventista do Sétimo Dia subsídios críticos para analisar a polarização dos discursos teológicos à esquerda e à direita do espectro religioso; e, (3) identificar através da bibliografia e historiografia da Igreja Adventista do Sétimo Dia, as possíveis justificativas para o surgimento desta polarização na condição pós-moderna. Esses resultados esperados revelam a importância desta pesquisa, que se insere na área de concentração do Programa de Ciência da Religão denominado Estudos Empíricos da Religião e na linha de pesquisa Religião, História e Sociedade.

Os principais referenciais teóricos que darão suporte à pesquisa são: (1) a construção da identidade profético-doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia será explicada e desenvolvida no capítulo I, a partir principalmente das obras de Alberto R. Timm e George R. Knight; (2) o conceito de missão na Igreja Adventista do Sétimo Dia aplicado ao Brasil será explicado e desenvolvido no capítulo II, a partir principalmente das publicações produzidas após os Simpósios do Centro Nacional da Memória Adventista; e, (3) o conceito de pós-modernidade e condição pós-moderna serão explicados no capítulo III, a partir principalmente das obras de Zygmunt Bauman e Stanley S. Grenz.

O principal procedimento da pesquisa é a revisão bibliográfica, seja da literatura produzida por autores adventistas do sétimo dia, seja da literatura que analisa de fora o adventismo, em especial a sua identidade. Nesse procedimento foram feitos a seleção das obras e dos textos, bem como a análise, a interpretação e a organização destes no corpo da tese. Trata-se de uma ampla pesquisa de documentos antigos e informações inéditas para a imensa maioria dos adventistas, bem como reações recentes à temática do que é ser adventista na condição pós-moderna. Esta vasta literatura encontrada proporcionou um olhar rico e minucioso sobre a identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia. O corpo desta tese será então constituído pelos seguintes capítulos: Capítulo I – A construção da identidade profético-doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia; Capítulo II – A transmissão da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil através de sua identidade missiológica; e, Capítulo III – Tendências polarizantes que desafiam a preservação da Identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna.

CAPÍTULO I. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PROFÉTICO-DOUTRINÁRIA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

Considerando que o objetivo principal desta tese é apresentar as tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna e visando posteriormente alcançar esse propósito, este capítulo busca resgatar a dinâmica de construção desta identidade nos aspectos proféticos e doutrinários, cumprindo assim um dos seus objetivos secundários. Com esta intenção, primeiramente este capítulo apresentará um breve resumo histórico da construção da identidade doutrinária do cristianismo, expondo suas principais doutrinas desde as raízes judaicas assimiladas pelo cristianismo primitivo, passando pela formação do chamado credo dos apóstolos até alcançarmos as crenças que se tornaram marcas identitárias da reforma protestante. Por fim, trataremos da construção da identidade doutrinária adventista, começando pelas raízes mileritas e pela herança adquirida das denominações a que pertenciam os pioneiros do adventismo.

Ao tratarmos da construção de cada doutrina identitária adventista, iremos didaticamente dividir a identidade doutrinária em duas partes. Em primeiro lugar, falaremos da construção do que chamaremos de identidade profética do adventismo do sétimo dia, que são as crenças identitárias associadas à compreensão profética do movimento; em seguida, abordaremos o desenvolvimento das principais crenças identitárias que formam a identidade doutrinária propriamente dita do adventismo. Assim, associando a identidade profética com a identidade doutrinária, formamos a identidade profético-doutrinária adventista e estruturamos a base conceitual que sustenta o edifício teológico adventista.

1.1 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DOUTRINÁRIA DO CRISTIANISMO

A palavra “doutrina”, quando aplicada ao cristianismo, significa simplesmente “ensino” ou “instrução”. E, é através dela, que “a igreja tenta ao longo dos séculos deixar claro o que ouviu da parte de Deus tanto sobre a natureza divina quanto sobre a vontade de Deus para a criação” (GONZÁLEZ, 2015, p. 8, 15). Neste trabalho, portanto, o termo “doutrina” será usado como sendo mais do que a opinião de uma pessoa e mais do que o processo de ensino ou comunicação de tal opinião. Neste estudo, uma doutrina será o

ensino oficial de uma denominação — em específico, a Igreja Adventista do Sétimo Dia — que lhe fornece forma, propósito e identidade.

De acordo com Justo GONZÁLEZ (2015, p. 10), entre as doutrinas hoje aceitas por todo o cristianismo, pouquíssimas foram declaradas como tais através das declarações oficiais dos séculos IV e V, "quando vários concílios da Igreja analisaram questões intensamente debatidas, e suas decisões se tornaram doutrinas"; a maior parte delas teria atingido tal *status* mediante um longo processo "no qual a Igreja em geral reconheceu essas doutrinas como uma consequência necessária do evangelho". Esse foi, portanto, um processo dinâmico, muitas vezes fruto de um importante debate teológico.

Vale ressaltar que, às vezes, esse debate se iniciava não a partir de um desafio interno, mas devido à desafios externos. Nos séculos XIX e XX, a teoria da evolução das espécies de Charles Darwin, gerou debates acerca da doutrina da criação que antes não eram necessários. Por sua vez, o impacto da industrialização na natureza, levou os cristãos do século XXI a discutirem seu papel em relação à ecologia (GONZÁLEZ, 2015, p. 19).

Entretanto, o processo de debate teológico mais comum é quando um teólogo propõe uma maneira de compreender determinado aspecto da fé cristã e outros teólogos debatem afirmando ou negando que tal modo reflita a ortodoxia da igreja. Tal procedimento entrou em desuso na condição pós-moderna, pois, "em nosso tempo, o princípio de 'viver e deixar viver, pensar e deixar pensar' possui tamanha popularidade que, às vezes, tememos que qualquer afirmação de uma doutrina seja a violação do direito de todos às próprias opiniões" (GONZÁLEZ, 2015, p. 11-13).

Segundo Franklin FERREIRA (2015, p. 13), o edifício doutrinário do cristianismo é formado por três andares: (1) as doutrinas cristãs consensuais, presentes no credo dos apóstolos; (2) as doutrinas evangélicas, redescobertas na reforma protestante; e, (3) as doutrinas distintivas, das várias denominações protestantes. Neste capítulo, conforme adiantamos, após uma breve introdução acerca das raízes judaicas das principais doutrinas cristãs, percorreremos esses três andares doutrinários.

1.1.1 Raízes judaicas na construção da identidade doutrinária do cristianismo

O cristianismo se expandiu para além do território judeu, mas seus primeiros convertidos ainda eram os judeus ou aqueles que os judeus chamavam de "tementes a

Deus" — isto é, gentios que acreditavam no Deus de Israel, viviam de acordo com os preceitos morais da Torá e frequentavam a sinagoga. Quando os primeiros cristãos se dirigiam a seus irmãos judeus valendo-se das palavras dos profetas do Antigo Testamento, eles assim procediam porque se entendiam herdeiros da tradição veterotestamentária (SKARSAUNE, 2004, p. 169-170). E, segundo Oskar SKARSAUNE (2004, p. 270), "é sob essa luz que devemos ler o discurso de Estevão". Assim, os cristãos reivindicavam para si a Bíblia Hebraica e acusavam a tradição judaica de interpretar mal as Escrituras, pois as profecias da Bíblia Hebraica apontavam para Jesus.

Isto porque, sendo judeus, os primeiros cristãos não se achavam pioneiros de uma nova religião, mas entendiam que as boas-novas para os gentios eram um convite para que estes se tornassem herdeiros de Abraão por meio da fé (GONZÁLEZ, 2015, p. 27-29). Ao adotarem a Bíblia Hebraica e ao se declararem pela fé filhos de Abraão, os cristãos também aceitaram a antiga fé de Israel. A adoção dessa fé que precisou se contrapor à cosmovisão greco-romana, incluía, entre outras, as seguintes doutrinas.

1.1.1.1 Doutrina de Deus

O povo de Israel tinha apenas um credo, resumido em duas palavras, *Shemá Yisrael*: "*Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor*" (Deuteronômio 6:4). Essa confissão de fé fazia uma distinção radical entre Israel e todos os povos ao seu redor (FERREIRA, 2015, p. 43). Os primeiros cristãos não se preocuparam com o desenvolvimento da doutrina de Deus; pois, sendo judeus, simplesmente mantiveram o princípio básico da fé de Israel: há um só Deus. Portanto, o monoteísmo sempre foi uma doutrina fundamental do cristianismo. Na concepção judaico-cristã, Deus deve existir em Si e por Si mesmo, não sendo derivado nem dependente de nenhum outro ser (eternidade). Deus é sempre o mesmo, não podendo haver nenhuma mudança ou sombra de mudança nEle (imutabilidade). Nada existe ou acontece sem o Seu conhecimento (onisciência) e nada pode limitar o Seu poder (onipotência) (GONZÁLEZ, 2015, p. 87-93). Além disso, Deus não chefiava, nem pertencia a nenhum panteão e, ao contrário dos deuses homéricos, Ele não incorporava nenhuma fraqueza ou defeito humano (FOHRER, 2006, p. 97-98).

1.1.1.2 Doutrina da Criação

Bereshit (“no princípio”), a primeira palavra da Bíblia Hebraica, anunciava ao povo de Israel que o Universo teve uma origem no tempo, que não era eterno. Diferente da crença dos mitos de origem dos povos vizinhos. Para os israelitas, a criação do mundo era a essência da Bíblia Hebraica. Na compreensão israelita, tudo o que foi criado durante os seis dias foi construído por *Yahweh* em seu estado maduro e ótima perfeição. A primeira galinha não foi criada como um ovo, mas como uma ave. Sendo que Deus criou tudo *ex nihilo* (“a partir do nada”), seria para ele a mesma coisa criá-los como recém-nascidos ou num estágio de pleno desenvolvimento (BITTON, 2013, p. 19-57). No pensamento judaico, Deus não interrompeu a Criação porque estava esgotado e precisava descansar no sétimo dia, como seria o caso de um “criador mitológico”. Também não interrompeu o processo de Criação porque nada havia mais a criar. Ele poderia ter criado mais animais, mais vegetais, mais átomos ou leis físicas alternativas. Porém, por um ato de absoluta escolha, *Yahweh* deu por finalizada a obra da Criação. “Sendo o *Shabat* a culminação da criação, em vez de uma pausa utilitária, ele se torna o principal dia da semana” (BITTON, 2017, p. 85-87).

1.1.1.3 Doutrina do ser humano

Quando os cristãos entraram no mundo greco-romano eles já tinham, através da herança judaica, definido como era a composição do ser humano. Quando se referiam a “corpo, alma e espírito [ou mente]”, o que queriam dizer com “alma” era simplesmente o poder que dá vida a um corpo. E, por “mente” ou “espírito”, queriam se referir ao centro da consciência que distingue os seres humanos dos outros animais. O cristianismo primitivo rejeitava a imortalidade da alma, para eles o ser humano era o resultado da ação criadora de Deus e, portanto, não era imortal por natureza, embora Deus pudesse torná-lo imortal. Em contrapartida, na mentalidade grega a alma seria imortal e o corpo seria uma prisão (ou sepulcro) à qual a alma está provisoriamente sujeita (GONZÁLEZ, 2015, p. 109-113). *Yahweh*, porém, não criou o corpo e lhe acrescentou uma “alma”; antes, o homem era compreendido com um todo vivo, não como uma dicotomia ou tricotomia. Este homem que era “pó”, deveria retornar ao “pó”. Assim, a tradição judaica e cristã primitiva expressavam a transitoriedade e mortalidade do homem (FOHRER, 2006, p. 278).

1.1.1.4 Doutrina de Jesus Cristo

A profecia escatológica israelita teorizava um messias que reinaria como rei, estabelecendo o reino de Deus. Essas profecias messiânicas incluíam, entre outras, as passagens que falavam de um "menino" rebento do "tronco de Jessé" da linhagem de Belém, que se assentaria no trono de Davi. Essa esperança messiânica com caráter político floresceu nos anos iniciais do período pós-exílico (FOHRER, 2006, p. 450-457). Parte fundamental da mensagem cristã era que Jesus era o Messias prometido à Israel. Em grego, a palavra "Messias" ou "unigido" é *Christos*, assim, tornou-se comum a referência ao seu salvador como "Jesus Cristo" (GONZÁLEZ, 2015, p. 130-131). Os cristãos primitivos adoravam a Cristo mesmo sendo absolutamente monoteístas. Mesmo sendo composta de judeus, a igreja primitiva adorava a Jesus precisamente porque cria que Ele era o único Deus de Israel (KRUGER, 2021, p. 14). Buscando mostrar a identidade e superioridade do cristianismo e, para confirmar a veracidade do messias, Cristo é apresentado como superior aos anjos, ao sumo sacerdote, a Moisés, a Abraão e a Melquisedeque; seu sacrifício é superior aos sacrifícios rituais; e, seu sangue, ao sangue de Abel (FLUSSER, 2001, p. 40-41).

1.1.1.5 Doutrina da Salvação

Nas profecias do Antigo Testamento a salvação é trazida pelo Messias e deveria ser pregada primeiramente a Israel. A glória disso seria tão grande que os gentios se sentiriam atraídos por ela, sendo exortados a se aproximar de Israel e partilhar de sua salvação. Por sua vez, a missão cristã tem como alvo principal os membros judeus e os visitantes gentios procedentes das sinagogas da Diáspora. A expansão do cristianismo levou a mensagem do evangelho para além do círculo monoteísta judaico e gentílico do território desbravado pela sinagoga. A mensagem agora seria levada também aos pagãos (SKARSAUNE, 2004, p. 163-165, 229-230). Para os judeus e para os cristãos, a salvação significava restauração ao estado original que havia sido corrompido e escravizado pelo pecado (GONZÁLEZ, 2015, p. 200-201).

1.1.2 O credo dos Apóstolos

O *Credo dos Apóstolos*, tem esse nome não por ter sido escrito pelos apóstolos, mas porque conteria a doutrina apostólica, "baseada no Antigo e Novo Testamentos" (FERREIRA, 2015, p. 26), e sua história estaria ligada ao nascimento da igreja cristã (BROMILEY, 2009, p. 365-367; DENZINGER, 2007, p. 19-28). Porém, seu texto remonta ao século VIII na Gália, mencionado num sermão de Cesário de Arles e, aparece no século X, no ritual batismal romano. Segundo FERREIRA (2015, p. 26-27), "esta repetição de uma fórmula tripartida trinitária, referindo-se a cada pessoa divina, funcionou como um resumo daquilo que era e ainda é essencial à fé cristã". O *Credo dos Apóstolos* trata a respeito do "cristianismo básico" (STOTT, 2007) ou "cristianismo puro e simples" (LEWIS, 2005), que são "aquelas doutrinas absolutamente centrais e essenciais para a fé cristã" (FERREIRA, 2015, p. 14).

1.1.2.1 Deus Pai: criador

"*Creio em Deus, o Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra. ...*"

Quando os cristãos confessam que Deus é todo-poderoso, estão confessando que Ele sustenta e mantém tudo por seu poder e nada é impossível para Ele, inclusive criar todas as coisas sem nenhuma matéria preexistente. O livro de Gênesis e vários dos Salmos no Antigo Testamento ensinam que Deus simplesmente deu uma ordem e tudo veio à existência (FERREIRA, 2015, p. 107-110). Somente Deus que não é limitado pelo tempo, pelo espaço e pela matéria, poderia ter criado o tempo, o espaço e a matéria. Portanto, tudo foi criado por Ele; não apenas o mundo visível, mas também o mundo invisível são obras de Suas mãos (PANNENBERG, 2000, p. 30-31).

1.1.2.2 Deus Filho: redentor

"*... E em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor, que foi concebido pelo poder do Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia; subiu aos céus; está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos...*"

Para os cristãos, afirmar que Jesus é o “Filho de Deus” equivale a dizer que Jesus, sendo Deus, se fez homem e habitou entre nós (McGRATH, 2013, p. 50); e afirmar que Ele é Senhor, equivale a dizer que a vida do crente Lhe pertence. O nascimento virginal sugere que a salvação ocorre sem participação humana e que Jesus veio sem pecado, como Adão que foi criado também sem pecado. Para os cristãos, a crucificação produz salvação e a ressurreição ratifica que o sacrifício de Cristo foi aceito pelo Pai (FERREIRA, 2015, p. 148, 154, 179-180). Segundo PANNENBERG (2009, p. 484-510), não há como entender o ímpeto missiológico do cristianismo, se Cristo “ao terceiro dia, não tivesse [...] ressuscitado dentre os mortos”. O credo, ainda lembra, que “tudo o que fazemos tem significado, uma vez que haverá julgamento” (FERREIRA, 2015, p. 197).

1.1.2.3 Deus Espírito Santo: mantenedor

“... *Creio no Espírito Santo, a santa Igreja católica, a comunhão dos santos, a remissão dos pecados, a ressurreição da carne, a vida eterna*”.

O terceiro artigo confirma que o Espírito Santo é uma das pessoas da Trindade e que ele instituiu a igreja, perdoa o pecador, ressuscita e conduz os justos à vida eterna. A igreja só é igreja devido à obra do Espírito Santo. O credo não elabora as relações entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, essa ênfase é encontrada no credo de Niceia-Constantinopla, na declaração de fé de Calcedônia e no credo de Atanásio. Mas, no credo dos apóstolos, percebemos que o Pai, o Filho e o Espírito “compartilham a mesma glória, o mesmo poder, são dignos do mesmo louvor e da mesma honra, e fazem as obras que somente Deus pode fazer” (FERREIRA, 2015, p. 210-219).

1.1.3 Reforma Protestante

Na perspectiva de Karl BARTH (2006, p. 168-175), os reformadores buscaram reexpressar “certas verdades cristãs caídas no esquecimento ou em semiesquecimento na igreja, vindo assim a restaurar a igreja”; portanto, não se enxergavam como uma nova religião, mas estavam “comprometidos com um programa de reforma teológica e educacional da igreja e da sociedade” (FERREIRA, 2017, p. 28). Assim, a reforma do século XVI, foi principalmente um ataque contra a “doutrina” corrompida e não apenas a “vida”

corrompida atacada por reformadores anteriores (WATSON, 2005, p. 25-32). Como expressou Martinho Lutero: “Não estou preocupado com a vida, mas com as doutrinas. A vida má não causa grande dano a não ser a si mesma, mas o ensinamento errado é o maior mal neste mundo, porque leva multidões de almas ao inferno” (*apud* WATSON, 2005, p. 27).

As principais doutrinas enfatizadas pelos reformadores são as “cinco *solas*”: *sola Scriptura* (somente a Escritura), *sola gratia* (somente a graça), *sola fide* (somente a fé), *Christus solus* (somente Cristo) e *soli Deo gloria* (somente a glória de Deus). As cinco *solas* apareceram nos vários escritos dos reformadores, mas não chegaram a ser colocadas todas juntas. Somente na segunda metade do século XX é que as “grandes palavras de ordem” da reforma são listadas juntas (FERREIRA, 2017, p. 32).

1.1.3.1 *Sola Scriptura*

Uma das principais ênfases da reforma era a centralidade da Escritura e o testemunho que a Escritura fornecia de si mesma através dos relatos dos autores bíblicos sobre o que Deus estava fazendo por meio deles (FERREIRA, 2017, p. 48). Para João CALVINO (2009, p. 263), os cristãos deviam “à Escritura a mesma reverência devida a Deus, já que ela tem nEle sua única fonte, e não existe nenhuma origem humana misturada nela”. Calvino acreditava que a Escritura, “sendo a única e infalível regra de fé e prática, deveria servir de autoridade inquestionável para julgar as doutrinas e as práticas cristãs” (*apud* MANETSCH, 2011, p. 199). Desta forma, a Escritura deveria ser interpretada pela Escritura e não pela tradição ou pelos ensinamentos dos pais da igreja, pois eles mesmos apontavam a Escritura como fonte primária (WATSON, 2005, p. 244).

1.1.3.2 *Sola gratia*

Os reformadores afirmavam que após a queda a vontade do ser humano se tornou escrava do pecado, isso quer dizer que “o espírito do homem está de tal forma alienado da justiça de Deus que nada concebe, ambiciona e empreende que não seja mau, perverso, iníquo e impuro” (CALVINO, 2008, p. 45-46). Diante dessa situação, os reformadores encontraram a justificação pela graça recebida pela fé somente, esse era “o artigo pelo qual a igreja se mantém de pé ou cai”. O conceito central da reforma, portanto, é que a base da

justificação e o fundamento para o ser humando ser declarado justo é a justiça perfeita de Cristo, que é oferecida pela graça mediante a fé (FERREIRA, 2017, p. 112-123); assim, "somente nEle somos tidos por justos, visto que a obediência de Cristo nos é creditada como se fosse nossa" (CALVINO, 2006, 221-222).

1.1.3.3 *Sola fide*

Os reformadores enfatizavam que a fé era o único meio pelo qual a justiça de Deus era concedida ao pecador. De acordo com Martinho LUTERO (1987, p. 242), pela fé "a justiça de Cristo se torna nossa justiça e, com ela, é nosso tudo que é de Cristo". Jakob Heerbrand explica que a fé é somente "a mão que recebe o benefício oferecido e presenteado por Cristo, portanto o instrumento que recebe e se apega ao benefício oferecido no evangelho" (*apud* PIPER, 2006, p. 95). Conforme Karl BARTH (2012, p. 65), "a fé é a *conditio sine qua non* ['condição indispensável'], mas não é (como poderia chegar a sê-lo?) o objeto nem, portanto, o tema da ciência teológica"; pois, conforme João CALVINO (2006, p. 22), "a fé, em si mesma, não faz por merecer a salvação. A fé não cria; apenas recebe".

1.1.3.4 *Solus Christus*

Martinho Lutero acreditava que o ser humano busca chegar a Deus construindo três tipos diferentes de escadas: (1) a filosofia, estabelecendo um critério filosófico para conhecer a Deus; (2) as boas obras, crendo que o serviço sacrificial poderia alcançar o favor de Deus; e, (3) o misticismo, onde Deus viria a Seu povo por meio de revelações dramáticas (visões, milagres e curas). Na visão do reformador, por causa do pecado, a comunhão direta com Deus tornou-se impossível e as tentativas de chegar a Ele por misticismo, legalismo e especulação filosófica fracassaram. Cristo era a resposta, pois aquele que crê em Jesus é declarado justo, não por seus méritos ou boas obras, mas por causa da justiça e da obediência perfeita de Cristo. A cruz era a evidência de que Deus fez tudo o que era necessário para reaproximar o homem dEle (FERREIRA, 2017, p. 88-102).

1.1.3.5 *Soli Deo gloria*

João Calvino, “um defensor inflexível da Trindade”, deu bastante atenção à doutrina a respeito da glória ao Deus trino, entendo-a como “o principal artigo de nossa fé” (SCHWARZ, 1962, p. 888). Para CALVINO (2008, p. 64), a Escritura nos mostra “Deus, o Pai, seu Filho e seu Espírito, de tal forma que nossa inteligência não pode conceber o Pai sem compreender ao mesmo [tempo] o Filho, no qual brilha sua imagem viva, e o Espírito, em quem aparece o poder e a virtude do Pai”; para ele, compreender “a Trindade era crucial porque era um testemunho da divindade de Jesus Cristo e, assim, da certeza da salvação realizada por ele” (GEORGE, 1994, p. 200), “pois somente alguém que é verdadeiramente Deus pode redimir os que estavam totalmente perdidos” (CALVINO, 2006, p. 134-136).

1.2 ANTECEDENTES À CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

Os adventistas do sétimo dia sustentam que suas raízes históricas remontam a John Wesley, aos reavivamentos do século XVIII, aos reformadores protestantes e à grupos dissidentes, como os lolardos e os valdenses. Na visão adventista, retrocederia ainda à igreja celta da Irlanda e da Escócia, à igreja cristã primitiva dos três primeiros séculos depois de Cristo, e, por fim, até Cristo e os apóstolos. Porém, sua história começa a partir do grande despertamento adventista milerita que ocorreu nas décadas de 1830 e 1840 (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 13).

No final do século XVIII e início do século XIX ocorreram mudanças radicais na civilização ocidental, muitos valores sociais e instituições foram reexaminados. A Revolução Americana (1776-1783) e a Revolução Francesa (1789-1799) “foram o clímax do intensificante espírito democrático da época” (TIMM, 2018b, p. 29), provocando impacto significativo na vida religiosa e desintegrando a tradição calvinista que afirmava ser a salvação fruto da predestinação (BUTLER, 1987, p. 100), colocando as denominações em um “ambiente de livre competição” (NIEBUHR, 1987, p. 203). Abrindo, assim, espaço para novas religiões (TIMM, 2018b, p. 29-30), inclusive aquelas que rejeitavam as doutrinas das igrejas institucionalizadas e proclamavam um retorno ao cristianismo primitivo (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 14).

Após a independência, a América vivia o segundo grande reavivamento (1790-1830) e vários líderes religiosos enxergaram que as recentes conquistas tecnológicas e políticas começavam a "prover o aparato para a criação do céu na Terra, com os Estados Unidos liderando o caminho" (KNIGHT, 2010a, p. 16). Esse otimismo messiânico se misturava com a ideia de que a América lideraria o mundo durante o milênio que ocorreria antes do retorno de Cristo (ASHCRAFT, 2011, p. 48).

George R. KNIGHT (2005, p. 36) comenta que esse despertar religioso gerou uma onda de reformas "que visavam aperfeiçoar a ordem social e individual para que o milênio pudesse começar". Porém, o impulso social e religioso começou a abrandar por volta da década de 1830 devido aos problemas sociais pós-revolução industrial; assim, perdeu fôlego o otimismo de que a América iria liderar uma nova ordem mundial com mil anos de paz e progresso, cujo clímax seria a volta de Jesus (KNIGHT, 2010a, p. 17).

Segundo LeRoy E. FROOM (1950), neste período surgiu "um reavivamento mundial de interesse nas profecias sobre o tempo do fim. Muitos intérpretes protestantes ficaram convencidos de que Cristo viria em seus dias". O terremoto de Lisboa (1755) e a Revolução Francesa (1789), dirigiram os olhos para o "fim dos tempos". Esse retorno às profecias resgatou a crença de que Jesus voltaria antes do milênio (SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p. 23-29). Um dos protagonistas dessa ênfase pré-milenianista foi o ministro escocês Edward Irving, que traduziu *The coming of the Messiah in glory and majesty*, do jesuíta chileno Manual de Lacunza (ICE, 1996, p. 36). Esse fervor escatológico se espalhou por vários países da Europa até atingir a América, seu palco principal (DAMSTEEGT, 1977, p. 13).

O despertamento europeu não teve a unidade do americano e não chegou a uma data específica; mas envolveu, por volta de 1844, um grande número de ministros religiosos, incluindo 700 sacerdotes anglicanos (FROOM, 1950, p. 705-706). Foi nesta época de perda de otimismo e aumento de fervor religioso, que a voz do fazendeiro batista William Miller se ergueu defendendo a volta de Jesus antes do milênio (NOVAES, 2016, p. 73), e por isso o movimento do advento no Nordeste dos Estados Unidos é geralmente conhecido como milerismo (NICHOL, 1945, p. 9).

William Miller não era contra as reformas que visavam aperfeiçoar a sociedade. Em vez disso, ele acreditava em uma solução definitiva: "A segunda vinda seria a reforma de todas as reformas". Essa era a maior de todas as causas (KNIGHT, 2015, p. 108). Essa compreensão trouxe pelo menos dois efeitos: (1) a solução adventista era apreciada por

aqueles que estavam desiludidos com as iniciativas humanas; e, (2) ela causou um confronto entre as igrejas otimistas e os adventistas pessimistas (KNIGHT, 2015, p. 20).

Sob o pressuposto reformista de que a "Escritura deve ser sua própria intérprete" (MILLER, 1840, p. 25), no outono de 1816 Miller iniciou um estudo sistemático da Bíblia. Suas "regras de interpretação" (MILLER, 1833, p. 3-6) seguiam a tradicional hermenêutica protestante (NEUFELD, 1974, p. 124), comparando texto com texto, deixando que cada palavra ou frase tenha seu próprio significado, utilizando paralelismo profético, tipologia e interpretação de figuras simbólicas (KNIGHT, 2005, p. 61). Essas regras se dividiam em duas seções: (1) as cinco primeiras tratavam dos princípios gerais de interpretação da Bíblia; e, (2) as nove últimas especificamente da interpretação dos escritos proféticos da Bíblia (KNIGHT, 2005, p. 40). A metodologia exegética de Miller influenciou a construção da identidade profética do adventismo.

Ao comparar a "Escritura com a História", William Miller buscava descobrir o cumprimento histórico mais provável das profecias bíblicas. Sua tentativa de compreender os períodos proféticos dos 2.300 dias (Daniel 8:14), 1.260 dias (Apocalipse 11:3 e 12:6), 1.290 dias e 1.335 dias (Daniel 12:11, 12), levaram-no à conclusão de que Cristo viria "por volta de 1843 d.C." (MILLER, 1845, p. 6, 11). Essa ênfase no retorno físico, visível, iminente e pré-milenar de Cristo contrariava as reformas otimistas pós-milenaritas da época (HATCH, 1974, p. 407-430). Após concluir que os 2.300 dias de Daniel 8:14 ("*Até duas mil e trezentas tardes e manhãs, e o santuário será purificado*") terminariam "por volta do ano de 1843", Miller compreendeu que três símbolos precisavam ser decifrados (KNIGHT, 2005, p. 44).

Primeiro, a identidade do santuário. Miller argumentou que a palavra santuário estava relacionada na Bíblia a sete diferentes entidades: 1) Jesus Cristo; 2) o Céu; 3) Judá; 4) o templo de Jerusalém; 5) o Santíssimo; 6) a Terra; e, 7) a igreja. Para MILLER (1842, p. 3-8), as cinco primeiras não poderiam "ser purificadas", desta forma, restavam apenas duas entidades que "podem, ou mesmo requererão purificação": a terra e a igreja. Essa dupla interpretação de Miller sobre a identidade do santuário tornou-se "a visão predominante entre os mileritas" (DAMSTEEGT, 1977, p. 34).

Segundo, como o santuário seria purificado. Para Miller, a igreja seria purificada "de toda impureza e apresentada sem mácula ou ruga" (TIMM, 2018b, p. 49-50) quando Cristo viesse a segunda vez (MILLER, 1842, p. 13-14). Em relação à Terra, ela deveria ser purificada pelo fogo na segunda vinda de Cristo, e "tão acentuada tornou-se a sua ênfase sobre essa

segunda aplicação que muitos escritores, posteriormente, ao referirem-se à compreensão de Miller sobre o santuário, mencionavam apenas sua aplicação do símbolo à Terra" (HADDOCK, 1970, p. 84).

Terceiro, a época em que o santuário seria purificado. Para Miller, os 2.300 dias de Daniel 8:14 eram simbólicos e deviam ser entendidos como 2.300 anos literais (MILLER, 1833, p. 5); pois, MILLER (1845, p. 11, 34), alegava que considerar "cada dia como um ano" estava em harmonia com "os principais comentaristas protestantes". Ele afirmava ter se "baseado na cronologia recebida" dos "melhores cronologistas [...] e historiadores" que conseguiu consultar, chegando à conclusão que os 2.300 dias iniciaram em 457 a.C. e finalizariam por volta de 1843 d.C. (MILLER, 1833, p. 49).

Os mileritas não enfrentaram tantas tensões sobre o início dos 2.300 anos, como a respeito do final desse período. Embora o ano 457 a.C. continuasse sendo normalmente aceito, a expressão "por volta de 1843 d.C." começou a ser substituída por cálculos mais específicos. No início, Miller havia usado expressões como "por volta de 1843 d.C.", "em 1843 ou antes" e mesmo "1843, ou 1847 no máximo", para o fim dos 2.300 anos. Mas, no final de 1842, ele foi advertido por seus amigos a ser mais preciso sobre o fim desse período profético (TIMM, 2018b, p. 46). Assim, no início de 1843, Miller apresentou um artigo no qual afirmava que Cristo voltaria "em alguma data entre 21 de março de 1843 e 21 de março de 1844"; porém, Ele não voltou (MILLER, 1843a, 147).

Na primavera de 1844, Samuel S. Snow afirmou que havia suficiente base bíblica para sustentar que os 2.300 anos findariam "no décimo dia do sétimo mês" do ano religioso judaico. Isso estabelecia o fim dos 2.300 anos, conforme o calendário caraíta, no dia 22 de outubro de 1844 (TIMM, 2018b, p. 47). O próprio Miller já havia sugerido essa hipótese, quando disse que como o sacerdote fazia no dia da expiação, "assim, fará nosso grande Sumo Sacerdote [...] isso ocorria no décimo dia do sétimo mês" (MILLER, 1843b, p. 85).

A convicção de que Cristo voltaria em breve, baseada no estudo das profecias de Daniel e Apocalipse, impulsionou a responsabilidade pessoal de advertir o mundo do juízo iminente. Eles acreditavam que tinham uma mensagem profética que todos precisavam ouvir. Segundo George R. KNIGHT (2015, p. 23), assim como as igrejas pós-milenaristas foram "impulsionadas para as reformas sociais pela crença de que precisavam fazer sua parte para inaugurar o reino milenial", os mileritas foram estimulados a uma "pregação frenética" por suas convicções acerca do iminente segundo advento de Cristo.

Após 22 de outubro, quando suas pretensões não foram confirmadas, o milerismo mudou sua ênfase, “do evangelismo à simples manutenção do movimento” (KNIGHT, 2015, p. 204). O preconceito que surgiu contra o movimento representou uma barreira na comunicação com o povo. Era inútil pregar sem uma apresentação sobre a causa do não-cumprimento profético. Os próprios mileritas desorientados necessitavam ser instruídos (LOUGHBOROUGH, 2014, p. 168). Assim, o milerismo no período pós-outubro de 1844 estava em crise, e os meses e anos posteriores encontraram os adventistas em “busca de identidade” (KNIGHT, 2005, p. 54).

Além do grande impacto do milerismo na construção da identidade adventista, na opinião de George R. KNIGHT (2005, p. 29-37), podemos destacar pelo menos outros seis conceitos que exerceram forte influência nesse processo de construção de identidade.

1) Anabatismo: a crença adventista na salvação pela graça mediante a fé advém dos principais reformadores, mas sua orientação teológica está mais ligada aos anabatistas, a “ala radical” da reforma protestante. Enquanto os reformadores conservaram o batismo infantil e o patrocínio estatal da igreja, os anabatistas defendiam o batismo precedido pela fé e a separação entre Igreja e Estado. E, embora os reformadores tenham defendido o princípio da *Sola Scriptura*, os anabatistas acreditavam que eles não eram coerentes com essa crença; por isso, buscavam um retorno completo aos ensinos bíblicos.

2) Restauracionismo: os restauracionistas acreditavam que a igreja do Novo Testamento deveria servir de modelo para o povo de Deus em todas as épocas. A reforma protestante teria dado início a essa recuperação; mas, ela não deveria ser encerrada até que todas as verdades fossem restauradas. Eles almejavam completar a reforma inacabada. Um ramo restauracionista de importância para os adventistas foi a Conexão Cristã; pois, dois dos três fundadores do adventismo, James White e Joseph Bates eram membros da Conexão Cristã.

3) Metodismo: a terceira fundadora do adventismo, Ellen Gould Harmon (posteriormente White), cresceu na Igreja Metodista Episcopal. Sua ênfase no livre-arbítrio (oposta à predestinação do legado puritano) parecia alinhar-se com a experiência de um mundo em que as escolhas pessoais faziam diferença. As raízes wesleyanas retomavam o ponto de vista paulino, alinhado à perspectiva adventista, de uma união entre a justificação e a santificação na vida cristã (KNIGHT, 2005, p. 183).

4) Deísmo: produto do iluminismo, o deísmo exaltava a razão humana, rejeitava

eventos sobrenaturais e criticava o *establishment* religioso com postura antidogmática e antiinstitucional (ROWE, 2008, p. 39 e 40). William Miller foi deísta, por isso, Denis FORTIN (2013, p. 256 e 257) considera que os aspectos ligados à lógica, à razão e ao ceticismo, permaneceram com Miller e foram herdados pelo adventismo. De fato, o adventismo assimilou o método evangelístico de Miller que "atingia mais o cérebro dos ouvintes do que o coração, ou seja, mais a razão do que as emoções" (KNIGHT, 2005, p. 33).

5) Puritanismo: essa concepção desempenhou papel importante na formação do mundo conceitual dos norte-americanos do século XIX. Os puritanos enfatizavam a autoridade da Bíblia, a perpetuidade da lei e destacavam a importância da observância do sábado. Na verdade, era o primeiro dia da semana, chamado por eles de "Dia do Senhor" e designado como *shabbat*; portanto, era guardado não no *saturday* (sábado semanal), mas no *sunday* (domingo). No puritanismo norte-americano, o *shabbat* não era apenas um dia de adoração, mas implicava fidelidade a Deus e a um estilo de vida; e, a observância do sábado era um "sinal permanente" de fidelidade (SOLBERG, 2014, p. 37, 282-297).

6) Jacksonianismo: de acordo com essa mentalidade, uma pessoa não precisava ser especialista para concorrer a um posto público, praticar medicina ou fazer teologia. Todos poderiam exercer os dons dados por Deus para alcançarem o que quisessem. Por isso, Miller afirmou que, mesmo sem ferramentas como o hebraico ou o grego, "as pessoas poderiam chegar à verdade por meio do estudo individual da Bíblia, em oração" (*apud* KNIGHT, 2015, p. 35). Apoiando-se no ideal do *self-made man*, a mensagem milerita provia um instrumental para que a teologia, que antes era prerrogativa dos eruditos, agora abrisse "a possibilidade de leigos tomarem a iniciativa na procura de conhecimento bíblico e na proclamação das verdades então descobertas" (FORTIN, 2013, p. 258).

O milerismo era um movimento de uma só doutrina: o segundo advento iminente, físico, visível e pré-milenar. Esse ensinamento trouxe identidade e, ao mesmo tempo, consenso de que as diferenças doutrinárias eram secundárias; afinal, Cristo em breve retornaria e acabariam todas as disputas doutrinárias. Porém, após 1844, havia grande variedade de ênfases doutrinárias entre aqueles que mantiveram a confiança no advento. Alguns continuaram marcando datas, apesar de Miller ter desencorajado tal procedimento, outros se voltaram para novos e singulares ensinos, e outros se voltaram à Bíblia novamente; assim, "para dizer o mínimo, o adventismo estava se tornando uma selva doutrinária no verão de 1845" (KNIGHT, 2015, p. 215-216).

1.3 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PROFÉTICA DO ADVENTISMO DO SÉTIMO DIA

Até 22 de outubro de 1844, o movimento milerita sabia exatamente para onde estava indo e como alcançar seus objetivos; após essa data, os adventistas mileritas não tinham mais essas convicções, eles perderam sua identidade. Adquirir uma nova identidade era uma tarefa que eles nunca pensaram assumir e, para isso, não estavam preparados (KNIGHT, 2015, p. 229). Portanto, a tarefa teológica dos adventistas nas décadas seguintes foi assimilar, expandir e expor a interpretação das profecias apocalípticas e a sistematização das doutrinas centrais que dariam à jovem igreja sua identidade (KNIGHT, 2005, p. 89).

Os primeiros adventistas seguiam a linha de interpretação profética historicista, que entende que cada profecia apocalíptica da Bíblia tem um cumprimento histórico especifico entre o tempo em que foi dada a profecia e o estabelecimento do reino de Deus. Os periodos proféticos são interpretados com base no princípio dia-ano e todo o corpo de profecias apocalípticas é visto como formando um sistema sincronizado coerente que atinge seu clímax no segundo advento de Cristo (RAMOS, 2012). Ao seguirem essa escola de interpretação profética, LeRoy E. FROOM (1954) afirma que os pioneiros do adventismo estavam alinhados à herança profética de William Miller, às tradições hermenêuticas do protestantismo e à reforma protestante do século XIX.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia acredita ser um movimento profético que Deus trouxe à existência para pregar o "*evangelho eterno [...] a cada nação, e tribo, e língua, e povo*", advertindo o mundo a temer a Deus e dar-Lhe glória no contexto do juízo final (Apocalipse 14:6-7), essa vocação escatológica está integrada à identidade e missão do adventismo (NOVAES, 2016, p. 84). Conforme KNIGHT (2010a, p. 26), "a visão apocalíptica é a razão de existência do adventismo". Evidência dessa autocompreensão profética é fornecida por TIMM (2018a, p. 11), que afirma que a natureza profética do adventismo é encontrada em "(1) ter surgido em um tempo profético, (2) ser assistida pela manifestação moderna do dom de profecia; e, (3) portar uma mensagem profética especial de abrangência mundial". A presente seção tem por objetivo estudar esta autocompreesão profética, que chamaremos de identidade profética da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

1.3.1 Tempo profético (Daniel 8:14): 22 de Outubro de 1844

O primeiro aspecto da identidade profética Adventista está relacionado ao começo do "tempo do fim" escatológico. William H. SHEA (1999, p. 12-13) identifica a seguinte sequência profética como evidência do tempo profético: (1) o grande terremoto de Lisboa, em 1755; (2) o dia escuro no Nordeste dos Estados Unidos, em 1780; (3) o aprisionamento do papa Pio VI, em 1798; (4) a queda das estrelas no Nordeste dos Estados Unidos, em 1833; e, (5) o início do juízo investigativo pré advento, em 1844.

O terremoto de Lisboa, em 1º de novembro de 1755, foi de duração (7 a 10 minutos), magnitude (9 na escala Richter) e intensidade excepcional, desencadeando tsunamis com força tal que ao atingir a foz do rio Tejo rochas de até 25 toneladas foram jogadas a 30 metros de distância. Os incêndios devastaram a cidade durante mais de uma semana após o abalo e causaram dez vezes mais perdas do que o próprio terremoto (PAICE, 2010). A quantidade de mortos nas casas e ruas foi muito menor do que as mortes por soterramento nas ruínas de todas as igrejas da cidade, que estavam lotadas de fiéis. "Terremotos já tinham ocorrido antes, e cidades inteiras haviam sido destruídas por eles, mas nenhuma teve repercussão comparável ao da tragédia de Lisboa" (BOXER, 1956, p. 5); por isso, o terremoto de Lisboa é considerado "um ponto de inflexão na história humana" (ALARCIA, 2005, p. 52) e o "portal de entrada da história do mundo no tempo do fim" (NUNES, 2008, p. 58). João Biddolf escreveu um poema em que interpreta o terremoto como um "prelúdio e prólogo do juízo final" (*apud* SCHWANTES, 1984, p. 194).

Vinte e cinco anos depois, no dia 19 de maio de 1780, ocorreu um fenômeno duplamente surpreendente – o escurecimento do sol e da lua – semelhante ao relatado no sermão de Jesus em Mateus 24. Esse acontecimento foi considerado "único ou quase único em sua espécie pelo misterioso e até agora inexplicado fenômeno que nele se verificou quando uma escuridão cobriu todo o céu e a atmosfera na Nova Inglaterra" (SCHWANTES, 1984, p. 195). As pessoas foram tomadas de pavor e ansiedade, os homens retornaram de suas atividades no campo, as aulas foram suspensas, muitos confessavam os seus pecados temendo o juízo final e imaginando que a consumação dos séculos havia chegado (SCHWANTES, 1984, p. 308-309). À noite, apesar de ser lua cheia, ela "não produziu o mínimo efeito em relação àquelas sombras sepucrais" (TENNEY *apud* WHITE, 1987, p. 308).

Um abalo maior que o terremoto de Lisboa para o Catolicismo, foi causado pela prisão do papa Pio VI por soldados franceses liderados pelo general Louis Berthier, em 15 de fevereiro de 1798. Nessa ocasião, o papa teve a sua insígnia removida e suas vestimentas sacerdotais queimadas. Esse evento na interpretação adventista marcou o fim dos 1.260 anos de supremacia papal (Apocalipse 11:3; 12:6), que representava o poder religioso da ponta pequena (Daniel 7); sendo considerado como o início do tempo do fim, quando o livro de Daniel seria mais intensamente estudado e interpretado (Daniel 12:9) a partir de um grande movimento de interesse nas profecias bíblicas (FROOM, 1948, p. 752-754).

Em 13 de novembro de 1833, a chuva de meteoros leonídeos (devido à sua conexão com a constelação de Leão) causou tumulto e impressionou profundamente a população do Nordeste do Estados Unidos (LEITE; WINTER, 1999, p. 110) devido à sua extensão e surpreendente exibição de estrelas cadentes, “achando-se o firmamento inteiro sobre toda a América do Norte durante horas” (DEVENS *apud* WHITE, 1987, p. 333). A sensação que se tinha era “que todas as estrelas se houvessem reunido em ponto próximo da zênite, e dali fossem simultaneamente arrojadas com velocidade de relâmpago”, para todas as partes do horizontes e “seguiam-se milhares no rastro de milhares, como se houvessem sido criadas para a ocasião” (REED *apud* WHITE, 1987, p. 333), contribuído assim “na formação do cenário religioso, uma vez que coincidiu com a intensificação da atividade religiosa e o surgimento de várias seitas na década de 1830” (LEITE; WINTER, 1999, p. 110).

Em 1818, William Miller adotando a perspectiva historicista e o “princípio dia-ano” para interpretar tempos proféticos, relacionou esses eventos com as profecias de Daniel e Apocalipse; para ele, os 2.300 dias (Daniel 8:14) eram simbólicos e deviam ser compreendidos como 2.300 anos literais (MILLER, 1833, p. 5), começando em 457 a.C. e findando em 1843/1844 (TIMM, 2018a, p. 12). Por sua vez, os adventistas do sétimo dia acreditam que seu movimento é herdeiro do milerismo e foi literalmente suscitado por Deus no fim escatológico dos 2.300 dias (TIMM, 2018b, p. 120). Não se consideram apenas uma denominação a mais, pelo contrário, desde sua origem eles compreendem que seu movimento é um cumprimento profético (KNIGHT, 2000, p. 6). Em sua compreensão a profecia das 2300 tardes e manhãs desempenha um duplo papel de validação.

Primeiro, o início do juízo investigativo no santuário celestial. O período profético dos 2.300 dias se tornaria a pedra angular da interpretação adventista acerca do juízo final. Na compreensão adventista o julgamento pré-advento proveniente do santuário celestial teria

dois aspectos: (1) se centralizaria no povo de Deus sobre a Terra; e, (2) envolveria todo o Universo, à medida que Deus conduziria o grande conflito entre o bem e o mal a uma conclusão bem-sucedida (OLIVEIRA, 2018, p. 362).

De acordo com Marvin MOORE (2019, p. 45-48), quatro ideias-chaves se uniram para formar a doutrina adventista do juízo investigativo: (1) o santuário celestial, associado à ideia de que esse era o santuário que seria purificado ao final das 2.300 tardes e manhãs; (2) o ministério de Cristo no santuário celestial, associado à compreensão de que haviam dois tipos de serviços no santuário do Antigo Testamento e que Cristo passou a exercer esses serviços no santuário celestial; (3) o conceito de apagar pecados, associado ao Dia da Expiação e ao registro dos pecados nos livros celestiais; e, (4) o julgamento, associando o juízo final de Deus com a purificação do santuário celestial.

Segundo, o surgimento do adventismo e a restauração da verdade. A respeito da restauração das verdades bíblicas nos círculos adventistas, Ellen G. WHITE (1987, p. 423) declarou, que o assunto do santuário foi a chave que desvendou o desapontamento de 1844, revelou um conjunto de verdades ligadas de forma harmoniosa e mostrou que a mão de Deus conduziu o grande movimento do advento. Os adventistas possuíam a convicção de que Deus os tinha chamado para restaurarem a verdade perdida através dos séculos e pregarem uma mensagem distinta das outras denominações.

A necessidade de uma correta compreensão das profecias de Daniel e Apocalipse levou os pioneiros do adventismo a estudarem a Bíblia e a compreenderem que Deus estava por meio deles restaurando a verdade que após quase dois mil anos de cristianismo tinha sido “deitada por terra” (Daniel 8:12). O contexto em que surgiu a Igreja Adventista do Sétimo Dia apontaria essa obra de restauração das verdades bíblicas, pois, na época em que o adventismo surgiu, o mundo experimentava um fervor religioso, pois o catolicismo perdia sua força política, novas seitas proliferavam, o espiritismo moderno lançava suas bases e o protestantismo experimentava um reavivamento. Assim, alguns passaram a renunciar dogmas e igrejas institucionalizadas, proclamando um retorno ao cristianismo de orientação bíblica. As crenças e práticas restauradas foram posteriormente defendidas e proclamadas pelos adventistas do sétimo dia (SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p. 13-22).

1.3.2 Ministério Profético (Apocalipse 14:12): Ellen Gould White

O segundo aspecto da identidade profética adventista é o ministério profético de Ellen G. White. Os adventistas do sétimo dia sempre expressaram sua confiança no dom de profecia de Ellen G. White (DEDEREN, 2011, p. 983), não somente em livros e artigos, mas também em suas declarações de crenças (TIMM, 2018a, p. 12). Na compreensão adventista, "há claras e específicas indicações nas Escrituras de que Deus irá manifestar os dons do Espírito, e de modo especial o dom de profecia, entre os que se acharem aguardando a Sua vinda"; por isso, os adventistas creem que a moderna manifestação do dom de profecia seria uma marca identitária da igreja remanescente (LOUGHBOROUGH, 2014, p. 173; WILCOX, 1998, p. 38). Mas, nem sempre foi assim.

O milerismo surgiu em uma época em que alegações de revelações sobrenaturais ocorriam entre os shakers e os mórmons (TIMM, 2018b, p. 113). Procurando evitar qualquer identificação com tais alegações visionárias, os líderes mileritas declararam na conferência de Boston de maio de 1843 que não tinham "qualquer confiança em visões, sonhos ou revelações particulares" (SOUTHARD, 1843, p. 107). De forma semelhante, William MILLER (1844, p. 196) declarou explicitamente que não havia aprovado, nem usado, "sonhos ou visões, exceto aquelas da Palavra de Deus". Após o desapontamento de outubro de 1844, ocorreram inúmeras predições na ala "espiritualizada" dos antigos mileritas. Essas predições causaram muita confusão à Joshua V. Himes, por isso, a conferência de Nova York de maio de 1845 declarou que eles não confiavam "em quaisquer novas mensagens, visões, sonhos, línguas, milagres, dons excepcionais, revelações, impressões, discernimento de espíritos ou ensinos, que não estejam de acordo com a imutável palavra de Deus" (TIMM, 2018b, p. 114).

A despeito disso, os pioneiros do adventismo aceitaram a manifestação desse dom espiritual na vida e ministério de Ellen G. Harmon. O ministério profético de Ellen G. Harmon (posteriormente White) começou ao ela receber revelações de Deus aos 17 anos (TIMM, 2018b, p. 114-115). Ela tinha a saúde debilitada devido um acidente na infância e tinha sido diagnosticada com um certo tipo de tuberculose – "com o pulmão direito deteriorado e o esquerdo doente". Na ocasião em que declarou ter sua primeira visão, Ellen estava hospedada na casa da família Haines, e pela manhã no momento do culto familiar, cinco mulheres estavam reunidas, quando Ellen Harmon estava orando em voz baixa e teria recebido uma visão (LOUGHBOROUGH, 2014, p. 174-175). Cerca de uma semana depois, ela

receberia uma segunda visão em que foi instruída a contar aos outros suas visões. Ellen hesitou devido sua saúde precária, sua juventude, sua timidez natural e a atitude de profunda suspeita quanto às visões, sonhos e revelações particulares (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 62).

A princípio, o adventismo teologizou pouco sobre o dom de Ellen G. White, exceto sua relação com a Bíblia. Para os pioneiros, o dom profético era um sinal com uma função especial e não uma doutrina. Ele era visto como um dos "*sinais que precederíam o grande e terrível dia do Senhor*" (Joel 28-32) e também como uma mão misericordiosa de Deus (TIMM, 2018b, p. 115) "para confortar e fortalecer o 'disperso' e 'desgarrado' povo [de Deus]" (BATES *apud* WHITE, 1847, p. 21). James WHITE (1847, p. 13), depois de observar que a Bíblia era a "única regra de fé e prática", declarou que o fato de a Escritura ser uma revelação perfeita não significava que Deus não pudesse continuar guiando Seu povo "nestes últimos dias por meio de sonhos e visões".

Porém, motivados em defender essa doutrina dos ataques externos (TIMM, 2018b, p. 115), os adventistas sentiram a necessidade de desenvolver uma teologia dos dons proféticos e integrarem esse conceito ao seu sistema teológico. De acordo com Alberto R. TIMM (2018a, p. 12-13), a defesa estava fundamentada em cinco argumentos bíblicos: (1) o texto de Amós 3:7, "*Certamente o Senhor, o Soberano, não faz coisa alguma sem revelar o Seu plano aos Seus servos, os profetas*", sugere que em alguns dos momentos cruciais da história, "quando a verdade e o erro estavam em conflito, e a verdade precisava ser restaurada, essa restauração ocorreu sob uma assistência profética especial"; (2) o dom de profecia é mencionado em todas as listas de dons espirituais no Novo Testamento, significando que esses dons (incluindo o dom de profecia) ainda seriam concedidos à igreja; (3) a advertência de Paulo na primeira carta aos Tessalonicenses (5:19-21) de que não se deve rejeitar as manifestações do dom profético sem uma razão para isso, sugerindo que o genuíno dom de profecia seria dado depois da era apostólica; (4) as passagens que falam da manifestação profética antes da segunda vinda de Cristo, por exemplo, Joel 2:28 a 31, diz que "*antes que venha o grande e terrível Dia do Senhor*", muitos "*profetizarão*", "*sonharão*" e "*terão visões*"; e, (5) as características do remanescente, pois, Apocalipse 12:17 se refere ao "testemunho de Jesus" como uma das características da igreja remanescente do tempo do fim e esse "testemunho" é definido em Apocalipse 19:10 como "o espírito da profecia", e para os adventistas do sétimo dia essa é uma referência ao ministério profético de Ellen

White. Desta forma, os adventistas não somente formularam uma razão bíblica para o dom de profecia, mas a conectaram às passagens apocalípticas que se relacionavam à sua identidade (KNIGHT, 2005, p. 87).

No início da década de 1860 o dom de profecia já era considerado uma das principais doutrinas adventistas do sétimo dia, afinal, sua aceitação era considerada uma condição para se tornar adventista. John N. LOUGHBOROUGH (1861a, p. 181) afirmou que "não aceitamos" como membro da igreja qualquer pessoa que "rejeita os dons do Espírito de Deus, se estivermos cientes disso". Uriah SMITH (1862, p. 53) defendia que "a perpetuidade dos dons é um dos pontos fundamentais na crença deste povo; e não podemos nos unir e comungar com aqueles que diferem de nós nesse assunto", assim como "aqueles que divergem de nós em outros pontos importantes como a vinda de Cristo, o batismo e o sábado".

Os adventistas do sétimo dia em relação à direção profética para o tempo do fim através do ministério profético de Ellen G. White, chegariam à um consenso em relação à dez pontos: (1) compromisso com as Escrituras como única regra de fé e prática, reconhecendo que a própria Bíblia cita o dom profético entre os dons do Espírito; (2) confiança de que Deus abençoou a igreja remanescente para o tempo do fim com o dom de profecia, manifestado na vida, no ministério e nos escritos de Ellen G. White; (3) os escritos de Ellen G. White têm autoridade hoje, como tiveram nos anos de formação da Igreja Adventista do Sétimo Dia; (4) ao interpretar os escritos de Ellen G. White, deve-se buscar o significado natural, considerando todos eles em seu contexto histórico e literário, sem o uso de hermenêuticas críticas que subordinam à razão humana; (5) os escritos de Ellen G. White contribuem para a estabilidade profética da Igreja Adventista do Sétimo Dia, guiando na verdade bíblica e reprovando o afastamentos dela; (6) os princípios expressos nos escritos de Ellen G. White com relação ao estilo de vida cristã ainda são relevantes e necessários hoje; (7) a necessidade de todos os níveis da igreja buscaram a orientação das Escrituras e dos escritos de Ellen G. White, em seus procedimentos, decisões e práticas; (8) a missão da igreja e todos os seus métodos devem ser baseados e orientados por princípios bíblicos e pelos escritos de Ellen G. White; (9) compromisso de ler devocionalmente e estudar, além da Bíblia, também os escritos de Ellen G. White; e, (10) compromisso incondicional com a Bíblia como a palavra inspirada de Deus e com os parâmetros teológicos e as práticas teológicas ensinados nos escritos de Ellen G. White (SUÁREZ; ZUKOWSKI; SIQUEIRA, 2017, p. 17-18).

1.3.3 Mensagem profética (Apocalipse 14:6-12): As três mensagens angélicas

O terceiro aspecto da identidade profética adventista é a mensagem que deve ser pregada ao mundo inteiro em preparação para a segunda vinda de Cristo. O movimento adventista se considera o povo da profecia, se referindo ao seu movimento como sendo “a terceira mensagem angélica”. Eles encontraram nos livros de Daniel e Apocalipse a unidade para sua teologia (KNIGHT, 2005, p. 78 e 88) e uniram o tempo profético (Daniel 8:14) à mensagem profética (Apocalipse 14:6-12) em sua autocompreensão.

Todas as principais declarações de crenças da Igreja Adventista do Sétimo Dia, incluindo sua “Declaração de Missão”, definiram que sua missão é proclamar as três mensagens angélicas ao mundo inteiro. Os adventistas do sétimo dia crêem que “foram postos no mundo como vigias e portadores de luz” e que a “eles foi confiada a última mensagem de advertência a um mundo a perecer”, sendo eles “incumbidos de uma obra da mais solene importância: a proclamação da primeira, segunda e terceira mensagens angélicas” (WHITE, 2006, p. 19). Assim, as três mensagens angélicas são vistas como uma declaração de missão e uma síntese da mensagem adventista (TIMM, 2018b, p. 259-260).

Ao compreenderem a si mesmos como responsáveis pelo cumprimento da missão do terceiro anjo, os adventistas estão convictos de que suas doutrinas têm especial relevância para quem vive no período histórico exatamente anterior à segunda vinda de Cristo. E, por acreditarem que seu movimento foi “suscitado por Deus no fim escatológico dos 2.300 dias de Daniel 8:14, quando o terceiro anjo de Apocalipse 14:9-12 iniciou sua missão”, as práticas e o estilo de vida adventista são orientados por esta convicção (TIMM, 2018b, p. 120). Seus esforços para compreender as três mensagens angélicas levaram os adventistas a “revisarem alguns elementos da interpretação milerita da primeira mensagem angélica, a ampliarem a interpretação milerita da segunda mensagem angélica e a ajustarem a compreensão milerita da terceira mensagem angélica” (TIMM, 2018b, p. 91-92).

A compreensão milerita da mensagem do primeiro anjo foi alterada ao longo dos anos, indo de uma ênfase mais evangélica fundamentada no “evangelho eterno", com a missão aberta ao moderno movimento missionário protestante; para uma ênfase mais adventista baseada na “hora do juízo”, que tendia a restringir essa missão ao milerismo (TIMM, 2018b, p. 63; DAMSTEEGT, 1977, p. 45-46). A mensagem do primeiro anjo era

central na pregação milerita, o tom das reuniões campais e conferências mileritas girava em torno da proclamação de que “vinda é a hora do seu juízo!” (BATES, 1868, p. 263).

Os adventistas identificavam o primeiro anjo como sendo o movimento milerita. Joseph BATES (1846, p. 58) afirmou que esse anjo representava William Miller e “todos aqueles que estiveram pregando a doutrina do segundo advento desde 1840”. Porém, os adventistas fariam uma mudança importante na concepção milerita; enquanto, os mileritas haviam interpretado o juízo ocorrendo no segundo advento, os adventistas passariam a interpretar como um juízo ocorrendo imediatamente antes do segundo advento, tendo iniciado em 22 de outubro de 1844. Assim, antes da ressurreição, Deus levaria toda obra humana a juízo (o chamado “juízo investigativo”) e na ressurreição executaria a sentença com base no juízo investigativo pré-advento (KNIGHT, 2005, p. 80-81).

Os mileritas definiam a missão do segundo anjo sob a perspectiva da queda de Babilônia, geralmente seguindo a tradição protestante de aplicar “Babilônia” à Igreja Católica Romana (DAMSTEEGT, 1977, p. 48); mas, surgiriam referências ocasionais às igrejas protestantes como parte da Babilônia (KNIGHT, 2015, p. 142), sobretudo quando Charles FITCH (1843, p. 18-19) pregou pela primeira vez o sermão “Sai dela, povo meu”, conclamando: “se você é um cristão, saia de Babilônia! Se você pretende ser um cristão quando Cristo aparecer, saia de Babilônia, e saia agora!” Os mileritas estavam passando por um período crítico, pois estavam sendo forçados a escolher entre abandonar a fé na breve vinda de Cristo ou serem excluídos de suas igrejas de origem. Para Charles Fitch essa era uma evidência de que “todas as seitas nas quais estava dividida a igreja protestante haviam se tornado a Babilônia” (1843, p. 19).

Os pioneiros do adventismo também estavam de acordo com os mileritas quanto ao segundo anjo, que equiparavam a queda de Babilônia com a apostasia das igrejas católica romana e protestantes (TIMM, 2018b, p. 93). Joseph BATES (1847a, p. 20-21) argumentou que ao rejeitar “a doutrina do segundo advento”, as “igrejas organizadas existentes” caíram “da mesma forma como havia caído a igreja judaica pela rejeição do primeiro advento”.

Os mileritas definiam a missão do terceiro anjo como cumprida pelo seu movimento ao proclamar ao mundo a chegada do juízo de Deus, ao restaurar a verdade bíblica e ao anunciar a breve vinda de Cristo. A “besta” e “sua imagem” eram interpretadas por Miller, como o paganismo e o papado (TIMM, 2018b, p. 61-62).

Os adventistas seguiram a tradição protestante que considerava a “besta” como um símbolo do papado e a “imagem” da besta era interpretada “como a união entre a igreja e o Estado pelas igrejas protestantes e o republicanismo” (TIMM, 2018b, p. 96). A “marca da besta” seria a observância do primeiro dia da semana (domingo) como o dia de culto (BATES, 1846, p. 59). Essa posição baseava-se na ideia de que, por um lado o domingo era a “marca da besta”, por outro o sábado era o “selo do Deus vivo". No mesmo sentido, enquanto os poderes do mal (Apocalipse 14:9-11) eram associados ao catolicismo romano e às igrejas protestantes, o remanescente (Apocalipse 14:12) que “guarda os mandamentos de Deus e a fé de Jesus” era associado ao surgimento do adventismo (TIMM, 2018b, p. 96-97).

De acordo com os adventistas do sétimo dia, a pregação das três mensagens angélicas prepara o mundo para as cenas finais do conflito entre o bem e o mal. A proclamação da terceira mensagem provocaria uma polarização entre os que permanecem ao lado de Deus e da verdade e aqueles que seguem Satanás e as falsas doutrinas. Além de considerarem seu movimento como a terceira mensagem angélica, os adventistas também passariam a entender que todas as três mensagens angélicas precisavam ser anunciadas simultaneamente; por isso, passaram a referir-se de modo intercambiável a seu movimento como o do terceiro anjo ou dos três anjos (TIMM, 2018b, p. 238).

Na opinião de Deber Coutinho FERREIRA *et al* (2012, p. 56), o conhecimento das três mensagem angélicas, no tempo do fim, faz com que os adventistas entendam porque eles são adventistas do sétimo dia. “Um povo que tem uma mensagem a ser levada a todo mundo, que acredita de forma única na existência do juízo investigativo, no qual acredita na intercessão contínua de Cristo por cada um de nós, sendo um povo que guarda os mandamentos de Deus”, inclusive o sábado, e que tem a fé em Jesus, “tendo a certeza na capacidade de Cristo de nos salvar ampla, completa e totalmente” (WHITE, 2000, p. 172).

Tendo em vista a importância das três mensagens angélicas, existem fatores que tornam essa mensagem relevante para a identidade adventista. Em meio à uma época de ampla apostasia, segundo Ferreira, “temos um povo que guarda os mandamentos de Deus e a fé de Jesus. Esse povo anuncia a chegada da hora do juízo, proclama a salvação por meio de Cristo e prediz a aproximação de Seu segundo advento. E essa obra coincide com a obra de julgamento no céu”, e resulta em arrependimento e reforma. Desta forma, a autocompreensão profética baseada em um tempo profético (Daniel 8:14), um ministério

profético (Apocalipse 14:12) e uma mensagem profética (Apocalipse 14:6-12), definiram a identidade profética da Igreja Adventista do Sétimo Dia (FERREIRA *et al*, 2012, p. 56).

1.4 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DOUTRINÁRIA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

Os adventistas do sétimo dia instituiram seu sistema doutrinário a partir do sistema milerita de interpretação. Eles mantiveram os componentes do sistema milerita considerados como biblicamente fundamentados e acrescentaram elementos doutrinários que descobriram através do estudo da Bíblia. O resultado foi a elaboração de um novo sistema doutrinário (TIMM, 2018b, p. 117). Eles acreditavam que apenas algumas poucas doutrinas eram fundamentais para o movimento, servindo como pilares doutrinários do adventismo (KNIGHT, 2005, p. 26). Essas doutrinas, descritas como marcos por Ellen G. WHITE (2010b, p. 30-31), eram “o templo de Deus [santuário celestial], [...] e a arca contendo a lei de Deus. A luz do sábado do quarto mandamento [...] a não imortalidade dos ímpios” e, ela finaliza dizendo, “não consigo me lembrar de mais nada que possa ser colocado na categoria dos antigos marcos”.

Esses marcos doutrinários eram os pontos inegociáveis da teologia adventista. Juntos, esses pilares deram identidade à Igreja Adventista do Sétimo Dia. Ellen White e outros fundadores também incluiriam a literal, iminente, pessoal, visível e pré-milenial segunda vinda de Cristo na lista de suas poucas doutrinas demarcatórias. Para George KNIGHT (2005, p. 26-27), “Ellen White provavelmente a omitiu da lista mencionada acima porque ninguém pensaria em questionar algo tão essencial para ser adventista”.

Um dos elementos centrais na formação da identidade doutrinária adventista foi o trabalho pessoal de líderes como Joseph Bates, James White e Ellen G. White. Joseph Bates talvez seja o principal integrador das doutrinas adventistas. De seu relacionamento com o milerismo, adotou a doutrina da segunda vinda de Cristo iminente, pessoal, visível e pré-milenar (BATES, 2004, p. 243-300). De sua associação com a Conexão Cristã herdou a crença na imortalidade condicional do ser humano. Após ler o artigo de Thomas M. Preble (PREBLE, 1870, p. 73-74) e visitar Frederick Wheeler e Cyrus Farnsworth aceitou o sábado (BATES, 1846, p. 40). Ao ler o artigo de O. R. L. Crosier (CROSIER, 1846, p. 37-44) e visitar Hiram Edson, Crosier e Franklin B. Hahn, aceitou a doutrina do santuário (TIMM, 2018b, p. 70-71).

James e Ellen G. White também desempenharam um papel importante na definição da identidade doutrinária adventista. Ambos aceitaram do movimento milerita a doutrina da segunda vinda de Cristo pessoal, iminente, visível e pré-milenar. Ambos abraçaram a doutrina da imortalidade condicional da alma antes do desapontamento de outubro de 1844. Ambos foram levados a uma mais profunda compreensão da teologia do santuário mediante a leitura do artigo de Crosier. E, ambos aceitaram o sábado, após lerem a obra de Joseph Bates sobre o sábado (TIMM, 2018b, p. 71).

Forte influência na construção da identidade doutrinária adventista exerceram, também, as conferências sábaticas do verão de 1848 na Nova Inlgaterra, que produziram entre os adventistas um acordo sobre sete pontos específicos: (1) a segunda vinda de Cristo iminente, pessoal e pré-milenar; (2) o duplo ministério de Cristo no santuário celestial cuja purificação começou em 1844; (3) o sábado; (4) a iluminação sobrenatural divina através de Ellen G. White; (5) o dever de proclamar a mensagem dos três anjos; 6) a imortalidade condicional e a morte como um sono; e, (7) a extinção final e completa dos ímpios depois do milênio (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 66-67). Essas doutrinas seriam melhor elaboradas posteriormente; mas, os conceitos básicos foram definidos até o final de 1848, e nelas podemos encontrar todos os pontos da identidade profético-doutrinária adventista. Especial influência para o desenvolvimento posterior da teologia adventista seriam exercidas também por indivíduos como John N. Andrews e Uriah Smith (TIMM, 2018b, p. 139).

Assim, as doutrinas de especial importância para a construção da identidade doutrinária adventista são: (1) a segunda vinda iminente, pessoal, visível e pré-milenar de Cristo; (2) o ministério sacerdotal de Cristo em duas fases no santuário celestial; (3) a imortalidade condicional do ser humano e a consequente destruição final dos ímpios; e, (4) a perpetuidade da lei de Deus e do sábado (TIMM, 2018b, p. 70).

1.4.1 Desenvolvimento da doutrina do segundo advento

A segunda vinda de Cristo tem sido um tema rodeado de mistério e expectativa. O retorno de Cristo à Terra e a doutrina do milênio vinculada a essa crença, foram objeto de debate e controvérsia desde o primeiro século da era cristã (MCGINN, 2009). Diversas especulações sobre esse evento foram ligadas ao “fim do mundo”, gerando movimentos apocalípticas (NUNES, 2008, p. v). A angústia quanto ao fim do mundo existe desde os

primórdios da humanidade, associada “ao medo de que o sol não mais ressurgisse na primavera, ou sequer no alvorecer” (FRIEDRICH, 2000, p. 14). Assim, a preocupação quanto ao fim de todas as coisas antecede a era cristã e supera a própria comunidade cristã. O povo maia (LEITE; WINTER, 1999, p. 57) e os profetas Zaratustra (COHN, 1996, p. 140) e Nostradamus (DANTAS; MARINI, 1996, p. 118-123) são um exemplo deste fato.

Embora a esperança do Antigo Testamento estivesse focalizada no primeiro advento de Cristo para estabelecer seu reino; ela também enfatiza sua rejeição, antecipa sua morte e afirma que seu reino será estabelecido quando Deus vier uma segunda vez (NUNES, 2008, p. 13-14). Desta forma, ao perceber que a Bíblia Hebraica também previa o segundo advento, os primeiros cristãos ficaram confiantes que Cristo que veio a primeira vez como prometido “virá novamente uma segunda vez a fim de cumprir a última de todas as promessas que Deus tem feito” (OLSEN, 1987, p. 37-42).

A compreensão dos discípulos a respeito das declarações de Jesus permite admitir que havia uma curta estimativa de tempo para a *parousia* (advento) entre os cristãos no final do século I. Para eles o estabelecimento do reino não deveria tardar (NUNES, 2008, p. 15). Tão real era para o cristianismo primitivo a esperança do retorno de Cristo num futuro muito próximo, que um senso de urgência marcou a pregação dos apóstolos e foi uma motivador na pregação do evangelho (DOWNS, 2005, p. 12). A igreja primitiva era pré-milenialista e fixava sua esperança nesse evento e no estabelecimento do reino de Deus na Terra: “Vamos nos preparar para o reino de Deus, hora a hora, em amor e justiça, visto que nós não sabemos o dia do aparecimento de Deus” (CLEMENTE, 1947, p. 147). A expectativa era que o retorno do Salvador fosse acompanhada de grandiosos eventos, tais como os céus se desenrolando como pergaminho, o aparecimento do Filho do Homem, a ressurreição dos mortos e o julgamento final; em razão disso, a igreja primitiva anunciava o evangelho com zelo e pressa (FROOM, 1946, p. 18-19).

Os cristãos do século II ainda olhavam para o segundo advento, mas não mais oravam *Maranatha* (“Ora vem, Senhor”). Em vez disso, oravam em favor dos “imperadores [...] seus deputados, e todos os investidos de autoridade, pela prosperidade do mundo, pela prevalência da paz, e pelo retardamento da consumação final” (TERTULIANO, 1968, 3:46). Mesmo assim, alguns pais apostólicos continuram crendo na proximidade do segundo advento. De acordo com CLEMENTE (1965, p. 70), a *parousia* estava sendo retardada pelos pecados dos cristãos. No *Didaqué* (1989, p. 29) vemos a seguinte exortação: “Vigiem sobre a

vida de vocês. Não deixem que suas lâmpadas se apaguem, nem soltem os cintos dos rins. Fiquem preparados, porque vocês não sabem a que hora o Senhor nosso vai chegar".

E, à medida que os anos se passaram, os cristãos começaram a aceitar o ponto de vista alegórico de Orígenes de que a segunda vinda ocorre quando um indivíduo aceita a Cristo quando morre. Séculos após a hegemonia da hermenêutica apocalítica alegórica, diversos grupos religiosos após a reforma protestante passaram a defender uma interpretação literalista das profecias, inclusive em relação ao milênio (DICK, 1998, p. 1-2). Anteriormente, estudiosos isolados como Joaquim de Fiore, encontraram nas profecias bíblicas de Daniel e Apocalipse evidências da proximidade da segunda vinda; porém, foi apenas na reforma protestante que a crença na iminência deste evento alcançou grande escala (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 23-24). Assim, na metade do século XVIII, liderados pelo pastor anglicano George Whitefield e pelo teólogo calvinista Jonathan Edwards, durante o primeiro grande reavivamento (1730-1755), a crença de que um milênio de domínio cristão na Terra ocorreria antes do retorno de Cristo (pós-milenialismo) se fortaleceu (DICK, 1998, p. 2). Pouco antes, no início do século XVIII, o clérigo inglês Daniel Whitby, postulou uma "segunda vinda" espiritual, que seria seguida por mil anos durante os quais primeiro os protestantes, depois os católicos e finalmente os judeus e os muçulmanos renunciariam ao pecado e se converteriam. No final deste milênio, Cristo voltaria literalmente. Protestantes de diversas denominações adotaram essa interpretação (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 23-24).

Durante séculos, a Igreja Católica Apostólica Romana praticamente ignorou a volta de Cristo ou a projetava em um futuro muito distante. Então, na década de 1790, o manuscrito *A vinda do Messias na Glória e Majestade,* escrito pelo padre jesuíta Manuel de Lacunza começou a circular na Espanha e na América espanhola, sob o pseudônimo de Juan Josafat Ben-Esdras (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 24-25).

A doutrina adventista da segunda vinda de Cristo tem sua raiz na compreensão milerita pré-milenarista. Contudo, os adventistas revisaram essa compreensão a fim de harmonizá-la com outros componentes de seu sistema doutrinário. Os mileritas criam que a volta literal de Cristo ocorreria no final dos 2.300 anos, ocasião em que o santuário seria purificado, os santos mortos seriam ressuscitados das sepulturas e o milênio teria seu início (MILLER, 1843a, p. 145-150); e, durante o milênio os santos reinariam com Cristo na Terra (TIMM, 2018b, p. 107-108).

Os adventistas realizaram duas modificações importantes nessa compreensão: (1) a separação da segunda vinda do fim dos 2.300 anos; e, (2) a crença de que durante o milênio os santos reinariam com Cristo no Céu em vez de na Terra. Na compreensão adventista, os santos irão para o Céu no segundo advento de Cristo e reinarão durante mil anos na Nova Jerusalém. Neste período ocorrá o julgamento dos ímpios. Ao final dos mil anos, Jesus voltará á Terra com seus santos para executar o veredito do julgamento dos ímpios, logo após a segunda ressurreição, quando todos os ímpios pecadores seriam ressuscitados (TIMM, 2018b, p. 108-109).

Na perspectiva adventista, “assim como Cristo falou a respeito dos sinais que indicariam a proximidade de sua vinda, mencionou também a preocupação de que seu povo não fosse enganado por falsos indicadores”, entre eles, estariam, “os falsos cristos e falsos profetas operando grandes sinais e prodígios para enganar, se possível, os próprios eleitos” (Mt 24:24). Para eles, “estando previamente advertidos, estamos previamente armados. Tendo em vista habilitar os crentes para distinguirem entre o genuíno evento e as falsas demonstrações, várias passagens bíblicas revelam detalhes quanto à maneira do retorno de Cristo” (IASD, 2008, p. 407).

Na escatologia adventista, o significado especial da segunda vinda tem importância devido ao fato de que esse é o momento quando a esperança dos santos de todas as idades e todas as épocas ser tornará realidade. Na perspectiva adventista, conforme Àngel Manuel RODRÍGUEZ (2004, p. 158), “esse evento não resolve o impacto cósmico do pecado, mas o impacto do pecado sobre o povo de Deus na Terra”. Durante o juízo final, a corte celestial decide os casos do povo de Deus “antes de analisar a dimensão cósmica do pecado a fim de que eles recebam sua recompensa eterna no momento da segunda vinda”.

Conforme Àngel Manuel RODRÍGUEZ (2004, p. 159), a realização da esperança dos adventistas no segundo advento de Cristo, consiste: (1) na transformação da natureza humana, quando o ser humano será “capaz de realizar a a intenção divina para si no seu potencial máximo de serviço e dedicação a Deus e ao resto do Universo; (2) remoção dos poderes do mal, resultando em “um novo modo de existência desprendido da esfera em que rege o pecado, fora do alcance do mal”; (3) acesso visível, ininterrupto e permanente com Cristo, assim os santos nunca mais serão separados dEle, o que “resultará em uma experiência de gozo eterno”; e, (4) uma integração social perfeita e harmoniosa, ou seja,

uma ocasião de reunião, reencontro com entes queridos que “foram dormir abraçados às promessas de Deus como sua única esperança”.

1.4.2 Desenvolvimento da doutrina do santuário

John N. ANDREWS (1867, p. 12) se referiu ao santuário como a doutrina central do sistema doutrinário adventista do sétimo dia “por ligar, inseparavelmente, todos os pontos de sua fé e apresentar o tema como um grande todo”. James WHITE (1868, p. 308), por sua vez, afirmou que a purificação do santuário celestial “é a chave para o grande movimento do advento, tornando tudo claro” e que “sem ele o movimento é inexplicável”. Segundo LeRoy E. FROOM (1971, p. 541-542), ela seria “a única verdade distintiva, separativa e estrutural — o único ensinamento doutrinário que identifica e separa os adventistas do sétimo dia de todos os demais grupos cristãos do passado e do presente”. Na compreensão adventista, conforme Alberto R. TIMM (2018a, p. 13-14), “o santuário desempenha um papel fundamental no plano da salvação”: é o lugar onde Deus habita, é o depositário da lei divina e é o local onde a salvação é ministrada.

Os pioneiros do adventismo herdaram o interesse milerita pelo estudo de Daniel 8:14 e buscaram descobrir o significado desse texto empregando os princípios hermenêuticos da “analogia das Escrituras e da tipologia” (DAMSTEEGT, 1977, p. 125). Esse processo teve início nas primeiras horas da manhã do dia 23 de outubro de 1844, quando Hiram Edson e um amigo (provavelmente Owen R. L. Crosier) decidiram sair para visitar e confortar alguns vizinhos mileritas. E, enquanto cruzavam um milharal, Edson estava refletindo quando lhe pareceu ver o santuário celestial e Cristo saindo do lugar santo para inaugurar no santíssimo a segunda fase de Sua obra sacerdotal. A partir deste evento, os livros de Levítico, Daniel, Hebreus e Apocalipse, atraíram a atenção dos pioneiros. Levítico e Hebreus com enfoque nas funções sacerdotais relacionadas ao santuário, Daniel e Apocalipse com enfoque na atividade divina no santuário até a segunda vinda de Cristo, sendo que “o principal realce do primeiro par é a intercessão, ao passo que o maior realce do segundo par é o julgamento” (OLIVEIRA, 2018, p. 356).

Hiram Edson, Owen R. L. Crosier e Franklin B. Hahn, estudando o assunto desvendaram o que realmente teria ocorrido em 22 de outubro de 1844. Assim, em abril de 1845 o periódico *The Day Dawn* expôs a doutrina do santuário. Enoch Jacobs, editor do *The*

Day-Star, impressionado com os argumentos apresentados, dispôs-se a publicar em fevereiro de 1846 um artigo mais extenso e, mais detalhado do tema, relacionando a doutrina do santuário com o grande desapontamento. Eles encontraram em Hebreus 8 e 9, a confirmação de que o santuário a ser purificado não era a Terra ou a igreja, mas sim o santuário celestial, do qual o tabernáculo do Antigo Testamento era apenas um símbolo. A exegese de Crosier foi endossada por James White e Joseph Bates, e, posteriormente, Ellen G. White no livro *A Word to the Little Flock* reconheceu o artigo de Crosier como sendo "a luz de Deus para o rebanho perplexo" (OLIVEIRA, 2018, p. 169-171).

Conforme Alberto TIMM (2018b, p. 106), a partir da tipologia do santuário terrestre no livro de Hebreus, os primeiros adventistas concluíram que o ministério sacerdotal abrangia duas fases. A primeira, prefigurada pelo ministério diário do santuário terrestre (Levítico 1 -5), era a obra expiatória de Cristo para o perdão dos pecados (de 31 d.C. até 22/10/1844), cumprida por Seu ministério no lugar santo do santuário celestial. A segunda, prefigurada pelo ministério anual do Dia da Expiação do santuário terrestre era o juízo investigativo e a obra expiatória para apagar pecados (de 22/10/1844 até a segunda vinda), realizada por Cristo no lugar santíssimo do santuário celestial (CROSIER, 1846, p. 40-43).

A base bíblica para a existência do santuário celestial foi encontrada nas passagens que falam de um santuário/templo no Céu, do qual o santuário terrestre teria sido construído como um tipo, figura e sombra. Evidências da existência de um lugar santo e um lugar santíssimo no santuário celestial foram reconhecidas de três formas: (1) tanto o tabernáculo mosaico como o templo de Jerusalém foram construídos com dois compartimentos; (2) o uso do plural "lugares santos" como referência ao santuário celestial (ANDREWS, 1853, p. 145-147); e, (3) as descrições do templo celestial de Deus onde são feitas alusões à mobilia do lugar santo (candelabro, altar de ouro e o incensário) e a arca da aliança no santíssimo (TIMM, 2018b, p. 156-157).

Com respeito à natureza da purificação, John Nevins ANDREWS (1853, p. 148) acrescentou que, como "o santuário terrestre era purificado pelo sangue", assim também, "o santuário celestial deve ser purificado pelo melhor sacrifício, ou seja, pelo sangue de Cristo", mas "não meramente para a purificação do santuário, mas também para o perdão das iniquidades e das transgressões".

Embora a expressão "juízo investigativo" fosse usada pela primeira vez nas publicações adventistas em uma carta escrita por Elon Everts em dezembro de 1856 e

publicada na *Review* em janeiro de 1857 (TIMM, 2018b, p. 169), o conceito transmitido por essa expressão foi promovido antes do desapontamento de outubro de 1844 (JAMES, 1992). Josiah Litch compreendia a "hora do seu juízo" (Apocalipse 14:7) como um julgamento anterior ao dia do juízo final. Convicção semelhante foi defendida por George STORRS (1844, p. 40), no início de 1844, quando escreveu que um julgamento deve ocorrer "antes da primeira ressurreição" a fim de tornar "conhecido quem deveria ressurgir nessa ressurreição e quem deveria ser deixado para trás".

Esse conceito estava ligado à compreensão revisada pelos pioneiros acerca da purificação do santuário. Enquanto os mileritas entenderam-na como ocorrendo na segunda vinda, os adventistas a consideravam como tendo iniciado quando Cristo entrou no santíssimo para dar início ao juízo investigativo pré-advento (TIMM, 2018b, p. 82-83). Para Uriah SMITH (1855, p. 53), esse juízo pré-advento da "casa de Deus" consistia no "exame do caráter individual", onde "a vida dos filhos de Deus, não apenas dos vivos, mas de todos os que já viveram, cujos nomes estão escritos no livro da vida do Cordeiro", iriam passar "pela revisão final diante do grande tribunal".

Outra concepção importante relacionada à purificação do santuário foi o conceito de apagar pecados. Owen R. L. CROSIER (1846, p. 40-43) mencionou a purificação do santuário como o antítipo da nova aliança do Dia da Expiação anual para apagar pecados. Assim como o santuário terrestre era contaminado pela "transferência da iniquidade do povo" através do sacerdote terrestre, o santuário celestial "recebeu sua impureza do homem" pela mediação de Cristo. Segundo Uriah SMITH (1861, p. 156), os pecados das pessoas que se arrependerem "serão apagados e seus nomes mantidos no livro da vida do Cordeiro; enquanto que os pecados daqueles que não buscarem o perdão e a absolvição permanecerão contra eles, e seus nomes serão apagados do livro da vida". O juízo investigativo pré-advento e a expiação para apagar pecados são entendidos como conceitos ligados. O juízo investigativo é visto como revelando os nomes de todos aqueles que teriam seus pecados apagados e, ao mesmo tempo, revelando os nomes que deveriam ser apagados do livro da vida (WHITE, 1857, p. 101; LOUGHBOROUGH, 1857, p. 11).

Fundamental para a identidade adventista relacionada à doutrina do ministério de Cristo no santuário celestial foi a descoberta da presença da lei de Deus neste santuário: "*Abriu-se, então, o santuário de Deus, que se acha no céu, e foi vista a arca da aliança no seu santuário*" (Apocalipse 11:19). Para os adventistas do sétimo dia esse verso não apenas

fornecia evidências da “existência literal de um santuário no céu, mas apontava para seu conteúdo: a arca com os dez mandamentos, sugerindo a perpetuidade da lei de Deus” (KNIGHT, 2005, p. 66) e, consequentemente, a perpetuidade do sábado.

Desta forma, os adventistas acreditam: (1) que o santuário de Daniel 8:14 era o santuário/templo celestial; (2) que os 2.300 anos terminaram em 22 de outubro de 1844; e, 3) que a purificação do santuário começou com a passagem de Cristo do santo para o santíssimo no santuário celestial, o que implica um juízo investigativo pré-advento para apagar os pecados (TIMM, 2018b, p. 90).

1.4.3 Desenvolvimento da doutrina do estado dos mortos

Esse terceiro pilar do adventismo está relacionado com a natureza do ser humano e com o estado dos mortos. A antropologia cristã historicamente esteve vinculada à filosofia dualista grega, de que as pessoas nascem com uma alma imortal (NOVAES, 2016, p. 81-82). Para o catolicismo e grande parte do protestantismo, quando o corpo morre, o espírito ou alma vai para o Céu viver com Deus ou para um inferno de fogo a arder eternamente (KNIGHT, 2005, p. 73). Todavia, ao longo da história alguns grupos enxergaram a questão da natureza humana a partir de uma perspectiva hebraica, negando a imortalidade inata. O adventismo é representante dessa minoria cristã por influência do pastor metodista e milerita George Storrs (NOVAES, 2016, p. 82).

Em 1837, Storrs encontrou um livro escrito por Henry Grew que “defendia a aniquilação total do ser e a não preservação infinita do pecado e sofrimento” (STORRS, 1880, p. 399). Até aquele momento, Storrs acreditava que os seres humanos nasciam com uma alma imortal. Mas ao ler o material de Grew, ele ficou convencido de que o homem não tem a imortalidade inata e que “Deus destruirá todos os ímpios” (KNIGHT, 2015, p. 180). George STORRS (1842, p. 10) passou a crer no condicionalismo (o ser humano recebe a imortalidade por meio da fé em Cristo) e no aniquilacionismo (a destruição dos ímpios, em vez de sua preservação consciente no inferno). Para apresentar suas ideias sobre a imortalidade e o destino dos ímpios, Storrs publicou *An Enquiry: Are the Souls of the Wicked Immortal? In Six Sermons*. O ensino dessas ideias colocou Storrs em conflito com a Igreja Metodista e contribuiu para sua saída da denominação em 1840 (KNIGHT, 2015, p. 180-181).

George Storrs aderiu ao milerismo através do ministério de Charles Fitch, em 1842. No início, Storrs não achou necessário apresentar sua visão sobre a imortalidade; mas, acabou sendo estimulado por causa de um artigo na *Signs of the Times*, que "era demasiado forte" contra um pastor que acreditava ser seu dever pregar tanto o segundo advento quanto a não imortalidade dos ímpios (KNIGHT, 2015, p. 181). Após ler as repetidas censuras contra o pregador, Storrs se convenceu de que "ele não podia ficar em silêncio e deixar aquele pastor sofrer sozinho" (STORRS, 1880, p. 400-401).

Para os mileritas o estado dos mortos e a condição final dos ímpios não eram "parte da fé adventista", e esses temas não envolviam pontos "essenciais para a salvação". Para eles era assunto de pouca importância, pois todas essas questões logo seriam resolvidas com o breve retorno de Jesus (KNIGHT, 2015, p. 184), por isso, diziam: "Não temos a expectativa de que todos os que fazem parte do povo de Deus pensem da mesma maneira" (HIMES, 1844a, p. 141). Para Joshua V. HIMES (1869, p. 6), o fato de que "se as pessoas dormissem ou estivessem conscientes na morte, fossem destruídas ou sofressem eternamente pelo pecado, eram perguntas de menor importância", para ele, a sua "incumbência era proclamar a gloriosa vinda e o glorioso reino de Cristo". Essa era a ordem de prioridades de Himes e do periódico *Advent Herald*: não fazer desse assunto um ponto de discórdia (HIMES, 1848, p. 80).

Impedidos pela *Advent Herald*, os condicionalistas encontraram outros periódicos para defender suas posições: o *Bible Advocate* e o *Second Advent Watchman*. Mas, em janeiro de 1843 George Storrs lançaria o periódico *Bible Examiner* ensinando tanto o segundo advento quanto a imortalidade condicional do ser humano (KNIGHT, 2015, p. 181, 266). A defesa de Storrs do condicionalismo colocou-o em conflito com a liderança milerita; mesmo assim, ele sentia o dever de pregar, porque para ele a teoria da consciência na morte seria uma "corrupção papal" (STORRS, 1843, p. 12) e a posição do cristianismo primitivo precisava ser restaurada (STORRS, 1842, p. 46-47).

O líder milerita Charles Fitch também aceitou o condicionalismo e se solidarizou com Storrs: "Já que você tem lutado sozinho com o Senhor, em relação ao estado dos mortos e à condenação final dos ímpios, escrevo para dizer-lhe que estou finalmente, preparado para assumir minha posição ao seu lado" (KNIGHT, 2015, p. 182). Em contrapartida, Guilherme Miller disse que renunciava "a qualquer conexão, solidariedade ou simpatia com as ideias do irmão Storrs a respeito do estado intermediário e o fim dos ímpios" (MILLER, 1844, p. 355).

Joshua V. Himes também era contrário às doutrinas do “sono da alma” e da “destruição dos ímpios”, pois, em 1834, ele já havia enfrentado esse tema na igreja de Boston (HIMES, 1871). Josiah Litch foi o antagonista mais ativo contra Storrs, ele publicou um periódico sobre o tema, o *The Anti-Annihilationist* (LITCH, 1844, p. 88).

Storrs associou a doutrina da imortalidade condicional do ser humano à segunda vinda de Cristo, argumentando que, como os mortos estão em um estado de inconsciência, a segunda vinda não poderia “ocorrer até a ressurreição dos justos” (TIMM, 2018b, p. 112). Assim, a crença em um estado inconsciente na morte, tornaria-se fundamental para a doutrina adventista do juízo investigativo pré-advento. A pressuposição de que os santos não recebem a recompensa imediatamente após a morte, está explícita na declaração de BATES (1849, p. 39) de que “os santos mortos estão agora sendo julgados”. Segundo Alberto Ronald TIMM (2018b, p. 112), a crença era que “se os mortos recebessem sua recompensa antes da ressurreição final, não haveria qualquer motivo para essa ressurreição ou para um juízo investigativo pré-advento”.

Storrs sugeria que a teoria da imortalidade da alma era uma das características da Babilônia (Apocalipse 14:8). Essa mesma interpretação surgiria, “mais tarde nos círculos adventistas do sétimo dia” (TIMM, 2018b, p. 112-113). Para os adventistas, a teoria do estado consciente dos mortos, cujos espíritos poderiam se comunicar com os vivos, era um dos enganos de Satanás no tempo do fim. Hiram EDSON (1850, p. 12-13), entendia a prática de buscar “os espíritos familiares” dos mortos como uma das falsas manifestações para enganar as pessoas a adorarem “a besta e a sua imagem” e receberem “a sua marca”.

Porém, a crença na imortalidade condicional não foi abraçada de imediato por todos os pioneiros do adventismo. Hiram Edson refletia a atitude inicial dos adventistas, quando escreveu que embora cresse “no sono dos santos e na destruição dos ímpios” ele não cria que os esforços deles deveria “ser desviado da verdade presente” dos “mandamentos de Deus” e da “fé de Jesus” para estar “totalmente ocupado” com a questão da vida e da morte (TIMM, 2018b, p. 111-112). Para James White foi somente após o surgimento do espiritismo, com as “batidas misteriosas” na casa da família de John D. Fox, em março de 1848, que os adventistas começaram a entender a importância do tema (TIMM, 2018b, p. 217-218).

Para a aceitação da doutrina foi importante a forte influência exercida pelos líderes adventistas que vieram da Conexão Cristã, uma das maiores defensoras do restauracionismo. James White e Joseph Bates trouxeram da Conexão Cristã o

condicionalismo e o aniquilacionismo. Ellen Harmon descobriu essas doutrinas indiretamente, nas mesmas fontes. Como metodista, ela foi criada com a concepção da imortalidade inata e um inferno queimando pecadores eternamente. Uma nova compreensão sobre o assunto veio por intermédio de sua mãe, que entrara em contato com o condicionalismo nas reuniões da Igreja da Conexão Cristã da rua Casco, em Portland (Maine), em princípios da década de 1840 (KNIGHT, 2005, p. 74-75). Porém, se passariam vários meses até a jovem garota compreender que "se por ocasião da morte a alma entrava na felicidade ou perdição eterna, onde estava a necessidade de ressurreição para os míseros corpos reduzidos a pó?" (WHITE, 2010a, p. 48-50).

Para James WHITE (1854, p. 6), a doutrina do "estados dos mortos" era uma verdade presente e os santos deveriam "compreender o estado dos mortos; pois os espíritos de demônios irão aparecer a eles, professando serem amigos e parentes queridos que lhes declararão que o sábado foi mudado como também outras doutrinas". Segundo Ellen G. WHITE (1858, p. 113-119), "a primeira lição sobre a imortalidade da alma" foi dada no Éden por Satanás em sua afirmação a Eva: "*Certamente não morrereis*" (Gênesis 3:4). Desde então Satanás teria sido bem-sucedido em levar muitos "a crer que as palavras de Deus: a alma que pecar, essa morrerá (Ezequiel 18:4, 20), significam que a alma que pecar não morrerá, mas viverá em eterno tormento". Ainda na compreensão de Ellen G. WHITE (1987, p. 673), no fim do milênio todos os ímpios, incluindo Satanás e seus anjos, serão finalmente destruídos. Em síntese, a imortalidade condicional se harmonizava perfeitamente com a teologia adventista em gestação (KNIGHT, 2005, p. 75).

1.4.4 Desenvolvimento da doutrina do sábado

A perpetuidade dos dez mandamentos era defendida por praticamente todo protestantismo, com exceção ao quarto mandamento que se refere à observância do sábado. Excluindo os batistas do sétimo dia e outros grupos pouco expressivos, "o sábado era uma crença periférica" (NOVAES, 2016, p. 80). A primeira tentativa de que se tem notícia empreendida pelos batistas do sétimo dia para influenciar os mileritas, ocorreu em abril de 1842, mas a revista *Signs of the Times* recusou-se a publicar o material. No ano seguinte, a assembléia da Associação Geral dos batistas do sétimo dia declarou que era seu "solene dever" alertar a respeito do observância do sábado (KNIGHT, 2005, p. 66-67).

No início de 1844, Raquel Oakes (posteriormente Preston), membro da Igreja Batista do Sétimo Dia, em contato com a comunidade milerita em Washington (New Hampshire), converteu-se à mensagem da breve volta de Jesus e conseguiu persuadir a maioria dos membros daquela igreja a observar o sábado como dia de repouso (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 56). No início da primavera, o ministro metodista Frederick Wheeler, enfatizou na igreja de Washington, a importância da obediência aos mandamentos de Deus. No final do culto, Oakes dirigiu-se ao ministro visitante e salientou que a "verdadeira obediência ao Senhor implicava a observância de todos os mandamentos, inclusive o preceito que ordena a santificação do sábado". Este comentário levou-o a aceitar o "dever de observar o sábado conforme o mandamento" (OLIVEIRA, 2018, p. 58).

No final do verão, Thomas Preble, ministro milerita proeminente que tinha viajado com Miller para pregar o advento, também aceitou a mensagem do sábado. Wheeler e Preble, aparentemente não sentiram necessidade de convencer os outros mileristas a adorar no dia de sábado, pois esperavam o retorno de Cristo em algumas semanas. Após o desapontamento de 1844 Preble decidiu apresentar o tema do sábado a outros adventistas em forma de artigo no jornal *Hope of Israel* em fevereiro de 1845. O material de Thomas Preble convenceu dois homens que seriam pioneiros do adventismo, Joseph Bates e John Nevins Andrews, que convenceram centenas de outras pessoas, incluindo Hiram Edson, James e Ellen White (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 56-57).

Após ler o material de Preble, em maio de 1845, Joseph Bates passou a madrugada estudando a Bíblia na casa de Frederick Wheeler, aceitando e tornando-se um dos maiores defensores do sábado no adventismo (OLIVEIRA, 2018, p. 58). O estudo de Preble caiu nas mãos de Marian Stowell, que estava morando na casa de Edward Andrews, porque havia vendido sua fazenda aguardando o advento. Este estudo convenceu Marian, seu irmão mais velho Oswald e o filho do seu anfitrião John N. Andrews. Anos depois, Andrews escreveria a primeira defesa adventista do sábado em forma de livro, apresentando a mudança do sábado para a domingo no cristianismo (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 58-59).

Joseph Bates tentou convencer a jovem Ellen Harmon sobre o sábado durante seu primeiro encontro no verão de 1846. "Não senti sua importância", disse Ellen G. WHITE (2010a, p. 95) posteriormente. Mas, no outono de 1846, Ellen e James White, aceitaram a validade do sábado do sétimo dia, depois de estudar as evidências apresentadas no folheto *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign* (BATES, 1846), publicado por Bates em agosto;

eles leriam também o *Vindication of the Seventh Day Sabbath* (BATES, 1848), também publicado Bates. Para Joseph BATES (1846, p. 1), "o sábado do sétimo dia" deveria "ser restaurado antes do segundo advento de Jesus Cristo", essa compreensão era fruto da plataforma restauracionista que Bates trouxe consigo da Conexão Cristã, que acreditava que a reforma protestante não seria completa até que todas as verdades bíblicas pervertidas ao longo da história fossem restauradas (KNIGHT, 2005, p. 70).

Assim, Bates daria origem à conotação escatológica que a guarda do sábado teria para os adventistas, que passariam a se auto-intitular "adventistas do sétimo dia" em 1860. Ele afirmava que a crença no sábado seria uma das doutrinas a serem restauradas e pregadas antes do retorno de Cristo, e também compreendia que o sábado estava incluso nas características do povo remanescente dos últimos dias: "*Aqui está a perseverança dos santos, os que guardam os mandamentos de Deus e a fé em Jesus*" (Apocalipse 14:12). Sobre esse texto, Joseph BATES (1846, p. 24) comentou: "parece-me que o sábado do sétimo dia está mais claramente incluído nesses mandamentos" do que os outros nove. Foi exatamente essa ênfase que afastou Ellen Harmon no verão de 1846, quando ela entendeu que o pastor Bates "errava em ocupar-ser com o quarto mandamento mais do que com os outros nove" (WHITE, 1988, p. 76). Mas Bates não retrocedeu, pelo contrário, ele ampliou as implicações restauracionistas do sábado e seus aspectos escatológicos em *The Seventh Day Sabbath*, em 1847 (KNIGHT, 2005, p. 70).

Joseph Bates associou a redescoberta da doutrina do sábado à passagem de Cristo do santo para o santíssimo no santuário celestial em 1844 (TIMM, 2018b, p. 102). Para ele, a terceira mensagem angélica ("*se alguém adorar a besta e a sua imagem e receber sua marca na testa ou na mão, também beberá do vinho do furor de Deus*") definia o sábado como o selo de Deus e o domingo a marca da besta. Foi nesse contexto que Bates desenvolveu a visão adventista da marca da besta (KNIGHT, 2005, p. 71-72), que entendia que Deus teria um remanescente fiel que "*guardaria os mandamentos de Deus*" e seria perseguido por isso. No fim dos tempos, portanto, somente dois grupos viveriam na Terra: os que possuiriam a marca da besta e os que guardariam os mandamentos de Deus (BATES, 1846, p. 59-60).

Foi provavelmente no outono de 1846, que Bates falou do sábado para Edson, Crosier e Hahn em uma reunião na casa de Hiram Edson, em Port Gibson (Nova York). Embora Edson já tivesse conhecimento dos escritos de Thomas Preble e tivesse mantido

correspondência com Joseph Bates, foi a leitura do tratado de Bates sobre o sábado naquela reunião que o convenceu da importância do deste dia (SPICER, 1941, p. 61-63).

O sábado no adventismo ocupa lugar central na adoração a Deus, e esta adoração está intimamente ligada ao reconhecimento de Deus como Criador, conforme Joh N. ANDREWS (1887, p. 575), o sábado "representa a própria base da adoração divina, pois ensina essa grande verdade do modo mais impressionante, como nenhuma outra instituição o faz", para este autor "a verdadeira base de toda a adoração a Deus, não apenas aquela praticada no sétimo dia, senão toda a adoração, encontra-se na distinção entre o Criador e Suas criaturas. Esse grandioso fato jamais se poderá tornar obsoleto, nem deve jamais ser esquecido".

Embora ANDREASEN (1978, p. 264) defenda que "o sábado é mais antigo do que o Antigo Testamento". Este trabalho se fundamenta através das repletas histórias relacionadas ao sábado no Antigo Testamento, tendo em vista, que esta era a Escritura que tinham acesso Jesus e Paulo. Além do mais, o próprio Andreasen admite que "com nossas fontes presentes não podemos remontar o sábado além do próprio Antigo Testamento".

Na perspectiva adventista, a ação divina – Deus descansou – revela sua disposição de se unir aos seres humanos em comunhão durante o sétimo dia. Para LaRONDELLE (1971, p. 72), "sem a comunhão e o companheirismo divinos no sétimo dia, sem o homem entrar no repouso de Deus nesse dia, toda a criação estaria isolada do seu Criador", assim, "o descanso de Deus, então, significa que Ele cessou a obra da criação a fim de estar livre para a comunhão com o homem, o objeto do seu amor, para o regozijo e celebração de sua obra concluída

Para os adventistas, a ação divina – Deus abençoou – significa que Ele faz a mediação entre a benção do sétimo dia e a pessoa que o guarda. Para RODRÍGUEZ (2012b, p. 89-90), "se o verbo 'abençoar' expressa a ideia básica de conferir benefícios a algo ou alguém, então quando Deus abençoou o sábado Ele o concedeu como um benefício que seria usufruído por aqueles que o guardassem"; pois, um dia que "não é abençoado é um dia privado de conteúdo positivo para os seres humanos. A benção pronunciada por Deus sobre o sétimo dia não era para o benefício de Deus, mas para aqueles que estivessem presentes com Ele, dentro da fração de tempo chamada sétimo dia".

Para eles, ainda a ação divina – Deus santificou – provê um dom para toda a humanidade, em todos os tempos, para aquele que se encontra com Ele nesse dia santo. Para WENHAM (1987, p. 36), "o sétimo dia é a primeira coisa a ser santificada nas Escrituras, a adquirir aquela condição especial que devidamente só pertence a Deus. Desse modo, Gênesis enfatiza a santidade do sábado", na visão deste autor, "esses versos apresentam a mais clara das sugestões de como o homem criado à imagem divina deveria se comportar no sétimo dia".

1.5 FATORES INTEGRATIVOS E IDENTITÁRIOS

A análise do sistema profético-doutrinário dos adventistas do sétimo dia revelou a existência de uma identidade profética e uma identidade doutrinária bem perceptíveis. Porém, existem fatores característicos que sustentam o edifício teológico adventista que estão ligados à essas identidades e que precisam ser compreendidos para o entendimento integral da identidade profético-doutrinária adventista, são eles: (1) a aliança eterna como base; (2) a moldura do grande conflito; (3) a ênfase na verdade presente; e, (4) o conceito de remanescente.

1.5.1 Base: a aliança eterna

Até 1863 as exposições adventistas sobre as alianças bíblicas eram de natureza apologética e procuravam demonstrar que a substituição da antiga aliança pela nova aliança não revogou nem mudou os dez mandamentos e a observância do sábado. As alianças eram consideradas como a base do relacionamento salvífico de Deus com seu povo. A transição da antiga para a nova aliança era vista como marcada pela morte de Cristo, empossando-o como "mediador" da nova aliança. No contexto do grande conflito, entendia-se que Satanás distorcia o significado das alianças de Deus. Uma de suas estratégias seria insinuar que a nova aliança libera aqueles que aceitaram a Cristo de obedecer aos dez mandamentos, que havia sido o centro da antiga aliança. Por outro lado, Deus neutralizava essa estratégia enfatizando a perpetuidade dos mandamentos e cumprindo a promessa de escrever "suas

leis no coração do verdadeiro Israel com o Espírito Santo", enquanto "Jesus é mediador no santuário" (TIMM, 2018b, p. 235-236).

A aliança é uma relação entre Deus e o ser humano, onde Deus toma a inicativa, onde nela Deus revela, confirma e cumpre a promessa da aliança. "O ser humano, como beneficiário dos dons da aliança divina, aceita livremente o relacionamento duradouro e presta obediência às obrigações divinas (mandamentos, estatutos, leis ou ordenanças) por meio da graça [...] de Deus" (HASEL; HASEL, 2021, p. 21).

Na compreensão de Palmer ROBERTSON (2010, p. 13-14), "aliança pode ser definida como um compromisso de sangue administrado soberanamente"; assim, nas alianças divinas, a vida de a morte estão envolvidas. Ocorre um compromisso mútuo entre Deus e os seres humanos. Para este autor, "vida em nossa alma, benção em nossa família, prosperidade em nosso trabalho e no curso do mundo – todas essas questões dependem das condições das alianças de Deus". A paz pessoal dos seres humanos, "origina-se apenas a crer nas alianças e viver de acordo com elas".

Na conceção de O. Palmer ROBERTSON (2011, p. 23), a ampla evidência bíblica estabelece o papel vital que as alianças divinas têm desempenhado no modo de Deus tratar com o homem. Para ele, "nenhum período da história da redenção, de Noé a Jesus Cristo, fica fora do âmbito de tratamento por alianças de Deus com seu povo. Essas alianças sucessivas, feitas com Noé, Abraão, Moisés e Davi, estende-se ao longo de todo o período do Antigo Testamento". Essas alianças foram estabelecidas pela soberania de Deus que estabelece um relacionamento com o ser humano, e "esse relacionamento envolve um compromisso de vida e morte" (ROBERTSON, 2011, p. 23).

Na compreensão adventista, "a esperança da segunda vinda de Cristo repousa na na nova aliança de Deus" (HASEL; HASEL, 2021, p. 119), além disso, para eles, "a comunidade da aliança, construída sobre a nova aliança e ratificada e exemplificada em Jesus Cristo, torna-se uma comunidade de missão. Sua missão é ensinar a todas as nações as boas-novas de Jesus Cristo", o que Ele realizou com a Sua vida perfeita, morte na cruz, ressurreição e ministério sumo-sacerdotal. As "boas-novas culminarão em Sua breve vinda, que trará o cumprimento completo de toda a esperança contida nas Escrituras" (HASEL; HASEL, 2021, p. 119-120).

No final da história humana, "todas as promessas das antigas alianças de Deus com o Seu povo encontram o seu cumprimento na nova aliança. Pois Cristo é tudo em todos, o

princípio e o fim, o Alfa o Ômega, a consumação das alianças de Deus" (ROBERTSON, 2010, p. 86). Para O. Palmer ROBERTSON (2011, p. 239), "a volta histórica a uma 'terra prometida', por um pequeno remanescente, setenta anos depois da profecia de Jeremias, encoraja a esperança na volta final ao paraíso perdido pelo 'Israel de Deus', novamente constituído".

1.5.2 Moldura: o grande conflito

A identidade adventista não está apenas nas doutrinas identitárias, nem nas doutrinas evangélicas em comum com outros cristãos; mas, em uma combinação de ambas dentro da estrutura do tema do grande conflit, encontrada no núcleo do livro de Apocalipse (11:19 até 14:20). Segundo George R. KNIGHT (2005, p. 210), "é esse discernimento profético que distingue os adventistas do sétimo dia de outros adventistas, de outros sabatistas e de todos os outros cristãos".

A teologia do grande conflito (formulada por Joseph Bates na década de 1840) levou o adventismo a considerar-se um movimento profético, com uma mensagem profética, em um tempo profético. Essa compreensão impulsionou os adventistas à um programa missionário a fim de proclamarem as três mensagens angélicas antes da segunda vinda de Cristo (KNIGHT, 2005, p. 88). Para George KNIGHT (2005, p. 211), "quando, e se, essa visão desaparecer, o adventismo do sétimo dia perderá sua identidade", e se tornará apenas uma denominação com algumas doutrinas diferentes, em vez de ser um movimento profético.

Nos registros sagrados de religiões primitivas, encontramos referências a um conflito entre o bem e o mal, portanto, essa noção não é exclusividade da tradição judaico-cristã. Todavia, os adventistas ampliaram a visão cristã desse conflito e a utilizaram como moldura de seu pensamento teológico. Os principais poderes antagônicos desse conflito cósmico foram identificados como sendo Deus e Satanás. Em sua oposição a Deus, Satanás é descrito instigando as pessoas a adorarem falsos deuses e alegando, através do espiritismo, que os próprios seres humanos podem se transformar em deuses. Deus teria arquitetado um plano de redenção para libertar os seres humanos da escravidão do pecado e levá-los para o Céu. Satanás, por outro lado, procuraria impedir o povo de aceitar a Deus ou instigaria aqueles que O seguem a romperem com Ele (TIMM, 2018b, p. 232-233).

Os pioneiros do adventismo compreendiam o grande conflito como ocorrendo em três etapas: (1) inicio no Céu, quando Lúcifer tornou-se invejoso do Filho de Deus e rebelou-

se contra a soberania de Deus; (2) desenvolvimento através da história humana; e, (3) término com o triunfo de Deus e seus aliados sobre Satanás e seus comparsas (TIMM, 2018b, p. 230-231). Essa compreensão serve de moldura teológica para abrigar o conjunto de crenças distintivas adventistas, dando a elas coerência e coesão (KNIGHT, 2005, p. 76), exercendo assim, um papel fundamental na construção da identidade profético-doutrinária adventista. Pois, de um lado, encontramos Deus e seu povo remanescente e, do outro, Satanás e seus seguidores.

Uma das maiores contribuições de Ellen G. White para a identidade profético-doutrinária adventista, foi a consolidação da teologia do grande conflito. Para ela, a história do grande conflito entre Cristo e Satanás, teria seu desfecho se aproximando com mais "intensidade" e "dramaticidade" no tempo do fim (KNIGHT, 2005, p. 76).

Na perspectiva adventista, conforme Alberto R. TIMM (2018b, p. 221-222), Deus é visto: (1) confirmando sua direção no movimento de 1844; (2) advertindo o mundo sobre o fim através da terceira mensagem angélica; (3) chamando de volta à observância do sábado; (4) chamando a atenção para o ministério de Cristo no santuário celestial; (5) preparando para a volta de Jesus; (6) convidando para buscarem-no em vez de aos mortos; e, (7) concedendo o dom profético ao remanescente. Por sua vez, Satanás é acusado de: (1) tentar os ex-mileritas a duvidarem da experiência de 1844; (2) afastar as atenções da terceira mensagem angélica; (3) impor o culto dominical como uma contrafação ao sábado; (4) desviar a atenção do ministério de Cristo no santuário celestial; (5) distrair para que não haja preparo para a segunda vinda; (6) enganar mediante pseudomanifestações dos espíritos dos mortos; e, (7) desviar da fé verdadeira através dos falsos profetas.

1.5.3 Ênfase: a verdade presente

Segundo George R. KNIGHT (2005, p. 17-18), para compreender o desenvolvimento doutrinário adventista, precisamos compreender três conceitos defendidos pelos pioneiros: (1) a concepção de "verdade presente"; (2) a atitude para com os credos dogmáticos da fé cristã; e, (3) o caminho para o conhecimento progressivo. Os mileritas identificaram a doutrina do segundo advento e a advertência através das três mensagens angélicas como verdades presentes. Foi, porém, somente no adventismo que o conceito da verdade

presente se tornou um tema teológico importante. Os primeiros adventistas consideravam como verdades presentes algumas doutrinas identitárias adventistas (TIMM, 2018b, p. 131).

Hiram EDSON (1850, p. 10) afirmou que “Deus sempre teve uma verdade como teste presente para a sua igreja crer, que era o selo, a verdade salvífica, do tempo então presente”. O casal White também tinha um conceito dinâmico a respeito da “verdade presente”. Para James WHITE (1849, p. 1), “nos dias de Pedro havia uma verdade presente, ou verdade aplicável àquele tempo. A Igreja sempre teve uma verdade presente. A verdade presente, agora, é a que mostra os deveres atuais”. Ellen G. WHITE (2001, p. 693), entendia que a verdade presente era “um teste para esta geração", a doutrina do sábado, por exemplo, “não foi um teste para as gerações passadas”.

Assim, para Ellen G. WHITE (1851, p. 51), “há muitas verdades preciosas contidas na Palavra de Deus, mas é da ‘verdade presente’ que o rebanho necessita agora”, ela alertava sobre o “perigo dos mensageiros se desviarem dos pontos importantes da verdade presente”. Para ela, assuntos como o santuário em conexão com Daniel 8:14 e, também, os mandamentos de Deus e a fé de Jesus, eram verdades destinadas “a explicar o passado do movimento adventista, mostrar qual é nossa posição atual, estabelecer a fé daquele que duvida e dar certeza de um futuro glorioso”. Em razão disso, para ela esses eram os principais assuntos sobre os quais os mensageiros deveriam se concentrar.

Cada um dos aperfeiçoamentos doutrinários para Uriah SMITH (1854, p. 196) servia de influência fortalecedora no sistema da verdade presente, ele explicou que “tal é a ligação, relação e dependência de uma grande verdade sobre a outra que cada evidência adicional sobre uma, fortalece proporcionalmente todas as demais”. Para os pioneiros, apesar da natureza dinâmica da verdade presente, as possibilidades de mudanças nas crenças adventistas não eram ilimitadas. Certos pontos eram inegociáveis (KNIGHT, 2005, p. 24). “É um fato”, escreveu Ellen G. WHITE (1894, p. 497), “que temos a verdade e que devemos conservar tenazmente as posições que não podem ser abaladas”.

A convicção de que a verdade presente evolui levou os pioneiros adventistas a se oporem aos credos. Para os primeiros adventistas o único credo devia ser a Bíblia (KNIGHT, 2005, p. 21). Para Ellen G. WHITE, “a Bíblia, e a Bíblia tão-só, deve ser nosso credo, o único laço de união; [...] nossos próprios pontos de vista e idéias não devem controlar nossos esforços. O homem é falível, mas a Palavra de Deus é infalível” (1985a, p. 416). William Miller, por sua vez, apesar de ser fortemente contra à institucionalização do milerismo,

entendia que um credo é simplesmente aquilo que se crê. Assim, não entendia haver problema algum em descrevê-lo (KNIGHT, 2015, p. 258).

Devido à essa herança, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, em seus 150 anos de história tem resistido à tentação de formalizar um credo inflexível, mas tem descrito suas "crenças fundamentais". Desde sua formação em 1863, a Igreja Adventista do Sétimo Dia teve apenas três declarações de crenças que alcançaram algum grau de aceitação oficial e apenas uma recebeu o voto formal de uma assembléia de Associação Geral: (1) a declaração de crenças elaborada em 1872 por Uriah Smith; (2) a declaração de crenças de 1931; e, (3) o conjunto de crenças fundamentais adotado pela assembléia da Associação Geral em 1980 (KNIGHT, 2005, p. 22). Na introdução da primeira declaração, Uriah Smith enfatizou: "Ao apresentar ao público essa sinopse da nossa fé, desejamos que seja claramente entendido que não temos nenhum artigo de fé, credo ou disciplina além da Bíblia. Não apresentamos isso como tendo qualquer autoridade sobre nosso povo, nem é designado para assegurar uniformidade entre eles como um sistema de fé, mas é uma curta declaração do que é e tem sido mantido por eles com grande unanimidade" (LAND, 1998, p. 231).

A ênfase na verdade presente está relacionada a identidade profético-doutrinária adventista, pois seus componentes são especialmente relevantes ao período do tempo do fim. O primeiro tipo de verdades presentes seriam as proféticas, derivadas do cumprimento histórico das profecias escriturísticas específicas do tempo do fim. Nessa categoria estão: (1) o tempo profético, associado às 2.300 tardes e manhãs de Daniel 8:14; (2) a mensagem profética, associada às três mensagens angélicas de Apocalipse 14; e, (3) o dom profético, associado ao ministério de Ellen G. White. O segundo tipo de verdades presentes seriam as doutrinas históricas das Escrituras que teriam sido ignoradas ou deturpadas pela maior parte do cristianismo, mas que seriam restauradas pela igreja remanescente no tempo do fim: (1) a doutrina do sábado, que havia sido substituído pelo domingo; (2) a doutrina do santuário, associada ao ministério sacerdotal de Cristo; (3) a doutrina do estado dos mortos, associada a imortalidade condicional da alma; e, (4) o segundo advento de Cristo, pessoal, pré-milenar, visível e iminente. Assim, segundo Alberto Ronald TIMM (2018b, p. 125), "a crença de que possuíam a verdade presente deu aos primeiros adventistas sabatistas uma autoidentidade marcante e um senso específico de missão no mundo".

1.5.4 O conceito de remanescente

Uma definição simples de remanescente poderia ser “aquilo que resta de uma comunidade após a ocorrência de uma catástrofe” (MEYER, 1992, p. 669); portanto, este seria um conceito ligado a uma questão de vida ou morte. Gerhard F. HASEL (1980, p. 394, 402), identifica a presença do conceito de remanescente já nos textos sumérios do antigo Oriente Próximo e, segundo esse autor, Amós seria o primeiro escritor hebraico a relacionar o tema do remanescente com um caráter escatológico. Segundo HASEL (1995, p. 132), o conceito do remanescente é aplicado a três diferentes grupos: (1) remanescente histórico: qualquer grupo que tenha escapado a uma catástrofe; (2) remanescente fiel: uma comunidade que demonstra uma fé verdadeira; e, (3) remanescente escatológico: os que vivenciarão os juízos de purificação e as calamidades do Apocalipse e sairão vitoriosos.

No Antigo Testamento, de acordo com Leslie Nelson POLLARD (2012a, p. 52), o remanescente sobrevivente tem o propósito de estender o conhecimento do Deus de Israel a todo o mundo gentio; assim, ser um remanescente envolvia tanto um *status* quanto uma missão. Essa missão possuia detalhes diferentes em circunstâncias históricas diferentes, no entanto, sempre envolvia a preservação da fé em Deus (LI, 2012, p. 30). Mesmo uma leitura rápida do texto bíblico evidencia que o povo de Israel tinha a tendência de se afastar de Deus, com exceção de uma pequena minoria – o remanescente –, que permanecia fiel às responsabilidades da aliança, assim, de acordo com Eugene Haines MERRILL (1991, p. 194), “sempre houve um Israel dentro de Israel”.

A declaração de Jesus de que muitos são os chamados mas poucos os escolhidos é relevante para o tema do remanescente no Novo Testamento. As parábolas de Jesus mencionam aqueles que recusam um convite real, sugerindo que parte da responsabilidade humana consiste em proporcionar abertura para a aceitação da graça de Deus (LI, 2012, p. 40). O remanescente nas cartas paulinas consiste num conceito expansivo e inclusivo (POLLARD, 2012b, p. 80); por isso, Douglas STUART (1987, p. 37) afirma que “a população de Israel será incomensuravelmente expandida, em parte através da inclusão de pessoas com origem não israelita”.

Antes da organização formal da Igreja Adventista do Sétimo Dia em 1863, os pioneiros do adventismo já se intitulavam “remanescentes”. O primeiro uso conhecido deste termo para designar os adventistas data de abril de 1846, quando Ellen G. White escreveu

um panfleto denominado *To the Little Remnant Scattered Abroad*, publicado em 1847 como *A Word to the Litlle Flock*. Os pioneiros do adventismo se viam como um remanescente em conexão com a experiência do movimento milerita, sendo assim, um remanescente de Deus do tempo do fim (HASEL, 2012, p. 161).

A Igreja Adventista do Sétimo Dia, portanto, considera-se o "remanescente" de Deus do tempo do fim e os restauradores das doutrinas bíblicas rejeitadas ou ignoradas por outras denominações. Também entendem que estão alinhados com os remanescentes anteriores do povo de Deus (BATES, 1846, p. 52, 59), que desde os tempos apostólicos, passando pela reforma protestante (FROOM, 1971, p. 27-28), procuraram preservar puras as doutrinas ao longo da era cristã. Considerando-se, portanto, como um movimento de restauração dentro do mundo cristão (RODRÍGUEZ, 2012a, p. 21).

O conceito de remanescente, portanto, é vital para a identidade adventista e assume um papel central em sua missão e mensagem, tornando-se marca identitária, autoproclamada pelos adventistas do sétimo dia (GOLDSTEIN, 1994, p. 11). Como acredita Ángel Manuel RODRÍGUEZ (2012a, p. 20), "o adventismo consiste num movimento apocalíptico e, como tal, desempenhará um papel particular nos eventos finais do conflito cósmico". Assim, o adventismo compreende que cada período da história teve um remanescente e o tempo do fim não seria uma exceção (LEHMANN, 2012, p. 107).

Ángel Manuel RODRÍGUEZ (2002b, p. 269-279) identifica seis pontos de vista sobre a identidade do adventismo como povo remanescente: (1) a posição tradicional, que define o remanescente como aqueles que guardam os mandamentos e têm o testemunho de Jesus; (2) a idéia de que o remanescente inclui adventistas e não-adventistas; (3) o conceito de que há um remanescente fiel dentro do adventismo remanescente infiel; (4) o ponto de vista de que o remanescente é uma entidade invisível; (5) a sugestão de que o remanescente ainda não é uma realidade; e (6) uma compreensão sociológica do remanescente, no sentido de que ele deve se envolver em atividades político-sociais. O que todas essas posições, exceto a primeira, têm em comum é uma atenuação ou mesmo abandono da idéia de que os adventistas são o povo remanescente.

1.6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PROFÉTICO-DOUTRINÁRIA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

O presente capítulo teve como objetivo resgatar a dinâmica de construção da identidade adventista em seus aspectos proféticos e doutrinários, cumprindo assim um dos objetivos secundários desta tese. Contribuindo, assim, para atingir, posteriormente, o objetivo principal desta tese que é apresentar as tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna.

Primeiramente apresentamos um breve resumo histórico da construção da identidade doutrinária do cristianismo, começando pela exposição das principais doutrinas da religião judaica que foram assimiladas pelo cristianismo primitivo, a saber: (1) a doutrina de Deus, como uma distinção radical entre Israel e todos os povos ao seu redor; (2) a doutrina da criação, com sua compreensão de que o mundo foi criado em seis dias literais, seguidos do estabelecimento do sábado; (3) a doutrina do ser humano, com sua rejeição à concepção grega de imortalidade da alma; (4) a doutrina de Jesus Cristo, com a sua percepção de que Jesus era o messias prometido à Israel; e, (5) a doutrina da salvação, que significava um retorno ao estado original que havia sido corrompido e escravizado pelo pecado.

Em seguida, passamos a tratar da formação do credo dos apóstolos, que funcionava como um resumo daquilo que era essencial à fé cristã, uma fórmula trinitária, que expunha a ortodoxia cristã, através da relação das doutrinas com as três pessoas da Trindade: (1) Deus, o pai, criador do céu e da terra; (2) Deus, o Filho, o redentor que nasceu da virgem Maria, foi crucificado e ressuscitou ao terceiro dia, subindo ao Céu para assentar-se á direita do Pai; e, (3) Deus, Espírito Santo, o mantenedor, que instituiu a igreja, perdoa os pecados e conduz os justos à vida eterna.

Completando o histórico de desenvolvimento doutrinário do cristianismo, proposto para os propósitos desta tese, tratamos das crenças que se tornaram marcas identitárias da reforma protestante: (1) *sola Scriptura*, que enfatiza a centralidade da Escritura e a característica da Escritura interpretrar a própria Escritura; (2) *sola gratia*, a afirmação que após a queda o ser humano se tornou escravo do pecado, portanto, depende inteiramente da graça de Deus para salvação; (3) *sola fide*, é a ênfase que a fé é o único meio pelo qual a justiça de Deus é concedida ao pecador; (4) *solus Christus*, com sua ênfase que Cristo é o

único caminho para o ser humano chegar até Deus; e, (5) *soli Deo glori*, que afirma que a deve ser dado glória apenas ao Deus trino.

Por fim, tratamos da construção da identidade doutrinária adventista, começando com um breve resumo histórico do movimento milerita e seu líder William Miller, que baseava-se no pressuposto de que a Escritura é sua própria intérprete e estabeleceu catorze regras de interpretação bíblica e profética, sendo que após o estudo das profecias de Daniel e Apocalipse, em especial Daniel 8:14, chegou à conclusão que Cristo retornaria "por volta" de 1843/1844. Vimos que, além do milerismo, outros conceitos influenciaram na construção da identidade: (1) anabatismo, que defendia o batismo seguido pela fé e a separação entre Igreja e Estado; (2) restauracionismo, que defendia que a igreja cristã primitiva deve servir de modelo em todas as épocas; (3) metodismo, com sua ênfase no livre-arbítrio e na união da justificação com a santificação na vida cristã; (4) deísmo, com seus aspectos ligados à lógica, à razão e o ceticismo; (5) puritanismo, que enfatizavam a autoridade da Bíblia e a perpetuidade da lei, inclusive do shabbat; e, (6) jacksonianismo, a mentalidade autodidata de que uma pessoa não precisa ser especialista para exercer funções específicas.

Ao tratarmos da construção de cada doutrina identitária adventista, dividimos didaticamente a identidade doutrinária em duas partes. Em primeiro lugar, falamos da construção do que chamamos de identidade profética do adventismo do sétimo dia, que são as crenças identitárias associadas à compreensão profética do movimento: (1) o tempo profético (Daniel 8:14) de 22 de outubro de 1844, desenvolvida inicialmente pelo movimento milerita, que acreditava que nesta data ocorreria a segunda vinda de Cristo, o adventismo do sétimo dia interpretou, posteriormente, que nesta data ocorreu uma mudança no ministério de Cristo no santuário celestial ao ele passar do lugar santo para o lugar santíssimo; (2) o ministério profético (Apocalipse 14:12) de Ellen Gould White, com a confiança adventista de que a jovem Ellen Harmon foi chamada por Deus para apresentar mensagens para confortar e fortalecer o povo de Deus dos últimos dias, sendo uma manifestação moderna do som de profecia, acreditando assim que os dons do Espírito não se encerraram no período bíblico, mas é uma marca identitária da igreja remanescente; e, (3) a mensagem profética (Apocalipse 14:6-12) das três mensagens angélicas, que é interpretada como sendo a missão dos adventistas do sétimo dia, sendo eles suscitados para essa tarefa do fim escatológico das 2.300 tardes e manhãs, compreendendo que eles

deveriam anunciar a chegada da “hora do juízo”, a necessidade de se afastar de Babilônia e suas filhas, e receber o selo de Deus ao invés da marca da besta.

Em seguida, abordarmos o desenvolvimento das principais crenças identitárias que formam a identidade doutrinária propriamente dita do adventismo: (1) doutrina do segundo advento, que é compreendida como iminente, pessoal, visível e pré-milenar, sendo a esperança máxima do movimento, e associada à cença de que durante o milênio que ocorrerá após esse evento o santos reinaram com Cristo no Céu, onde ocorrerá o julgamento dos ímpios; (2) doutrina do santuário celestial, uma compreensão identitária que entende a existência de um santuário no Céu, do qual o tabernáculo terrestre era apenas um modelo, e a conclusão que Cristo realizou neste santuário um duplo ministério intercessório, primeiro a obra expiatória para o perdão dos pecados e depois o juízo investigativo e a obra para apagar os pecados registrados nos livros celestiais; (3) doutrina do estado dos mortos, diferentemente da antropologia cristã tradicional, não crê na existência de uma alma separada do corpo (dicotomia), mas acredita no condicionalismo (o ser humano não tem imortalidade inata, mas a recebe por meio da fé) e no aniquilacionismo (a destruição dos ímpios, em vez da preservação consciente no inferno); e, (4) doutrina do sábado, por crerem na perpetuidade da lei de Deus, ou seja, que os dez mandamentos continuam válidos como uma demonstração da fé dos santos, não sendo abolido na cruz, e compreendendo que esta doutrina é uma marca da igreja remanescente e será fundamental nos últimos dias, fazendo uma distinção entre os que “guardam os mandamentos de Deus” e aqueles que seguem as “tradições dos homens”.

Assim, associando a identidade profética com a identidade doutrinária, formamos a identidade profético-doutrinária adventista e estruturamos a base conceitual que sustenta o edifício teológico adventista. Porém, existem fatores integrativos e identitários na construção da identidade adventista, que são fundamentais para a compreensão integral da identidade adventista: (1) a aliança eterna, como base do relacionamento salvífico de Deus com seu povo, sendo que a substituição da antiga aliança pela nova aliança não revogou nem mudou os dez mandamentos e a observância do sábado; (2) o grande conflito, como moldura teológica e profética, compreendendo que o grande conflito entre o bem (Deus) e o mal (Satanás) começou no Céu, se desenrola no presente, afetando o ser humano, mas terminará com o triunfo de Deus sobre Satanás e seus anjos; (3) a verdade presente, como ênfase de que as doutrinas se desenvolvem e o conhecimento bíblico-teológico é

progressivo, existindo uma doutrinas que adquirem maior ênfase e importância em determinados momentos da história; e, (4) o conceito de remanescente, que seria uma pequena minoria que permanece fiel às responsabilidades da aliança, sendo que em todos os momentos da história do povo de Deus sempre existiu um remanescente fiel, no final dos tempos não seria diferentes, assim, o povo remanescente de Deus seriam aqueles que guardam os mandamentos de Deus (inclusive o quarto mandamento) e têm o testemunho de Jesus, sendo restauradores das doutrinas bíblicas rejeitadas ou ignoradas.

CAPÍTULO II. A TRANSMISSÃO DA IDENTIDADE PROFÉTICO-DOUTRINÁRIA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA NO BRASIL ATRAVÉS DE SUA IDENTIDADE MISSIOLÓGICA

Considerando que o objetivo principal desta tese é apresentar as tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna e visando posteriormente alcançar esse propósito, este capítulo busca resgatar a dinâmica de transmissão desta identidade através de sua identidade missiológica, cumprindo assim um dos seus objetivos secundários. Com esta intenção, primeiramente este capítulo buscará expor de forma suscinta a transmissão da identidade cristã, começando pelas raízes missiológicas judaicas, conforme o relato bíblico; depois dividiremos didaticamente a história do cristianismo, começando pelo período pós-apostólico da igreja perseguida até alcançarmos o período atual da igreja contemporânea.

Ao tratarmos da transmissão da identidade adventista, começaremos a partir das raízes mileritas do movimento, passando em seguida a tratar da posição que assumiram os pioneiros após do grande desapontamento de 1844, desde uma compreensão de ausência de necessidade missiológica até uma expansão geográfica das missões partindo da América do Norte até alcançar todos os continentes, todos os países e todos os povos. Por fim, trataremos da transmissão da identidade adventista em território brasileiro. Começaremos tratando brevemente da chegada do cristianismo no Brasil, com os católicos, protestantes e pentecostais, em seguida, trataremos daquilo que chamaremos de identidade missiológica adventista no Brasil, que seriam os métodos prioritários de transmissão da identidade adventista em território nacional, ou seja, a transmissão através da literatura, do evangelismo público, da educação, da obra médica e dos meios de comunicação em massa.

2.1 A TRANSMISSÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ ATRAVÉS DAS MISSÕES

Na compreensão de John STOTT (1997, p. 29-30), a missão da igreja origina-se na missão de Deus, “não podemos falar sobre missão e evangelismo sem primeiro falar sobre Deus. Missão e evangelismo não são ideias originais dos homens modernos, mas partem do eterno propósito de Deus”. David BOSCH (1991, p. 19), compartilha dessa visão, para ele “se há um missionário no Antigo Testamento, é o próprio Deus, quem trará as nações a Jerusalém para adorá-lo junto com sua aliança”. Portanto, na visão cristã “não é a igreja que

tem uma missão de salvação para realizar no mundo; é a missão do Filho e do Espírito através do Pai que inclui a igreja" (MOLTMANN, 1977, p. 64).

2.1.1 Raízes missiológicas judaicas

O conceito de "missões" como aparece no Novo Testamento não é encontrado no Antigo. Mas isso não significa que não haja no Antigo Testamento uma missão para Israel (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 40). Para Jiri MOSKALA (2011, p. 33), no Antigo Testamento não há povo de Deus sem missão, não há eleição sem comissão. O chamado de Deus pressupõe um chamado para a ação, para este autor, "as Escrituras Hebraicas nada sabem sobre uma eleição para salvação, mas conhecem uma eleição para missão".

A missão do povo do Antigo Testamento, conforme Walter C. KAISER JR (2000, p. 9) era dupla: (1) foco interno, onde os pais tinham que repetir as histórias de livramento aos seus filhos; e, (2) foco externo, que era dirigida às outras nações, o mundo gentio. Em relação ao foco externo, Jiri MOSKALA (2011, p. 54), argumenta que Deus quer unir as pessoas de dentro e de fora: Melquisedeque e Abraão (Gênesis 14:18-20); Raabe e Israel (Josué 2); Jetro e Moisés (Êxodo 3, 18); Naamã e Eliseu (2Reis 5); Nabucodonosor e Daniel (Daniel 1-4); Assuero e Ester (Ester 1-9); Rute e Noemi (Rute 1).

Ainda conforme Jiri MOSKALA (2011, p. 38-41), a primeira sugestão sobre atividades missionárias na Bíblia pode ser encontrada quando Sete "começou a proclamar/pregar o nome do Senhor". Depois, Deus chamou Noé para convidar os antediluvianos a tomarem a decisão de entrarem na arca. E, pela terceira vez, Deus começou de novo, mas desta vez com Abraão, neste momento a universalidade da missão é mencionada explicitamente pela primeira vez, Abraão deveria ser uma benção a "todas as famílias na terra". A missão universal de Abraão foi repetida a Isaque, reafirmada a Jacó e lembrada a Moisés.

A localização geográfica de Israel no cruzamento entre as principais rotas internacionais do Oriente Médio – entre o Egito e Assíria ou Babilônia –, foi um fator muito significativo em seu trabalho evangelístico entre as nações. Diferentes culturas, religiões, nações e povos encontravam-se ali, e as pessoas foram confrontadas com um sistema diferente de crenças (MOSKALA, 2011, p. 45). Devido a essa dinâmica, a missão de Israel é compreendida como sendo "centrípeta", não "centrífuga"; isto é, Israel não ia em direção as

nações pregando a mensagem da salvação, mas todas às nações eram atraídas à Israel (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 42).

2.1.2 A missão no Período da Igreja Apostólica (30 a 100 d.C.)

A atividade missionária por parte dos discípulos surge principalmente após a ressurreição do Mestre (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 46). No evangelho de Lucas, depois de ressuscitar, Jesus reune seus discípulos e esclarece que o Antigo Testamento ensinava que o Messias precisava morrer e ressuscitar; e, que esse evangelho deveria ser pregado para todas as nações (SHEDD, 2009, p. 25). Na perspectiva cristã foi a partir do pentecostes que o Espírito Santo passou a capacitar a igreja para a missão a todas as nações e é Ele quem prepara corações e mentes para receber o evangelho (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 46).

A origem da igreja cristã foi em Jerusalém, mas logo encontramos referência à existência de cristãos na Galileia, Samaria e Damasco; e, por causa da perseguição após a morte de Estêvão, os discípulos foram dispersos, levando a mensagem a Antioquia e Chipre. Foi em Antioquia que os cristãos receberam esse nome e foi também a igreja de Antioquia que enviou Paulo e seus companheiros em suas viagens missionárias. De Chipre, o apóstolo Paulo levou a mensagem a várias cidades da Ásia Menor, à Macedônia, às principais cidades da Grécia, à Roma e talvez até a Espanha. Ele se aproximava primeiro da sinagoga da cidade e ali ensinava. Em alguns casos, como Atenas, encontrava pontos de contato entre sua mensagem e a cultura local (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 47-48). Paulo dividia o campo missionário em duas categorias: (1) onde Cristo era conhecido por “nome”; e, (2) onde ainda não o era. Assim, Paulo dirigia seus esforços de modo a trabalhar onde Cristo não era conhecido pelo nome (HAWTHORNE, 2009, p. 53).

2.1.3 A missão no período da Igreja Perseguida (100 a 313 d.C.)

Se é pequena a informação que temos sobre a expansão missionária do cristianismo durante o período apostólico, é muito menor o que sabemos sobre ela no período que vem logo depois; pois, esse é o período das grandes perseguições, e para uma igreja perseguida é mais difícil transmitir e conservar a história de sua fé. Em relação aos métodos evangelísticos as informações são muito escassas; mas, encontramos extensas apologias em favor do

cristianismo, histórias de conversões de pessoas cultas e relatos de que essa expansão ocorreu não por ação dos missionários, mas graças ao testemunho constante de milhares de comerciantes, soldados, escravos e cristãos exiliados que falavam de Jesus Cristo onde estivessem e iam criando novas comunidades em lugares em que os missionários "profissionais" ainda não haviam chegado (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 51, 60, 70).

Segundo Justo L. GONZÁLEZ e Carlos C. ORLANDI (2010, p. 52-53), "com base nos documentos existentes e em outros indícios arqueológicos" podemos concluir que a maioria dos convertidos ao cristianismo neste período vinha da tradição pagã, através de conversões por meio dos contatos familiares e íntimos. E, por estar associado ao Império Romano, o cristianismo era uma religião principalmente urbana.

Em meados do século III, a nova fé havia se estendido por todo o Mediterrâneo, alcançando adeptos principalmente nas grandes cidades, onde surgiriam comunidades cristãs relevantes, que fundaram escolas com função catequética, tais como: Alexandria (Egito) com Panteno, Clemente e Orígenes; e, Cartago (norte da África) com Tertuliano e, anos depois, Agostinho. Tais escolas foram importantes na expansão do cristianismo, pois muitos pagãos se converteram ali; além disso, logo elas se tornariam centros evangelísticos de onde saíam cristãos preparados para transmitir o conhecimento do evangelho (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 54-55, 65).

2.1.4 A missão no período da Igreja Imperial (313 a 538 d.C.)

A conversão de Constantino abriu novos rumos e possibilidades. Mas, também é um dos eventos mais controvertidos na história da igreja. Para uns foi o começo da perversão do cristianismo e, para outros, foi o triunfo da igreja perseguida sobre seus perseguidores. Não há dúvida de que o prestígio de ter o favor do imperador deve ter despertado interesse. Nomes como Atanásio, Basílio, Jerônimo e Agostinho são testemunhos da força literária e intelectual da igreja liberta das perseguições. As grandes basílicas e obras de arte são exemplos de como os cristãos emprestaram da cultura greco-romana e puseram à serviço do cristianismo. Porém, a conversão do imperador apresentou problemas até então desconhecidos. Deveria o imperador subordinar-se à igreja, ou o contrário? Deveria o imperador utilizar seu poder em favor dos princípios cristãos? Qual era a responsabilidade

do imperador para com seus súditos pagãos? A relação Igreja-Estado, a partir deste momento, passa a ter máxima relevância (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 72-74).

Ao terminar o período apostólico, a fé cristã era representada somente por pequenas minorias em algumas das principais cidades do vale oriental do Mediterrâneo. Depois de quatro séculos de história, essa fé se apoderou do Império Romano e dos Estados de Edessa e Armênia, se estendeu até a Geórgia e toda região do Cáucaso, estendendo-se também até a Índia e o sul da Abissínia. Exceto pelos séculos XVI e XIX, o cristianismo não teve outro período de semelhante expansão (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 82-89).

2.1.5 A missão no período da Igreja Medieval (538 a 1517 d.C.)

Desde suas origens, o Império Romano foi ameaçado pela presença de outros povos, na maioria germânicos, que os romanos chamavam de “bárbaros”. Do ponto de vista das missões, as invasões “bárbaras” apresentavam também um desafio, pois os invasores traziam consigo suas tradições e seus deuses. Um passo importante na conversão dos povos bárbaros era a conversão do rei e dos nobres, pois seguia-se a conversão em massa do povo, que acabavam aceitando o cristianismo como parte da cultura romana. O mesmo método foi usado por Patrício na Irlanda, ele se aproximava primeiro dos dirigentes das comunidades, e por meio da influência destes, obtinha a conversão das massas. Patrício conhecia a tradição celta de profunda unidade, de modo que as decisões importantes tomadas pelos chefes, eram decisões de todo o grupo (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 91-102).

A missão de Agostinho à Inglaterra (595 d.C.), conforme Justo L. GONZÁLEZ e Carlos C. ORLANDI (2010, p. 107), foi a primeira ocasião em que um papa enviou oficialmente um missionário a um país distante. Até aquele momento, a maior parte da expansão do cristianismo não ocorria através de uma missão oficial. Agora a tarefa missionária passa a ser assunto da Igreja, que se responsabiliza por sua planificação e estratégia.

Defensor da doutrina cristã, Carlos Magno foi coroado imperador do Sacro Império Romano Germânico pelo papa Leão III. Ainda que seus antecessores tivessem utilizado a força das armas para apoiar o trabalho missionário, Carlos Magno o fez de uma maneira sem precedentes. Mediante repetitivas campanhas, ele conseguiu estabelecer seu poderio e o cristianismo no território dos frisões e saxões. Ao término de cada campanha, Carlos Magno obrigava os rendidos a aceitar o batismo, e logo em seguida vinham os missionários, que se

estabeleciam na região com o apoio das autoridades e ali se dedicavam a instruir na fé os recém-batizados. Aqui vemos que um cristianismo “adaptado a culturas e tempos violentos, é capaz de adotar a violência como método missionário”. Curiosamente, mesmo tendo que aceitar o batismo à força, os saxões logo se encontraram entre os mais dedicados defensores da fé cristã (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 116-119).

Foi neste período que o cristianismo conseguiu entrar no norte da Europa, estendendo-se até China e Rússia. Por outro lado, foi também durante esse período que o cristianismo sofreu perdas territoriais devido à expansão do Islamismo (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 148).

2.1.6 O Período da Igreja Reformada (1517 a 1798 d.C.)

Neste período, o catolicismo romano se expandiria mais que o protestantismo; pois, o catolicismo tinha as grandes potências marítimas, Espanha e Portugal, como aliadas. E quando esses países perderam importância, seu lugar foi ocupado pela França. Essas potências católicas tinham recursos suficientes para enfrentar as guerras religiosas sem que sua própria existência fosse ameaçada. Em contraste, o protestantismo dava seus primeiros passos e se via ameaçado de morte pela pressão militar e política que exerciam sobre ele. A Alemanha e a Suíça não eram ainda nações unificadas, e no princípio da Reforma o imperador que governava esses territórios era Sua Majestade católica Carlos I da Espanha; e, a Holanda pertencia à Coroa espanhola. Quanto à Inglaterra, durante esses primeiros anos do período, ela ainda não era uma das grandes potências europeias. A expansão colonial protestante teria lugar por meio do poderio da Inglaterra, da Holanda e da Dinamarca, somente nos séculos XVII e XVIII, ao mesmo tempo em que decaía o poderio espanhol e português. Dessa maneira, estava em formação a grande expansão protestante dos séculos XIX e XX (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 155-157, 209).

No catolicismo, mesmo o trabalho missionário sendo conduzido pelas ordens religiosas nos países católicos conquistados, Roma ofereceu diretrizes e estabeleceu instituições como a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*. Enquanto isso, os protestantes entendiam que seu trabalho era a reforma da igreja e também questionavam os argumentos a favor da tarefa missionária, pois compreendiam que o mandamento de Jesus de enviar os

discípulos para pregar em todo o mundo limitava-se aos apóstolos, que já o haviam cumprido (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 157-159).

Alguns sacerdotes consideravam que sua missão se limitava a ministrar às necessidades espirituais dos colonizadores e questionavam se era possível converter os índios; mas, logo surgiram outros que diziam que não só era possível, como também era a obrigação da Igreja e da Coroa, sendo esse o principal propósito da colonização do Novo Mundo. Além dos indígenas, logo vieram à América os escravos negros da África, mas à princípio a igreja parecia não perceber a importância do trabalho missionário entre eles. Se com o tempo os descendentes dos escravos aceitaram a fé cristã, não foi por interesse missionário, mas pela tendência dos escravos em adotar os costumes e a fé dos seus senhores (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 163-164, 171-172).

As missões portuguesas no Oriente encontraram um dos dilemas do trabalho missionário: Quais os limites na adaptação a uma dada cultura? Se por um lado, levar a mensagem sem adaptação resultava em confusão entre a mensagem e a cultura; por outro lado, existia o risco de que na tentativa de se adaptar a uma nova cultura se perdesse a identidade cristã (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 198).

Nesse período, portanto, a maior parte da expansão do cristianismo ocorreu por meio das conquistas e da colonização por nações europeias. A Espanha dedicou-se à América e depois às Filipinas. Portugal dedicou seus esforços ao Extremo Oriente, a África e a América do Sul. A França estabeleceu colônias na África e a Inglaterra na América do Norte, contribuindo para a expansão do cristianismo, tanto católico quanto protestante. Em sua obra missionária, a Igreja Católica contava com o valioso recurso dos frades franciscanos, dominicanos e jesuítas (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 224-225).

2.1.7 O Período da Igreja Contemporânea (a partir de 1798 d.C.)

No final do século XVIII e início do século XIX, surgiu no Ocidente uma série de movimentos sociais que pareciam desafiar o *establishment* religioso. A Revolução Francesa caracterizou-se por seu anticlericalismo. As guerras napoleônicas devastaram a Espanha e Portugal. Na América do Norte, os formadores da nova nação defendiam a separação entre a Igreja e o Estado. No campo intelectual, a interpretação das novas descobertas históricas, biológicas e astronômicas questionavam o relato biblíco. A história da criação do Gênesis foi

ameaçada pela teoria da evolução. A cosmologia bíblica ficou sob suspeita ante as novas teorias astronômicas. E, também, se tentaria reconstruir a realidade histórica de Jesus (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 227-228).

Porém, oposto ao que se esperava, o século XIX é um dos pontos altos na história das missões protestantes euroatlânticas. O protestantismo adaptou-se às novas circunstâncias e tinha vigor para penetrar terras virgens ao cristianismo. As perguntas que o século XIX propôs sobre a veracidade da Bíblia e do cristianismo serviram para que os cristãos reavaliassem sua fé e buscassem um reavivamento (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 229).

No começo do século XIX o interior da África era desconhecido para as nações ocidentais, foram missionários como Robert Moffat e David Livingstone que abriram caminho à civilização ocidental. As políticas missionárias que surgiram na África começaram a dar forma à estratégia de, o quanto antes, passar a direção das igrejas aos cristãos nativos, esse propósito era chamado de os "três autos": autogoverno, automanutenção e autopropagação, que entendia que para a missão ter êxito era necessário que desde o princípio os africanos fossem protagonistas no trabalho missionário (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 356-359). Tais objetivos foram alcançados em muitos lugares, mas esses locais começaram a encontrar sua maneira de ser igreja, desenvolvendo teologias contextuais; surgindo, de acordo com Justo L. GONZÁLEZ (2015, p. 244), um quarto "auto": a autointerpretação, que conduziu à uma reinterpretação da fé e da liturgia a fim de se ajustar às suas tradições culturais.

O movimento missionário europeu do século XIX caracterizou-se por grupos de cristãos com um grande fervor missionário que trabalhavam à margem, e muitas vezes à despeito, das denominações protestantes. Naquele século e mais ainda no século XX, os Estados Unidos foram um dos principais centros missionários protestantes, principalmente devido à ideologia messiânica, que entendia a nação norte-americana como uma nova Jerusalém, um povo escolhido para levar ao mundo o evangelho e os valores cristãos. Em novos territórios, o trabalho missionário protestante foi marcado, principalmente, pelo trabalho educativo, pelas missões médicas e pela conversão das classes menos favorecidas (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 234-248, 265-271).

2.2 O DESENVOLVIMENTO DA IDENTIDADE MISSIOLÓGICA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

Os pioneiros do adventismo não começaram um movimento com o propósito de iniciar uma nova denominação; antes, entendiam-se como um movimento profético originado por Deus para proclamar a chegada da "hora do juízo" (TIMM, 2011, p. 3). Convencidos de sua missão profética, os adventistas foram motivados a proclamar o "evangelho eterno" a "*cada nação, e tribo, e língua, e povo*" (Apocalipse 14:12). O cumprimento dessa tarefa foi motivado pela promessa de Mateus 24:14: "*E será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então virá o fim*". Os adventistas do sétimo dia aceitaram esta mensagem literalmente. Para eles ela significa que, "quando as boas novas da vinda de Cristo tiverem sido pregadas a cada pessoa viva em particular, então o mundo chegará ao fim, Cristo voltará e os justos viverão felizes para sempre" (HERNDON, 1960, p. 23). Mas nem sempre foi assim. A presente seção buscará mostrar como foi o desenvolvimento desta consciência missiológica que culminou na formação de sua identidade missiológica adventista.

2.2.1 Raízes missionários no movimento milerita (pré-1844)

Além das explicações sociológicas que destacam fatores externos para o sucesso, os fatores internos que impulsionaram os mileritas em sua missão foram, a profunda convicção baseada no estudo das profecias de Daniel e Apocalipse de que a volta de Cristo era iminente e, também, o senso de responsabilidade pessoal de advertir o mundo (KNIGHT, 2015, p. 9-10). Em resumo, os mileritas foram impulsionados à missão porque viam a si mesmos como um movimento profético, no tempo profético, com uma mensagem profética que o mundo precisava urgentemente ouvir.

Após 22 de outubro de 1844, os mileritas desapontados continuaram com suas publicações e reativaram a "grande tenda" à medida que retornavam ao evangelismo (WELLCOME, 1874, p. 572-573). Não apenas trabalharam nos Estados Unidos, mas decidiram ir além-mar. Joshua V. Himes embarcou para a Grã-Bretanha com a intenção de realizar conferências, "distribuir literatura", estabelecer uma sede para as publicações e iniciar um periódico (KNIGHT, 2015, p. 261). Os adventistas de Albany em 1865 subsidiaram o envio de

Michael Belina Czechowski como missionário à Europa. Entretanto, seu envio tornou-se uma grande frustração quando descobriram que ele havia se tornado um adventista do sétimo dia e, portanto, havia “deixado de ser útil” (WELLCOME, 1874, p. 554-555).

2.2.2 Missão restrita aos ex-mileritas (1844-1850)

O desapontamento de outubro de 1844 dividiu o milerismo. Muitos deixaram o movimento para voltar às suas igrejas de origem ou foram para outras igrejas influentes. De acordo com Alberto R. TIMM (2018b, p. 65-66), aqueles que não abandonaram a fé no segundo advento se polarizaram em dois grupos: (1) os adventistas da “porta aberta”, que defendiam que nenhuma profecia se cumprira naquela data; e, (2) os adventistas da “porta fechada”, que defendiam um cumprimento profético naquela data. Os rótulos "porta aberta" e "porta fechada" era uma referência à parábola das bodas. Na parábola, quando o noivo chegou, as virgens prudentes entraram com ele para as bodas e a porta foi fechada. Miller, entendendo que a vinda para as bodas seria o segundo advento, interpretou o fechamento da porta como o término do tempo de graça, ou seja, o término da oportunidade para salvação (KNIGHT, 2005, p. 55-56).

Assim, os adventistas da “porta aberta” – os adventistas de Albany (Nova York) – acreditavam que ainda deveriam advertir o mundo da destruição iminente, passando a sugerir novas datas para o fim desse período profético (KNIGHT, 2005, p. 56). Os adventistas da “porta fechada” criam que o tempo de graça havia se encerrado para o mundo em 22 de outubro de 1844, e a tentativa de explicar o que ocorreu nesta data dividiu esse segundo grupo. Uma divisão era chamada de “espiritualizadores”, pois os líderes Apollos Hale e Joseph Turner, ensinavam que a obra da salvação havia terminado, pois, Cristo tinha vindo espiritualmente como o Noivo, as virgens sábias entraram para as bodas com ele e a porta foi fechada para todos os outros (HALE & TURNER, 1845, p. 1-4). A outra divisão acreditava que na data ocorreu uma mudança no ministério sacerdotal de Cristo, ou seja, Cristo passou do lugar santo para o lugar santíssimo do santuário celestial. Deste último grupo de adventistas da “porta fechada” surgiria o adventismo do sétimo dia (TIMM, 2018b, 66-69).

A teoria da porta fechada exerceu influência na missiologia adventista. Pois, eles passaram a compreender que a sua missão era pregar a terceira mensagem angélica àqueles que haviam aceitado a mensagem milerita da segunda vinda de Cristo. Esse fato, dos

primeiros adventistas estarem inicialmente preocupados em alcançar apenas aqueles que anteriormente haviam se unido ao movimento milerita, teve um aspecto positivo, pois, deu aos fundadores do adventismo tempo suficiente para revisar e ampliar o sistema milerita de interpretação profética e também fortalecer sua plataforma doutrinária, mas, acabou impedindo o crescimento numérico no início do movimento (TIMM, 2018b, p. 69, 142).

Os pioneiros acreditavam que adotar a posição da porta aberta seria reconhecer que a experiência de 1844 havia sido um erro, o que para eles era inaceitável (KNIGHT, 2015, p. 276). A ideia por trás da teoria da porta fechada era a validade de 22 de outubro de 1844 para o fim dos 2.300 anos. Foi, portanto, a interpretação de que o tempo da graça cessaria no fim dos 2.300 anos quando Cristo viesse pela segunda vez, que lançou os alicerces para a teoria da porta fechada após 1844. Mesmo Cristo não retornando, o término do tempo da graça continuou sendo associado ao pensamento de que uma mudança ocorreu no ministério celestial de Cristo (TIMM, 2018b, p. 83-84). Assim, William Miller escreveu em novembro de 1844: “Fizemos [concluímos] nossa obra de exortar os pecadores e tentar despertar a igreja. Deus, em sua providência, fechou a porta; só nos resta incentivarmos uns aos outros a sermos pacientes” (HIMES, 1844b, p. 142).

Os adventistas do sétimo dia, lentamente começaram a redefinir seus conceitos da “porta fechada”. Joseph Bates e o casal White tinha inicialmente considerado a ideia da porta fechada como inseparavelmente ligada a integridade da data de 1844. Por algum tempo, Ellen G. White julgou que sua primeira visão, confirmava esta relação. No entanto, ela acreditava que as pessoas que não tinham “conscientemente rejeitado” as mensagens do primeiro e do segundo anjo, não foram excluídas da salvação. Assim, gradualmente, aqueles que se uniam à plataforma doutrinária elaborada nas conferências sabáticas, começaram a compreender a “porta fechada” sob uma nova luz. Ao iniciar a década de 1850, a mensagem adventista começava a ser ouvida em círculos que não eram mileritas, o que indicava para Bates e o casal White que o conceito da porta fechada era insustentável (SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p. 67).

2.2.3 Missão restrita à América do Norte (1850-1874)

Os adventistas perceberam que estavam defendendo uma teologia que não fazia mais sentido. Haviam mudado sua interpretação a respeito da purificação do santuário, mas

não tinham reinterpretado a porta fechada; e, esse ponto, não ficou imediatamente óbvio para eles (KNIGHT, 2005, p. 85). Porém, conforme Alberto R. TIMM (2018b, p. 142-143), "três fatores principais foram identificados como tendo promovido essa ampliação inicial da consciência missiológica": (1) o tempo de tardança da volta de Cristo, sendo que Ele não voltou tão logo como esperavam os fundadores do adventismo; (2) as visões de Ellen G. White que sugeriam uma ação missionária mais ampla; e, (3) a conversão de pessoas que anteriormente não haviam se unido ao movimento milerita. Devido à essa nova compreensão, ocorreu uma mudança na exposição das doutrinárias adventistas. De um sistema teológico mais complexo, porém compreensível aos ex-mileritas; para uma abordagem doutrinária mais evangelística, compreensível ao vasto mundo não milerita (TIMM, 2018b, p. 260-261).

O processo de construção doutrinária levou a uma crescente consciência missionária, principalmente em termos de restauração das verdades bíblicas no tempo do fim. TIMM (2018b, p. 119) cita algumas imagens bíblicas que foram usadas para ilustrar esse processo de restauração: (1) o restaurador de "brechas" (Isaías 58:12-14), com ênfase na lei de Deus, por causa do descaso geral para com o sábado no cristianismo (BATES, 1846, p. 60); (2) a vinda do profeta Elias (Malaquais 4:5), como João Batista havia vindo no espírito e poder de Elias para preparar o caminho para a primeira vinda de Cristo (Mateus 17:10-13), assim o adventismo havia sido suscitado no mesmo espírito com o propósito de preparar o caminho para a segunda vinda de Cristo (EDSON, 1850, p. 5-8, 11-13); e, (3) a missão do terceiro anjo (Apocalipse 14:9-12), a imagem mais usada de todas, EDSON (1850, p. 11) igualou a missão de Elias com a do terceiro anjo ao se referir à voz de Elias "na mensagem do terceiro anjo".

Segundo Russell BURRILL (2009, p. 53), no século XIX a Igreja Adventista existia sem pastores locais. O ministério pastoral consistia exclusivamente em plantar igrejas e evangelizar. As igrejas locais não tinham supervisão pastoral e existiam como "uma agência missionária ao invés de uma mantenedora dos salvos". Porém, com o passar do tempo os membros começaram a solicitar pastores, assim como as outras denominações.

No início, o adventismo estava restrito à Nova Inglaterra e ao Estado de Nova York. As reuniões de Joseph Bates, em Jackson (Michigan) no verão de 1849, marcaram a expansão do movimento em direção ao Oeste. Em 1852, havia adventistas também em Indiana, Wisconsin e no Canadá (TIMM, 2018b, p. 143). Devido a essa mudança de postura, em 1858 James WHITE (1858, p. 200) mencionou a existência de adventistas na América do

Norte que falavam “alemão, francês, norueguês, sueco, holandês, etc.” e que ele desejava “ver publicações sobre a verdade presente impressas em suas línguas maternas, para circularem na América e na Europa”. Assim, a publicação de literatura adventista em outras línguas tornou-se um dos mais influentes meios de se alcançar populações de fala não inglesa (TIMM, 2011, p. 9).

Na Conferência Geral de maio de 1869, em Battle Creek (Michigan), foram aprovados os estatutos da primeira Sociedade Missionária Adventista, pouco depois da organização desta, foram formadas outras sociedades semelhantes, que foram vitais para a expansão da Igreja Adventista do Sétimo Dia na América do Norte e além-mar (TIMM, 2011, p. 12).

2.2.4 Missão a todos os continentes (1874-1901)

A obra do ministro de origem polonesa Michael Belina Czechowski foi crucial para o estabelecimento do adventismo fora da América do Norte. Patrocinado pelos leitores das revistas *World’s Crisis* e *Advent Herald* e pelos adventistas de Albany, Michael B. Czechowski deixou a América rumo à Europa no dia 14 de maio de 1864 (MAXWELL, 1982, p. 166-167). Na Europa, ele pregou a mensagem adventista no norte da Itália, Suiça, Hungria e Romênia, deixando um número significativo de conversos. Czechowski, como o primeiro missionário não oficial adventista do sétimo dia euroatlântico, preparou o caminho para outros missionários oficiais que seriam enviados à Europa (TIMM, 2011, p. 9-10).

Em 15 de setembro de 1874, John Nevins Andrews, a bordo do navio Atlas, deixou os Estados Unidos rumo à Europa, como o primeiro missionário oficial adventista do sétimo dia. Este evento marcou o início do movimento missionário adventista mundial (OLIVEIRA, 2018, p. 248-250). Depois dele conforme Alberto R. TIMM (2011, p. 12-13) seguiram: S. N. Haskell e outros para a Austrália (1885); D. A. Robinson para a África do Sul (1887), a escuna Pitcairn deixou San Francisco (Califórnia) rumo aos mares do Sul (1890), F. H. Westphal foi para a América do Sul (1894) e D. A. Robinson estabeleceu um posto missionário na Índia (1895).

Neste período foram lançados três importantes programas: (1) a formação da Sociedade dos Missionários Voluntários, por Luther Warren e Harry Fenner (1879), estabelecidas em muitas igrejas locais com o propósito de treinar os jovens para a obra missionária; (2) o estabelecimento da Colportagem, através da sugestão de George A. King (1881), de que “livros podiam ser vendidos” (SPALDING, 1962, p. 221), assim os colportores

– vendedores de livros, de porta em porta – introduziram a mensagem adventista em diversas regiões do mundo; e, (3) o uso dos Estudos Bíblicos (1883), que “se transformou no método adventista tradicional de preparar pessoas para o batismo” (TIMM, 2011, p. 14). Esse método, que fortalece a identidade profético-doutrinária adventista, começou em uma reunião campal no sul da Califórnia, quando a chuva impediu que S. N. Haskell realizasse uma reunião, ele agrupou “um grupo ao redor dele ao centro da tenda e começou a anunciar textos bíblicos a serem lidos por várias pessoas em resposta a perguntas relacionadas ao assunto em discussão” (NEUFELD, 1996).

Ellen G. WHITE (1997a, p. 552-579) apontou alguns grupos que os adventistas deveriam dar atenção especial nas estratégias evangelísticas: os ricos e as pessoas bem instruídas, ministros de outras denominações, os destituídos, pessoas de outras culturas, católicos romanos, judeus e pessoas comuns, ou seja, a classe trabalhadora. Na opinião de Russell BURRILL (2009, p. 42, 44), esse último grupo seria o mais aberto ao evangelho e são a maioria nas campanhas evangelísticas, sendo atingidos pelas abordagens tradicionais; enquanto, outros grupos precisariam de abordagens mais especializadas.

2.2.5 Missão a todos os países (1901-1990)

No início do século XX, conforme Russell BURRILL (2009, p. 53), houve uma desaceleração no evangelismo, pois os adventistas começaram a transferir os pastores para as congregações e instituições. Com a reorganização dos pastores de responsabilidades missionárias para cargos de manutenção, a taxa de crescimento da igreja caiu na América do Norte. A preocupação da igreja com suas instituições, como o Sanatório de Battle Creek, levou as mais capacitadas mentes do adventismo serem absorvidas por essas instituições e as fileiras ministeriais foram enfraquecidas. Com tanto tempo, dinheiro e talento sendo colocado nas instituições e organizações, pouco esforço restou para o evangelismo. De acordo com Howard B. WEEKS (1969, p. 27-28), A. G. Daniels, relatou que mais de 500 pastores foram tirados do campo e colocados na administração de 1901 à 1909. Em uma época em que haviam apenas 1.200 ministros, metade estava na administração.

Passada a década turbulenta de reorganização, a igreja experimentou uma explosão significativa em sua obra missionária. Werner VYHMEISTER (1980, p. 58) relata que “entre 1901 e 1926, incluídos, 2.937 missionários foram enviados, isto é, uma média de 112 por

ano". Durante a depressão da década de 1930 e os períodos das grandes guerras, ocorreram novas ondas de sucesso evangelístico, afinal tempos difíceis parecem produzir crescimento. Como resultado, as apostasias diminuiram e os batismos cresceram (BURRILL, 2009, p. 66).

Nesse período, estratégias foram criadas para alcançar os judeus e os muçulmanos, levando à publicação dos livros *The Jewish Problem* (GILBERT, 1940) e *Bridge to Islam* (BETHMANN, 1950). O concílio anual de 1976 aprovou o documento *Evangelism and Finishing God's Work*, desafiando líderes e membros a dar prioridade ao evangelismo. Nesse concílio, a "missão" da Igreja Adventista do Sétimo Dia foi definida como "proclamar a todo o mundo o evangelho eterno de Jesus Cristo no contexto das três mensagens angélicas de Apocalipse 14, que, além das doutrinas primordiais da igreja cristã, incorporam as verdades distintivas do santuário e da justificação pela fé" (TIMM, 2011, p. 20).

Com foco na "missão", o Concílio Anual de 1981 aprovou o programa "Mil Dias de Colheita", que estabelecia de mil batismos por dia, durante os mil dias que precediam a Conferência Geral de 1985 em New Orleans (Louisiania), conquistando um milhão de almas para Cristo (WOOD, 1981, p. 8). Na Conferência Geral de 1985 a igreja adotou o plano "Colheita 90 – Alcançando os Não Alcançados", com dois propósitos: (1) duplicar, em cada divisão, união, associação e igreja, o número de batismos alcançados durante os Mil Dias de Colheita; e, (2) duplicar o número de membros treinados para as atividades missionárias (BOCK *et al*, 1985, p. 26-27).

2.2.6 Missão a todos os povos (1990 em diante)

Esses programas com ênfase numérica prepararam o caminho para os planos de alcance dos segmentos populacionais sem a presença adventista ou com uma presença insignificante (TIMM, 2011, p. 21). Assim, em 1989 o Concílio Anual da Associação Geral aprovou o plano "Missão Global", com o alvo de estabelecer até o ano 2000, a presença adventista em cada um dos 1.800 segmentos populacionais mapeados, com um milhão ou mais de habitantes que nunca ouviram o nome de Cristo (JOHNSSON, 1989, p. 7). O plano foi aprovado na Conferência Geral de 1990, em Indianápolis, com o alvo específico de mobilizar "cada crente e todas as igrejas organizadas e instituições no cumprimento da missão global (OLIVEIRA, 1990, p. 10).

Um dos empreendimentos evangelísticos adventistas mais bem-sucedidos nesse período é o chamado “1000 Missionary Movement”, com sede em Silang (Filipinas), com três objetivos principais: (1) “proteger os jovens adventistas das más influências do mundo”; (2) “concluir rapidamente a obra do evangelho, especialmente os territórios não alcançados das Divisões Ásia-Pacífico Norte e Ásia-Pacífico Sul; e, (3) “fortalecer as igrejas locais com um espírito missionário voluntário” (1000 Missionary, 2003). Sendo que nesta época, Raoul DEDEREN (2000, p. 549-550) falou da missão da igreja como envolvendo quatro dimensões: (1) “fazer discípulos de todas as nações”; (2) “instruir os crentes”; (3) cuidar dos necessitados e sofredores”; e, (4) “glorificar a Deus”.

Uma nova corrente de evangelismo público através dos programas Net foi criada, resultando em um contínuo crescimento no final da década de 1990 até o século XXI (BURRILL, 2009, p. 80). “Um importante passo para o evangelismo via-satélite foi a “NET’95” norte-americana, por Mark Finley, que serviu de base para o amplo uso do evangelismo de mídia pela igreja na América do Norte e outros lugares. Além do uso da rádio e da televisão com propósitos evangelísticos, a igreja vem expandindo significativamente o uso do evangelismo pela internet (SANTOS, 2009). Alguns dos mais ousados programas adventistas de evangelismo ocorreram na América do Sul, a partir de 2008, sob o título de “Impacto Esperança” e “Lares de esperança” (TIMM, 2011, p. 25).

2.3 A TRANSMISSÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO BRASIL

Conforme Elben M. Lenz CÉSAR (2000, p. 33-35), ao chegar ao Brasil o missionário europeu encontrava muitos desafios pela frente: (1) muito chão, pois o Brasil era pouco menor que a Europa; (2) muitas etnias, mais de mil etnias indígenas e mais de 250 africanas; (3) muita distância, pois os indígenas se encontravam totalmente dispersos; (4) muitos idiomas, a comunicação era um problema por causa da diversidade de línguas; (5) muitos perigos, devido aos piratas, naufrágios, calor, doenças tropicais, animais selvagens e insetos; (6) muito pecado, afinal, os europeus que se fixaram, com raras exceções, eram pessoas de baixo padrão moral; e, (7) muita injustiça, por causa do sentimento de superioridade étnica, econômica e militar do europeu, causando barbáries contra os índios e negros, que recebiam somente os famosos três pês: pão (comida), pano (roupa) e pau (castigo físico).

2.3.1 A chegada do Catolicismo no Brasil

Os portugueses eram religiosos na época do descobrimento do Brasil. Na véspera da partida da armada de Cabral houve uma cerimônia religiosa, em que o bispo Diogo Ortiz benzeu a bandeira da Ordem de Cristo, passando-a em seguida para Dom Manuel I e este para Pedro Álvares Cabral. Na expedição, vieram oito franciscanos e o frei Dom Henrique Soares de Coimbra, ou seja, um frade para cada 150 tripulantes. No quarto dia após a descoberta, Dom Henrique Soares de Coimbra celebrou a primeira missa. No dia seguinte, João Faras, médico e astrônomo da armada, batizou de Cruzeiro do Sul a constelação cujas estrelas principais formavam o desenho de uma cruz. E, no dia 1º de maio, sexta-feira, para celebrar a paixão de Cristo, frei Henrique realizou a segunda missa, precedida de uma procissão com os estandartes da Ordem de Cristo e com a participação de mais de mil portugueses e cerca de 150 nativos (CÉSAR, 2000, p. 19-20).

O primeiro desafio missionário em favor do Brasil tem a idade do país e não foi redigido por nenhum missiólogo, mas pelo escrivão Pero Vaz de Caminha (CÉSAR, 2000, p. 22). Depois de descrever a exuberância da terra, ele declarou que “o melhor fruto que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente” (PEREIRA, 1999, p. 58). Esse desafio só foi respondido em 1549, quando junto com Tomé de Sousa, desembarcaram na Bahia, Manuel de Nóbrega e cinco jovens missionários que foram morar com os indígenas e não com os portugueses. Em seguida, muitos outros jesuítas vieram para o Brasil, se destacando: José de Anchieta, Antônio Vieira e Pedro Dias (CÉSAR, 2000, p. 32). O rei Dom João III confessou a Tomé de Sousa, o primeiro governador do Brasil, que a principal causa que o moveu a povoar as terras descobertas era “para que a gente delas se convertesse à nossa fé católica” (VAINFAS, 1997, p. 26).

Antônio Vieira dizia que “os outros cristãos têm obrigação de crer a fé; o português tem a obrigação de crer e, mais, de a propagar” (VAINFAS, 1997, p. 26). José de Anchieta escreveu a gramática da língua mais usada na costa do Brasil, o *Diálogo da fé*, um catecismo bilíngüe (tupi e português), escrito para doutrinar os colonos portugueses e os indígenas, principalmente as crianças. O *Diálogo da fé* possuia 616 perguntas e respostas, onde Anchieta colocava a pergunta na boca do mestre e a resposta na boca do discípulo (CÉSAR, 2000, p. 44-45).

2.3.2 A chegada do Protestantismo no Brasil

Apenas seis anos após a chegada dos jesuítas à Bahia, aportou no Brasil uma caravana ecumênica francesa. Eram nobres, artesãos, soldados, criminosos e agricultores, alguns católicos e outros protestantes, sob o comando de Nicolau Durand de Villegaignon. No ano seguinte chegou a segunda leva de franceses: cerca de 300 colonos, católicos, sem religião e quatorze huguenotes de Genebra enviados por João Calvino a pedido do próprio Villegaignon. No dia 10 de março de 1557, ocorreria o primeiro culto protestante no Brasil, no Forte Coligny, na ilha de Serijipe, na Baía da Guanabara (Rio de Janeiro). Em 21 de março, seria organizada a primeira igreja evangélica do Brasil e da América do Sul (CÉSAR, 2000, p. 37-38).

Apesar deste início, os missionários evangélicos só vieram para o Brasil em caráter missionário e definitivo 300 anos depois da chegada de Anchieta; pois, neste meio tempo, embora a Igreja Reformada Holandesa tenha desenvolvido um trabalho missionário entre os indígenas, ela só existiu por ocasião da ocupação holandesa (1630) e desapareceu com a expulsão dos holandeses em 1654 (CÉSAR, 2000, p. 50).

Devido à ausência inicial de visão missionária das igrejas protestantes, com exceção dos morávios e dos holandeses, elas demoraram para enviar missões ao Brasil. A mudança ocorreria com a publicação de *Investigação Sobre a Obrigação dos Cristãos de Empregar Meios para a Conversão dos Pagãos*, escrito por William Carey em 1792. A partir daí, várias sociedades missionárias começaram a se organizar e enviar missionários para o mundo inteiro. Outro motivo para essa demora era a perseguição religiosa no Brasil descoberto, colonizado, evangelizado e governado por um dos países mais católicos do mundo. E, também, porque havia uma predileção pela Ásia e África, onde a presença cristã era quase nula. Acreditava-se que a América Latina, já cristianizada pelos espanhóis e portugueses, não precisava fazer parte da agenda missionário protestante (CÉSAR, 2000, p. 65).

Dois anos após a independência começaram a chegar os primeiros imigrantes alemães. No final do século XIX, o Brasil tinha 18 milhões de habitantes, 600 mil eram alemães ou descendentes de alemães, menos da metade eram católicos e mais da metade eram luteranos. Eram o maior grupo protestante do Brasil, ultrapassando os congregacionais, os presbiterianos, os metodistas, os batistas e os episcopais. Eles eram filhos da emigração e não do trabalho missionário. Alguns missionários protestantes, que

viriam depois, eram biocupacionais, isto é, missionários e educadores, missionários e médicos, missionários e agrônomos, missionários e escritores. Em sua estratégia de transmissão da identidade cristã, os protestantes fundaram igrejas, escolas, seminários, institutos bíblicos, universidades, clínicas, hospitais e editoras (CÉSAR, 2000, p. 72-79).

2.3.3 A chegada do Pentecostalismo no Brasil

O movimento pentecostal deve seu surgimento à influência do pregador Charles Finney que, junto com o *Holiness Moviment*, defenderam que o cristão deveria passar pelo "batismo do Espírito Santo" após à conversão; pouco tempo depois, esta experiência foi identificada com o "falar em línguas" do pentecostes (Atos 2). Tal manifestação especial, segundo Edilson VALIANTE (2000, p. 5), tornou-se a base do movimento iniciado por William J. Seymour que, a partir de 1906, tornou famosa a Igreja Metodista Episcopal Africana da Rua Azuza, número 312, em Los Angeles (Califórnia).

Assim como os missionários protestantes do século XIX foram beneficiados pela pré-evangelização realizada pela Igreja Católica Romana nos 300 anos anteriores à sua chegada ao Brasil (de 1549 a 1855). Os missionários pentecostais foram muito beneficiados pela evangelização realizada pelos protestantes históricos nos 55 anos anteriores ao início de seu trabalho (de 1855 a 1910). Em alguns casos, o trabalho começava com a pentecostalização de uma igreja protestante já existente, em outros, começava com crentes que deixavam suas congregações de origem para abraçar a "novidade" pentecostal (CÉSAR, 2000, p. 120).

Em 1907, Louis Francescon teria recebido o batismo com o Espírito Santo e dois anos depois abandonou o emprego por "ordem do Senhor" para viajar para a Argentina e, depois, para o Brasil. Em São Paulo, relacionou-se com a colônia italiana e começou a freqüentar a Igreja Presbiteriana do Brás, até provocar um cisma na comunidade por suas ideias sobre o ministério do Espírito Santo. Com os dissidentes presbiterianos e alguns batistas, metodistas e católicos, formou a Congregação Cristã no Brasil. Gunnar Vingren e Daniel Berg eram batistas e foram influenciados por um avivamento em Chicago (1909), decidindo vir para o Brasil após a visão de Adolf Ulldín de que Deus os estava chamando para um lugar chamado "Para". Os dois desembarcaram em Belém do Pará (1910) e fundaram as Assembléias de Deus do Brasil (CÉSAR, 2000, p. 114-118).

Na primeira metade do século XX, a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã eram as únicas igrejas pentecostais de grande porte no Brasil. Foram necessários pouco mais de quarenta anos para surgirem mais três grandes grupos pentecostais no país: a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), pelo ex-ator de filmes de faroeste Harold Williams; a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo (1955), pelo ex-mestre de obras Manoel de Mello; e, a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1961), pelo ex-operário David Miranda (CÉSAR, 2000, p. 129).

2.4 A IDENTIDADE MISSIOLÓGICA DESENVOLVIDA PARA A TRANSMISSÃO DA IDENTIDADE PROFÉTICO-DOUTRINÁRIA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA NO BRASIL

Enoch de OLIVEIRA (2018, p. 348-349) acredita que os adventistas do Brasil receberam dos pioneiros norte-americanos: (1) “uma monolítica estrutura eclesiástica internacional adaptável às diferentes culturas e circunstâncias geográficas”; (2) “uma rede intercontinental de escolas, colégios e universidades, orientados pelos princípios de uma filosofia educacional divinamente inspirada”; (3) “uma cadeia multinacional de hospitais, sanatórios, clínicas e ambulatórios nos quais os pacientes recebem a terapêutica para as enfermidades do corpo e o bálsamo divino para as feridas da alma”; e, (4) “um expressivo conjunto de casas editoras dispersas por todos os quadrantes da Terra, produzindo literatura com a mensagem de redenção para um mundo sem esperança”.

Mas, como essa sólida estrutura institucional foi construída? E, como a identidade profético-doutrinária foi transmitida em solo brasileiro? A presente seção tem como objetivo principal responder a estas duas perguntas, apresentando aquilo que poderíamos chamar de identidade missiológica adventista. Antes, porém, vamos conhecer a história de como a mensagem adventista chegou antes dos missionários adventistas no Brasil.

Por volta de 1880, Borchardt, jovem alemão residente em Brusque (Santa Catarina) cometeu um crime e para escapar da justiça local foi até o porto de Itajaí, onde embarcou clandestinamente em um navio que partiria para a Alemanha. Em uma parada, provavelmente na Inglaterra, dois jovens perguntaram se haviam protestantes no Brasil. Ele lembrou que seu padrasto Carlos Dreefke era luterano. Os missionários pediram o endereço de Carlos Dreefke e enviaram gratuitamente literatura adventista (BORGES, 2001, p. 45-48; ROSA, 2004, p. 17-18).

Em 1884, vindo do porto de Itajaí, chega na venda de Davi Hort em Brusque, um pacote endereçado a Carlos Dreefke, com selo de Battle Creek (Michigan). O pacote trazia dez revistas com a inscrição de capa *Stimme der Warheit* ("A Voz da Verdade", em alemão). Dreefke pegou uma revista para si e distribuiu as demais aos outros homens. Anna, esposa de Davi Hort, e seu caçula Adolfo, aceitariam a mensagem adventista anos mais tarde (BORGES, 2001, p. 43, 48-54).

Dez famílias se interessaram pelas publicações adventistas e continuaram pedindo mais literatura usando o nome de Dreefke (BORGES, 2001, p. 57), que com medo de que algum dia lhe mandassem a conta, acabou cancelando os pedidos futuros. Frederich Dressler alcóolatra, professor e filho de um pastor luterano, assumiu a responsabilidade pelas encomendas com a intenção de vendê-las para alimentar o vício. Revistas caíam no chão e outros as recolhiam e levavam para casa. Às vezes trocava suas revistas por cachaça; assim, quando faltava papel, suas folhas eram usadas para embrulhar mercadorias e a mensagem adventista se espalhava pela cidade de Brusque de forma nada convencional (ROSA, 2004, p. 18-20).

Guilherme Belz ao voltar das compras na Vila de Brusque notou que o papel de embrulho trazia um texto escrito em alemão. Dias depois, ao visitar seu irmão Carl, descobriu que ele havia comprado um livro de Frederich Dressler, o *Comentário Sobre o Livro de Daniel* de Uriah Smith, que tratava do mesmo assunto do folheto. Guilherme levou o livro emprestado e através da leitura tomou a decisão em 1890 de no sábado seguinte observar em família o primeiro sábado da vida dele. Pouco tempo depois, Guilherme Belz já se reunia aos sábados para realizarem seus cultos com Augusto Olm, Frederico Schirmer e as famílias Look e Thrun (BORGES, 2001, p. 59-61, 69).

A partir deste início, a identidade profético-doutrinária adventista disseminou-se em solo brasileiro, através daquilo que poderíamos chamar de identidade missiológica adventista, que é formada pelos principais métodos utilizados pela Igreja Adventista no Brasil para o cumprimento de sua missão. São eles: (1) a literatura; (2) o evangelismo público; (3) o sistema educacional; (4) a obra médica; e, (5) os meios de comunicação em massa (rádio, televisão e internet).

2.4.1 A transmissão da identidade adventista através da literatura

As publicações cristãs exercem influência desde o cristianismo primitivo. Na luta contra o paganismo romano e o judaísmo rabínico, multiplicaram-se as apologias dirigidas aos imperadores romanos, as exortações ao povo e as declarações de fé. Séculos mais tarde, juntamente com a publicação da Bíblia no idioma do povo, surgiram os escritos dos reformadores. Os valdenses arriscando a vida e à semelhança dos modernos colportores, difundiram inúmeras publicações e extensas porções da Bíblia (OLIVEIRA, 2018, p. 90-91).

A cultura protestante tem sido uma "cultura da palavra" (BURKE, 2010, p. 306), assim, os reformadores são devedores à Gutenberg, pois sem a invenção da prensa a mensagem protestante não teria tido o mesmo alcance. Em razão da importância que conferem ao texto escrito, principalmente à Bíblia, o protestantismo apresenta como marca identitária ser a "religião do livro" (LEONARD, 1963; DURAND, 2001).

Em virtude dessa herança protestante, William Miller buscou cumprir sua missão escrevendo e publicando (LOUGHBOROUGH, 2014, p. 101), primeiro uma série de 16 artigos no *Vermont Telegraph* em 1832 (MILLER, 1845, p. 16-17), e no ano seguinte um livreto com 64 páginas, *Evidences from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the Year A.D. 1843*. Contudo, foi somente sob a liderança de Joshua V. Himes que as publicações mileritas explodiram. No início de 1840 havia em circulação um grande número de livros, folhetos e cerca de 40 periódicos (FROMM, 1954, p. 584-585), sendo os principais *Signs of the Times* e *Midnigth Cry* (TIMM, 2018b, p. 18-19).

O adventismo do sétimo dia herdou essa natureza direcionada à publicação impressa (MANNERS, 2009, p. 63). Por isso, já em julho de 1849, surge o primeiro periódico adventista, o *Present Truth* e, em agosto de 1850 o *Advent Review* (TIMM, 2018b, p. 75). A união do *Present Truth* com o *Advent Herald* deu origem ao primeiro órgão oficial da Igreja Adventista do Sétimo dia, o *Second Advent Review and Sabbath Herald* (SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p. 74). A *Review*, como ficou historicamente conhecida, era a "igreja" da maioria dos adventistas na América do Norte, gerando identidade e unidade a uma igreja que só seria organizada oficialmente em 1863 (MANNERS, 2009, p. 69).

Esses periódicos surgiram em virtude de uma visão de Ellen G. White, que em novembro de 1848, em Dorchester (Massachusetts), disse ao esposo: "Tenho uma mensagem para ti. Deves começar a publicar um pequeno jornal e mandá-lo ao povo. Seja

pequeno a princípio; mas, lendo-o o povo, mandar-te-ão meios com que imprimi-lo e alcançará bom êxito desde o princípio" (WHITE, 1988, p. 128). Para Allan NOVAES (2016, p. 94), essa "visão de Ellen White implicava, de certa forma, que a publicação impressa tinha recebido o selo de aprovação divina".

Mas, os primeiros periódicos adventistas não foram a primeira publicação adventista. Antes, Joseph Bates havia decidido escrever e divulgar a doutrina do sábado através da impressão de um folheto, que acabou tornando-se um marco para uma das doutrinas identitárias adventistas. O folheto *The Seventh-day Sabbath a Perpetual Sign, from the Beginning to the Entering into the Gates of the Holy City, According to the Commandment* tinha 48 páginas e foi impresso em 1845 (GAZETA, 2000, p. 18-20).

Novo impulso as publicações alcançaram na assembléia da Associação Geral de 1880, quando George King, exibindo os livros de Uriah Smith, *Thoughts on Daniel* e *Thoughts on Revelation*, exortou os delegados "de que deveriam ser publicados em um só volume, de tamanho maior, ilustrado e encadernado de maneira atrativa, em pano ou em couro". Assim, argumentou King, eles teriam "um livro que, com orgulho, pudessem vender ao público em geral" (OLIVEIRA, 2018, p. 97). Assim, nascia o ministério da colportagem.

Na opinião de Bruce MANNERS (2009, p. 63), embora todas as igrejas cristãs usem a imprensa como meio de comunicação, em poucas organizações a mídia impressa desempenhou um papel tão importante na origem, desenvolvimento e consolidação da identidade como no adventismo. A supervalorização da forma escrita, na opinião de Gladys SILVA e Luma SILVEIRA (2016, p. 1, "se deve ao fato de que os pioneiros da denominação viveram numa época em que o material impresso era o meio de comunicação mais viável e acessível à população".

A literatura adventista, incluindo os escritos de Ellen White, são um importante meio para a transmissão da identidade profético-doutrinária adventista. Onde chegavam os mensageiros, chegava também a mensagem impressa. Em muitos casos, a mensagem impressa chegava antes dos mensageiros, na sequência vinham os colportores e somente depois chegavam os pastores. Desta forma, os periódicos adventistas e os escritos de Ellen White transmitiam a identidade profético-doutrinária adventista em novos territórios. Por onde se expandia, o adventismo estabelecia editoras. O primeiro missionário adventista além-mar, John N. Andrews, tinha como uma de suas principais funções traduzir publicações adventistas para os idiomas da Europa não-anglófona.

Assim, muitos dos missionários adventistas em terras estrangeiras eram colportores, como no caso do Brasil. Em maio de 1893, depois de trabalhar dois anos no Uruguai e na Argentina, o colportor Albert B. Stauffer chegou no Brasil. Logo depois vieram C. A. Nowlen e Elwin W. Snyder, que no Rio de Janeiro conheceram Albert Bachmeyer, jovem marinheiro alemão que aceitou o adventismo e tornou-se colportor (BORGES, 2001, p. 73-74).

Em agosto de 1894, chegou ao Brasil Willian Henry Thurston, vindo dos Estados Unidos com a missão de estabelecer um depósito de livros no Rio de Janeiro para atender os colportores no Brasil. Ele trouxe duas grandes caixas de livros e revistas em inglês, alemão e pouca coisa em espanhol, ainda não havia nada publicado em português (BORGES, 2001, p. 75-76). Como a literatura disponível era em inglês e alemão, a colportagem dirigia-se principalmente às colônias de imigrantes alemães, suíços e americanos (VIEIRA, 1995a, p. 2). Desta forma, Bachmeyer acabou indo vender a literatura adventista nas colônias paulistas e os primeiros interessados na mensagem adventista foram surgindo. Em Indaiatuba, a família de Guilherme Stein; em Rio Claro, a família de Guilherme Meyer; e, em Piracicaba, a família de Guilherme Stein Jr., que aceitou a mensagem adventista através da leitura do livro *O Grande Conflito* em alemão (BORGES, 2001, p. 75).

Mais ou menos na mesma época, Albert B. Stauffer passou pelas colônias alemãs do Espírito Santo vendendo *O Grande Conflito* em alemão, nas proximidades do Córrego de Santa Maria. Os adventistas que em São Paulo e no Espírito Santo observavam o sábado e criam na volta de Jesus, estavam totalmente alheios à existência de adventistas em Santa Catarina que professavam a mesma fé (BORGES, 2001, p. 75).

Ainda em 1894, Albert Bachmeyer chegou à Santa Catarina e descobriu que havia adventistas ali. Imediatamente transmitiu a notícia a Thurston que escreveu informando o pastor Westphal na Argentina (VIEIRA, 1995a, p. 1-2). Em fevereiro de 1895, Westphal desembarcou no Rio de Janeiro onde o esperavam o casal Thurston e A. B. Stauffer (VIEIRA, 1995a, p. 134-135). Acompanhado por Stauffer, entre março e abril, Westphal seguiu para o interior de São Paulo: “Fomos a Piracicaba para realizar nosso primeiro batismo no Brasil, pois morava nessa cidade um crente que já obedecia à verdade havia algum tempo, tendo até mesmo traduzido o livro *Caminho a Cristo* para o português” (WESTPHAL, 1927, p. 29).

O crente a quem Westphal faz referência é Guilherme Stein Jr., justamente o primeiro adventista brasileiro batizado, numa manhã de abril de 1895 no rio Piracicaba. Logo após o batismo de Guilherme Stein Jr. os dois obreiros seguiram para Rio Claro, onde

batizaram Guilherme Meyer e Paulina Meyer. Dali foram para Indaiatuba e procederam o batismo de Guilherme Stein pai, sua esposa Ana Bárbara Krähenbühl Stein e mais quatro filhos do casal. Sendo organizada em Indaiatuba a primeira escola sabatina no Brasil e celebrada a primeira Santa Ceia em Piracicaba (VIEIRA, 1995b, p. 136-138). Segundo o relato de Maria Krähenbühl Stein, esposa de Stein Jr: "para fazer o pão da Santa Ceia ele mesmo (o pastor Westphal) preparou a massa e me pediu para assá-la. Para o vinho, cozinhei uma porção de passas, e essa foi a primeira Santa Ceia adventista no Brasil. Naquele tempo ninguém aqui conhecia o suco de uvas" (WALDVOGEL, 1971, p. 24).

Westphal prosseguiu até Brusque e batizou em 8 de junho oito membros das famílias de Ludwig Look e de Karl Thrun. Seguindo viagem, chegou a Gaspar Alto (Santa Catarina), onde batizou quinze pessoas, entre elas a família de Guilherme Belz, de Augusto Olm e de Anna Wagner (ROSA, 2004, p. 22-23). No dia 14 de dezembro daquele ano, o pastor Huldreich Graf, que havia chegado no Brasil em outubro, batizou vinte e três pessoas em Santa Maria do Jetibá (Espírito Santo). Assim, na virada do ano de 1896, a presença adventista no Brasil fruto da transmissão da identidade adventista através da literatura era de 55 membros: nove em São Paulo, vinte e três em Santa Catarina e vinte e três do Espírito Santo (LÜDTKE, 1989, p. 19).

Em 1895, os irmãos Alberto e Frederico J. Berger haviam iniciado a colportagem nas colônias alemãs do Rio Grande do Sul (SARLI, 1993, p. 18). Assim, poucos tempo depois, grupos de conversos adventistas no Brasil já realizavam reuniões em Campos dos Quevedos, Não Me Toque e Taquari (RS), Joinville e Gaspar Alto (SC), Curitiba (PR), Piracicaba, Rio Claro e Indaiatuba (SP), Santa Maria do Jetibá (ES) e Teófilo Otoni (MG), organizando as primeiras igrejas, realizando as primeiras escolas sabatinas, escolhendo os primeiros líderes e celebrando pela primeira vez as ordenanças (LÜDTKE, 1989, p. 19; VIEIRA, 1995b, p. 132).

A produção da literatura adventista para a transmissão de sua identidade profético-doutrinária no Brasil começou com o periódico *O Arauto da Verdade* em 1900 (LESSA, 2000b, p. 34-36). De acordo com seu subtítulo, ele destinava-se "à disseminação das novas de salvação, à explicação dos sinais dos tempos e à elucidação dos mais importantes fatos e incandescentes questões da atualidade" (VIEIRA, 1995b, p. 168). A aquisição do imóvel onde se situaria o Colégio de Taquari (Rio Grande do Sul) forneceu a área para a implantação da primeira tipografia adventista no Brasil (CHRISTIANINI, 1975, p. 8-14). Logo, houve necessidade de transferir a editora para uma área mais central do Brasil. Em 1907, foi

adquirido o “Tanque dos Alemães”, em São Bernardo do Campo (São Paulo), hoje Santo André (SPIES, 1908, p. 3). Anos depois, a editora seria transferida para Tatuí (São Paulo).

Em 1906, surgiu a *Revista Trimensal*, precursora da *Revista Adventista* que se transformou na maior fonte identitária oficial da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil, pois ela aborda vários assuntos relacionados ao cotidiano dos membros leigos, líderes e pastores. Os assuntos unem conhecimento profético e doutrinário, além de instruir quanto a questões que “envolvem a qualidade de vida, tais como: saúde, educação de filhos, relacionamento, finanças, comportamento e entretenimento” (SILVA; SILVEIRA, 2016, p. 2). A *Revista Adventista* é um reflexo da identidade profético-doutrinária adventista.

O primeiro livro a sair do prelo em Taquari foi a *A Vinda Gloriosa de Cristo* em fevereiro de 1907, este comentário de Mateus 24 foi o primeiro livro de colportagem publicado no Brasil. Em 1909, surgiria o segundo livro de colportagem, *Sucessos Preditos da História Universal*, um estudo profético sobre Daniel 2 e 7. No ano de 1910 era publicado o livro *Vida de Jesus*, que viria se tornar uma das obras mais vendidas pelos colportores adventistas. Em 1912 mais dois livros importantes: *Pérolas Esparsas* e *Necessidade de um Redentor*. E, em 1913, surgiriam os primeiros livros sobre saúde e família destinados à colportagem, uma prática que se tornaria frequente daquele momento em diante: *Segredo da Saúde* e *O Lar e a Saúde da Família* (LESSA, 2000a, p. 31-32).

Os únicos adventistas da região amazônica na década de 1920, eram os colportores André Gedrath, Hans Mayr e sua esposa, Johanna Luise Bräuer, eles trabalhavam como colportores em pequenos barcos ou canoas e visitavam os ribeirinhos entre as comunidades do rio Amazonas e afluentes (STREITHORST, 1993, p. 69). Com a chegada de Léo e Jessie Halliwell e o desenvolvimento do trabalho com as lanchas, a colportagem aprimorou seu trabalho na região amazônica. A própria editora adventista investiu no projeto de lanchas. Assim, surgiram as primeiras lanchas para colportagem no Amazonas, chamadas Mensageiros (1931) e Atalaias (1944). Logo, muitas pequenas embarcações foram construídas para os colportores, algumas receberam o nome de Luzeiro, adicionando-se uma letra (Luzeiro A, Luzeiro B, Luzeiro C, etc.); enquanto, outras eram lanchas menores, com motor de popa e mais velozes, sendo chamadas de Luzeirinhas (RAMOS, 2009, p. 23-25).

Na visão de Wilson SARLI (2000, p. 47), “o colportor não é um mero vendedor de livros; acima de tudo é um missionário”. Assim, para ele, tudo o que é feito através da colportagem deve ter como finalidade a evangelização, e o que determina o seu objetivo é a

própria natureza ou essência dessa atividade. Na compreensão de Wilson SARLI, "o colportor é o instrumento de Deus; a literatura a ferramenta; a venda é o meio; a evangelização, o objetivo; a conversão e a salvação do pecador, o seu fim" (2000, p. 47).

Em 1906, no Union College, em Lincoln (Nebraska), foi criado um plano através do qual os estudantes poderiam vender literatura nas férias de verão, como uma forma de custear seus estudos durante o ano (MARRONI, 2000, p. 86). No Brasil, os primeiros relatos da colportagem estudantil datam da fundação do Colégio Adventista Brasileiro. Gustavo STORCH (1982, p. 21), relata que nas férias de verão de 1915-1916, "alguns foram colportar e outros ficaram para ajudar nas construções e na lavoura", mas ele e o irmão, "foram colportar no Triângulo Mineiro".

2.4.2 A transmissão da identidade adventista através do evangelismo público

Ser herdeiro do movimento milerita – com sua forte ênfase na pregação em auditórios, igrejas, escolas e tendas – levou os pioneiros do adventismo a imitarem o método de evangelização usado de modo tão eficaz pelos mileritas. Por isso, os principais meios utilizados para a transmissão da identidade adventista nos anos iniciais foram as mesmas estratégias usadas pelos mileritas: evangelismo público associado à publicação de literatura (BURRILL, 2009, p. 50).

O evangelismo público tem sido uma constante no processo evangelístico da Igreja Adventista do Sétimo Dia desde seu início. Mesmo sofrendo muitas críticas, ele continua sendo usado "desde conferências evangelísticas em grandes estádios até conferências em pequenas igrejas". Desde seu início, a Igreja Adventista do Sétimo Dia tem estado envolvida em alguma forma de evangelismo público; de fato, "ela começou como um movimento evangelístico público" (BURRILL, 2009, p. 7-9).

No início do século XX encerrava o impressionante ministério de Dwight Moody e começava o evangelismo exuberante de Billy Sunday. O evangelismo público nesta época era centrado em "celebridades" que reuniam grandes multidões. Os adventistas consideravam perigoso um evangelismo centrado em personalidades. Eles eram relutantes em enviar oradores populares para as grandes cidades, onde iriam reunir grandes multidões, pois, temiam ao que se criarem tais celebridades e elas se tornassem maior que a igreja e sua

mensagem. Por mais que tal relutância fosse legítima, o fato é que as pessoas não estavam sendo alcançadas (BURRILL, 2009, p. 54).

Nessa época, surgiu E. E. Frankle fazendo evangelismo público em New York e atraindo multidões de até mil pessoas, com números significativos de batismos. Porém, à medida que ele foi se tornando popular, começou a se autopromover, deixando finalmente a denominação e lutando contra ela (WEEKS, 1969, p. 18). Sua apostasia só confirmou a convicção da liderança de que deviam evitar criar essas celebridades (BURRILL, 2009, p. 54).

Em 1916 os adventistas começaram a desenvolver um padrão de evangelismo com dois tipos de abordagens: curtas campanhas conduzidas por um orador popular ou longas campanhas conduzidas pelo mesmo evangelista do início ao fim. Com o passar do tempo, a longa campanha tornou-se a base do evangelismo, pois as campanhas curtas, atrativas e de grandes multidões, não traziam resultados duradouros para a igreja (BURRILL, 2009, p. 63). Assim, a maioria dos evangelistas conduziam reuniões de seis a sete semanas, mas J. W. McClord as expandiu para dez a doze semanas, quase dobrando seu tempo, se tornando uma predecessora das campanhas de seis meses que se tornariam a norma na década de 1920 (WEEKS, 1969, p. 27-28).

Segundo Russell BURRILL (2009, p. 27-29), “o evangelismo público certamente não alcança todos os grupos, mas é a abordagem de mais êxito que a Igreja Adventista usa atualmente para alcançar e torná-las membros da igreja”; e, “se o evangelismo público fosse abandonado, as taxas de batismo cairiam drasticamente”. O evangelismo público atrai multidões quando anuncia as profecias, nisso os adventistas conservam sua identidade como um movimento profético, com uma mensagem profética a ser anunciada no tempo profético. Cada método tem como alvo um certo grupo de pessoas. O evangelismo público alcança primeiramente aqueles que já têm interesse no evangelho; portanto, normalmente não apresenta êxito em ganhar pessoas com baixa receptividade (BURRILL, 2009, p. 40).

No verão de 1854 os adventistas pela primeira vez começaram a usar grandes tendas nas conferências evangelísticas. Era algo raro ver tendas usadas para tal propósito; em razão disso multidões frequentavam as reuniões (LOUGHBOROUGH, 1907, p. 103).

Na década de 1930 os evangelistas adventistas lançaram mão de cada locação possível para conduzir as conferências públicas, quer fossem tendas, teatros, tabernáculos e até lugares ao ar livre (BURRILL, 2009, p. 66).

Sendo que as igrejas adventistas não possuíam um pastor local, poucas igrejas tinham uma pregação regular, então a reunião campal era um evento muito esperado e a maioria dos adventistas da região ia à reunião campal, montava uma barraca e passava o tempo em reavivamento espiritual. Durante o dia, o foco da reunião campal era o fortalecimento espiritual dos membros, mas as reuniões à noite tinha o formato de evangelismo público. A comunidade era convidada a frequentar os cultos noturnos, onde a mensagem adventista era compartilhada (BURRILL, 2009, p. 50-51).

No Brasil na década de 1970, as séries de conferências eram realizadas na maioria das vezes em salões alugados pelos evangelistas. No entanto, as dificuldades para encontrar um salão apropriado eram cada vez maiores (STREITHORST, 1971, p. 18-19). Além disto, a Igreja Católica exercia forte influência sobre seus fiéis, de forma que estes geralmente preferiam não alugar seus salões para realização de séries de evangelismo, o que dificultava ainda mais a obtenção do local pela igreja. Portanto, a tenda chega ao evangelismo brasileiro para suprir exatamente esta necessidade (ARGENTON; CARVALHO, 2005, p. 5).

A primeira série de evangelismo realizada em tenda da qual existe registro é a de São Luiz do Maranhão que aconteceu em 1968. O projeto foi dividido em duas fases: (1) a primeira realizada em dois salões normais da cidade em um período de dois meses em que todos ouviam as mensagens pregadas por Enoque de Oliveira; e, (2) a segunda fase foi desenvolvida no auditório da própria igreja, uma grande tenda chamada de “pavilhão de ar da União Norte” adquirida nos Estados Unidos justamente para fins missionários. Cada noite a tenda recebia mais de mil pessoas para ouvir as mensagens de Francisco Siqueira e Eduardo Schmidt (SARLI, 1969, p. 21-22).

Em 1970, José Mascarenhas Viana viajou para Buenos Aires (Argentina), a fim de estudar o evangelismo em tendas com Daniel Belvedere. Lá ele pode aprender como montar uma tenda, como fazer as reuniões e ainda adquiriu uma grande tenda com capacidade para mil pessoas sentadas, que foi transportada de avião para o Rio de Janeiro. Ao retornar ao Brasil começou a sua jornada de evangelização usando o “auditório móvel”, como ele preferiu denominar a tenda (ARGENTON; CARVALHO, 2005, p. 8).

Em São Paulo, em 1972, era inaugurada a tenda que ficou conhecida como “Navespacial”, com trinta e seis metros de comprimento e dezoito de largura tinha capacidade para receber mil pessoas sentadas, sendo a primeira fabricada no Brasil. O

responsável era o evangelista Geraldo G. de Oliveira, que por diversas vezes foi obrigado a fazer duas sessões com mais de mil pessoas em cada uma delas (SARLI, 1972, p. 27).

Na segunda metade do século XX, um novo tipo de evangelismo público emergiu no cenário adventista. A campanha de cinco a seis semanas estava completamente enraizada na mentalidade adventista e parecia ser a única maneira de se fazer as coisas. Contudo, menos pessoas estavam frequentando essas conferências longas, devido ao surgimento dos filmes e principalmente da televisão. O evangelista não era mais a principal atração da cidade (BURRILL, 2009, p. 71). À medida que filmes ganhavam ampla aceitação na sociedade, os adventistas imediatamente começaram a usar essa nova tecnologia para atrair multidões para a suas reuniões. O evangelismo adventista sempre utilizou os meios de comunicação em massa mais eficazes para o cumprimento da missão (WEEKS, 1969, p. 140-143).

A década de 1980 ficou caracterizada pelo *Seminário de Reveleção*, essa abordagem inovadora do evangelismo na verdade começou na última parte da década de 1970 e alcançou o ápice de sua popularidade no começo da década de 1980. Ela foi uma abordagem idealizada por Harry Robinson, pastor da Associação do Texas, que imaginava reuniões numa sala de aula, usando estilo de professor ao invés de pregador. Lições da Bíblia eram entregues aos interessados que as levavam para casa, faziam a lição e voltavam ao seminário para recapitular a lição, e, assim, recebiam uma nova lição (BURRILL, 2009, p. 75-76).

A década de 1990 viu o ressurgimento das conferências evangelísticas públicas. Como consequência, as séries de pregações substituíram o seminário como a principal ferramenta para o evangelismo público. Nesta década, e no início do século XXI, os principais evangelistas se uniram aos programas de mídia. Algo característico do evangelismo público no início deste período foi a realização de seminários assistenciais. Antes das campanhas evangelísticas eram realizadas palestras ligadas às necessidades específicas da comunidade, principalmente cursos de como deixar de fumar e aulas sobre culinária vegetariana; mas, também cursos sobre o estresse, drogas, negócios, família, inteligência emocional, etc... (BURRILL, 2009, p. 126).

2.4.3 A transmissão da identidade adventista através da educação

As escolas confessionais exercem influência na educação brasileira desde o período colonial. A princípio através da educação jesuítica, que reforçava os valores morais e dogmas

católicos, “representando um ato de missão implementado através das escolas” (KLAUCK, 2013, p. 21). Esse modelo educacional se consolidou também devido ao insucesso da constituição imperial em estabelecer um sistema de educação pública que funcionasse. No final do século XIX, chegariam as missões protestantes trazendo consigo seus ideais educacionais (SCHÜNEMANN, 2009).

Mesmo após o início das reformas pombalinas (1759), entre elas, a progressiva laicização do ensino no Brasil, as escolas confessionais continuaram a existir, porém, orientadas pelos mesmos princípios que a escola laica. Mas foi apenas no começo do século XIX, com o Estado Imperial brasileiro decretando legalmente a divisão de responsabilidade pela educação escolar com a iniciativa privada, que temos a expansão das escolas confessionais (SANTOS, 2010, p. 36).

Renato STENCEL (2004, p. 09), levanta as seguintes questões: “Por que temos escolas adventistas? Por que os adventistas gastam anualmente elevadas quantias de dinheiro para sustentar suas escolas, quando se tem frequentemente disponível educação pública gratuita?” Para ele a resposta a estas perguntas está diretamente ligada à filosofia educacional adventista. Hoje, a educação adventista está entre os maiores sistemas educacionais das denominações protestantes (GRIFFITHS, 1990, p. 07). E, isto demonstra quanto a Igreja Adventista do Sétimo Dia tem se comprometido com a educação cristã. Conforme George KNIGHT (2010b, p. 40), “se as escolas adventistas servem a um propósito suficientemente importante, o esforço para alcançar esse propósito vale seu custo”.

Entretanto, a educação formal foi o último desenvolvimento institucional dentro da denominação. Ela foi precedida pela instituição de uma forte obra de publicações em 1849, uma organização denominacional centralizada em 1863 e um programa de saúde vigoroso em 1866 (KNIGHT, 1983, p. 01). Em contraste, a Igreja Adventista estabeleceu sua primeira escola em 1872 e não chegou a possuir um amplo sistema de escolas fundamentais até aproximadamente 1900, a despeito do fato de que já em 1881 a Associação Geral havia recomendado o amplo estabelecimento de novas escolas (KNIGHT, 2004, p. 23).

A principal razão para este fenômeno originou-se na expectativa da volta iminente de Jesus. A crença na iminência do segundo advento de Cristo trouxe para muitos pioneiros adventistas a ideia de que a educação não era importante para seus filhos nesse momento particular (STENCEL, 2004, p. 09). Para os pioneiros, conforme Richard W. SCHWARZ (1979, p. 121), “o advento estava tão próximo; não havia dinheiro nem tempo para gastar num

sistema educacional. Além disso, tal projeto seria uma negação virtual de sua crença no breve retorno". Por volta de 1850, a atitude com respeito à educação começou a mudar após uma declaração de Ellen G. White sobre esse tema. Ela mencionou que eles "não poderiam olhar com certeza para qualquer data específica para o retorno de Cristo. As crianças precisavam de conhecimentos básicos a fim de estar à altura do mundo secular que as rodeava" (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 116).

Os primeiros líderes da denominação pretendiam que a Escola de Battle Creek, primeira escola adventista no mundo, treinasse pessoas para pregar o evangelho (SANTOS, 2020b, p. 74). Ellen G. WHITE (2007, p. 45-46) concordou: "Necessitamos de uma escola", ela escreveu no artigo *A Devida Educação* (1872), "na qual aqueles que entram no ministério possam pelo menos receber instrução nos ramos comuns da educação e onde aprendam também com mais perfeição as verdades da Palavra de Deus para este tempo".

Mas a visão de Ellen White sobre os objetivos da educação adventista era mais ampla do que a de outros líderes da igreja. Em 1872 ela abordou a importância da educação, a distinção entre educação e treinamento, a disciplina como autocontrole, a necessidade de uma educação prática e útil e a importância de equilibrar os aspectos mentais e espirituais da educação com o aspecto físico (WHITE, 2007, p. 15-46). Em suma, enquanto ela concordava com os mesmos objetivos de treinamento dos obreiros dos líderes da igreja, ela também introduzia temas que prefiguravam uma educação muito mais ampla.

O grande incentivo para a implementação de uma filosofia cristã de educação foi a convenção educacional em Harbor Springs (Michigan) entre julho e agosto de 1891. Após a Convenção Educacional de Harbor Springs às missões foram acrescidas o elemento educacional. Ou seja, a implantação do sistema educacional adventista no Brasil já fazia parte dos planos dos primeiros missionários, pois eles entendiam que para existir crescimento consistente era necessário que os recém-conversos pudessem enviar seus filhos para as escolas adventistas com o intuito de aprenderem os mesmos princípios ensinados pela igreja (MENSLIN, 2013, p. 11); afinal, na perspectiva adventista, "a educação cristã não pode ser dissociada da redenção, pois elas são uma só obra" (SUÁREZ , 2012, p. 88).

Ellen White embarcou para a Austrália três meses após o encerramento desse instituto [Harbor Springs]. Ela levou consigo uma forte convicção das possibilidades da educação cristã e das implicações do evangelho para a educação. Naquele país, ela teve uma oportunidade inigualável de influenciar o desenvolvimento do *Avondale School for Christian*

Workers (Escola de Obreiros Cristãos de Avondale), utilizando os princípios enunciados em Harbor Springs (SANTOS, 2020a, p. 333-338).

Entre os princípios metodológicos da proposta pedagógica da educação adventista, encontramos a chamada integração fé-ensino (MENSLIN, 2013, p. 24) compreendida como "um processo contínuo e sistemático mediante o qual se enfocam todas as atividades educativas de uma perspectiva bíblico-cristã, a fim de que os alunos, ao completarem seus estudos" tenham internalizado uma cosmovisão sobre o ser humano, sobre o mundo e sobre Deus (STENCEL, 2005, p. 27). De acordo com Adolfo S. SUÁREZ (2015, p. 19), a intenção da educação adventista "é mais do que apenas formar profissionais competentes" é "formar e transformar vidas", é conduzir os alunos "a um relacionamento com Jesus Cristo", pois se compreende a educação como um processo de rendenção. O alvo é "educar para redimir".

João RABELLO (1990, p. 36) lembra que o lema do primeiro colégio adventista (1896), o *Colégio Internacional*, em Curitiba (Paraná), era: *Sie Werden Alle Von Gott Gelehret Sein* (E serão todos ensinados por Deus). Em março de 1899 o colégio tinha 130 alunos (KRAMER, 1899, p. 225) e apenas dois eram filhos de mães adventistas. A grande maioria dos pais não eram adventistas, por isso, era necessária sabedoria e tato para alcançar os objetivos missionários. De acordo com o diretor/professor Paul Kramer, a escola iniciava com "cânticos e oração, e sempre que temos oportunidade, nós apontamos aos alunos as obras grandes e maravilhosas de um Criador magnificente, de tal forma que possamos implantar em seus corações, reverência a Ele". No sábado, quase metade dos alunos frequentava a escola sabatina (GROSS, 1996, p. 45-51).

Em 1900 foi organizada em Gaspar Alto a Escola Missionária para o preparo de obreiros, a primeira instituição considerada de nível superior (AZEVEDO, P., 2004, p. 52). Em meados de 1902, o número de enviados à campo pela escola chegou a catorze jovens, nove como professores e cinco como colportores. Segundo o diretor/professor John Lipke, a missão era treinar obreiros para levar o evangelho, preparando jovens como colportores, obreiros bíblicos, professores e pastores (PEREZ, 2010, p. 66).

A escola de Gaspar Alto mudou-se para Taquari (Rio Grande do Sul) em 1903 e produziu alguns missionários de destaque nestes anos iniciais, entre eles os missionários Germano Conrado, Leopoldo Preuss e Saturnino Mendes de Oliveira, que se destacaram na colportagem; o casal Sabef, na obra médica; e José Amador dos Reis, o primeiro pastor adventista brasileiro ordenado ao ministério (PEREZ; AMARAL, 2004, p. 126).

Devido ao crescimento da igreja, julgou-se necessária uma localização mais central para a escola missionária, transferindo-a para Santo Amaro (São Paulo) em 1915 (BROWN, 1935, p. 7). Jovens procedentes de vários cantos do país foram enviados à nova escola missionária em São Paulo, dispostos a obter o preparo necessário para melhor cumprirem a missão de evangelizar o Brasil. A Associação do Rio Grande do Sul em sua 11ª sessão anual em fevereiro de 1916, adotou medidas definitivas para conduzir a sua juventude a uma elevada educação (MEYER, 1916, p. 1-3), votando que, havendo nas igrejas e grupos um grande número de meninos que precisam receber uma educação cristã e considerando que esta poderia ser melhor ministrada por meio de escolas paroquiais, eles recomendavam a fundação de tais escolas nos lugares onde isto fosse possível.

Assim, nas décadas seguintes surgiriam outras instituições educacionais em regime de internato com o propósito de preparar obreiros, tais como o Instituto Cruzeiro do Sul (Rio Grande do Sul) em 1929; a Escola Mineira Adventista Capim Roxo (Minas Gerais) em 1937; o Instituto Petropolitano Adventista de Ensino (Rio de Janeiro) em 1939; o Instituto Adventista Paranaense (Paraná) em 1939; o Educandário Nordestino Adventista (Pernambuco) em 1943; e, o Instituto Adventista de São Paulo, em Hortolândia, em 1949 (SANTOS, 2016).

Por que a liderança da Igreja Adventista do Sétimo Dia defende não só a manutenção, mas a ampliação das instituições educacionais em regime de internato? Na visão da liderança da Igreja Adventista do Sétimo Dia a permanência do regime de internato se justifica, acima de tudo, por que este regime de educação seria o mais indicado para o cumprimento do ideal da “formação e capacitação do obreiro”, quer este atue ou não nas instituições da denominação (SANTOS, 2016). Segundo Alberto R. TIMM (1999, p. 5), os membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia deveriam valorizar o legado e pioneirismo dos antepassados, que se sacrificaram para o estabelecimento dos internatos para que as novas gerações pudessem receber uma “verdadeira educação integral”. Para ele, “o tempo não pode e nunca poderá apagar a importância” dos internatos.

Alberto R. TIMM (1999, p. 5) ainda apresenta a formação do obreiro como um dos aspectos básicos da Filosofia Educacional Adventista que justificaria a implementação desses colégios em regime de internato e que este aspecto deveria ser dirigido a todos os alunos, pois, para ele, “há uma lamentável tendência de se restringir, por vezes, o treinamento missionário apenas aos estudantes de teologia”. Ele aponta à orientação de Ellen G. WHITE (1994, p. 501), de que todas as “nossas escolas devem ser escolas de preparo missionário”,

onde os estudantes recebam o treinamento necessário para difundir efetivamente as boas-novas da salvação em Cristo.

Alberto R. TIMM (1999, p. 5) é enfático ao declarar que os adventistas precisam reacender o espírito missionário dos internatos, pois, "quer os alunos saiam para o exterior ou fiquem em nosso país, quer eles se tornem obreiros assalariados pela denominação ou permaneçam como obreiros voluntários, todos devem ser treinados a serem embaixadores de Cristo". Tendo esta mesma perspectiva em mente, Ellen G. WHITE (1994, p. 417) declarou que "com tal exército de obreiros como o que poderia fornecer a nossa juventude devidamente preparada, quão depressa a mensagem de um Salvador crucificado, ressuscitado e prestes a vir poderia ser levada ao mundo todo!"

Embora os pioneiros do adventismo também tivessem a intenção de utilizar as escolas com finalidade missionária na transmissão da identidade profético-doutrinária adventista, parece claro que eles estavam mais propensos a ver na educação a chance de reforçar essa identidade na juventude da igreja e de preparar obreiros. O ideal de reforçar a identidade adventista na juventude, mostra o compromisso com a salvação dos filhos; e, o de prepará-los para servirem como obreiros, mostra o compromisso com a solução do problema acerca da carência de obreiros para a transmissão da identidade em solo brasileiro (PEREZ; AMARAL, 2004, p. 122-125).

De qualquer forma, quer seja para o público interno, quer seja para o público externo, os pioneiros compreendiam que a escola era um meio de transmitir a identidade adventista no Brasil e um elemento fundamental na expansão da igreja. Por isso, em 1939, 74 das 95 igrejas existentes possuíam uma escola, ou seja, 79% das igrejas tinham a sua escola. O ponto culminante desta expansão ocorreu em 1950, quando haviam 165 escolas para 142 igrejas, aumentando a proporção escola-igreja para 116% (AZEVEDO, R., 2004, p. 33-35). Haviam mais escolas do que igrejas organizadas porque, além das igrejas, outros 23 grupos possuíam sua escola. Esta expansão deve-se à orientação de Ellen G. WHITE (2002a, p. 185) de que "nas localidades onde há igreja, devem-se estabelecer escolas mesmo que não haja mais de seis crianças para frequentá-las".

2.4.4 A transmissão da identidade adventista através da obra médica

No século XIX, na Inglaterra e nos Estados Unidos, grupos religiosos se envolveram em campanhas para promover reformas na sociedade. O evangelista Charles Finney "pregava não apenas salvação, mas reforma", e muitos que se converteram por sua pregação tornaram-se temperantes. Centenas de clérigos classificavam a intemperança e o tráfico de bebida alcóolica como pecaminosos (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 18). Em razão disso, William Miller exortava seus seguidores, que "por amor da sua alma não beba nenhum outro gole, para que Ele [Cristo] não venha e o encontre embriagado" (COON, 1988, p. 469). Nessa época, um chamado para reformar os hábitos pessoais de saúde foi encorajado por muitos, dos quais o mais conhecido foi Sylvester Graham. A grande epidemia de cólera de 1832 levou os americanos a dar ouvidos ao chamado de Graham para uma dieta vegetariana, que enfatizava o uso do trigo integral não refinado e grãos de centeio (SCHWARZ & GREENLEAF, 2009, p. 19).

Joseph Bates apoiava esses movimentos e ensinava a abstinência do fumo, das bebidas alcoólicas, do chá e do café. Antes mesmo que Ellen G. White recebesse sua principal visão sobre a reforma de saúde (1863), Bates modificou a própria dieta renunciando ao uso de carne, gorduras e produtos açucarados (LEMOS, 2015, p. 19). Inicialmente os adventistas não pensavam nessas substâncias como prejudiciais à saúde, mas como luxos desnecessários que consumiam os recursos que seriam melhor empregados na divulgação da breve volta de Jesus (COON, 1988, p. 469). A compreensão acerca da reforma de saúde como parte integrante do estilo de vida adventista e como uma expressão importante da identidade adventista seria um desenvolvimento posterior do tema.

Para os adventistas, a missão da igreja inclui a obra médico-missionária, o que significa dizer que a Igreja Adventista do Sétimo Dia mantém instituições médicas que combinam o trabalho em favor da saúde física junto à saúde espiritual. Na compreensão adventista, a obra médica "deve ser realizada ao mesmo tempo em que se dá a conhecer o evangelho e as três mensagens angélicas de Apocalipse 14" (BECERRA, 2002, p. 461). Descrevendo essa relação, Ellen G. WHITE (1990, p. 77), escreveu que "embora a reforma de saúde não seja a terceira mensagem angélica, está com ela intimamente relacionada. Os que proclamam a mensagem devem ensinar também a reforma de saúde". A mesma autora chegou a dizer que a terceira mensagem angélica está tão intimamente relacionada à

mensagem de saúde, “como o braço e a mão ao corpo humano” (2000b, p. 486); para, ela ainda, “a verdadeira religião e as leis da saúde andam de mãos dadas” (2014, p. 131).

Essa integração está intimamente relacionada à crença adventista de que a obediência aos “mandamentos de Deus” também inclui a observância das “leis de saúde” (TIMM, 2018b, p. 255). Daniel T. BOURDEAU (1867, p. 134) defendia que a reforma de saúde era parte da mensagem, “originando-se nos mandamentos de Deus e na fé de Jesus, especialmente o sexto mandamento; tornando obrigatório a nós usarmos todos os meios apropriados, [...] para melhorar e preservar nossa saúde e prolongar nossa vida”. Portanto, na compreensão adventista a não observância das leis de saúde podem configurar uma quebra do sexto mandamento: “Não matarás”.

Conforme Herbert DOUGLASS (2001, p. 292), a compreensão teológica de Ellen G. White a respeito do evangelho eterno associado à mensagem de saúde, tem como base três princípios fundamentais: (1) princípio humanitário, sendo que ela salientou que “a obra da reforma de saúde é o meio empregado pelo Senhor para diminuir o sofrimento de nosso mundo” (WHITE, 1990, p. 77); (2) princípio evangelístico, uma vez que ela entendia que “coisa alguma abrirá portas à verdade como a obra missionária médico-evangelista, e que esta achará acesso aos corações e espíritos, e será um meio de converter muitos à verdade” (WHITE, 1997a, p. 513); e, (3) princípio soteriológico, sendo que esse princípio relaciona a identidade adventista à reforma de saúde. Ellen G. WHITE (2002b, p. 161) afirma que a ênfase adventista sobre saúde tem como objetivo “preparar um povo para a vinda do Senhor”. Pois, para WHITE (1996, p. 346), “tudo que nos diminui a força física enfraquece a mente e a torna menos capaz de discernir entre o bem e o mal. Ficamos menos aptos para escolher o bem, e temos menos força de vontade para fazer aquilo que sabemos ser justo”.

Em agosto de 1866, a nascente igreja lançou uma revista mensal sobre saúde, o *The Health Reformer*. Na perspectiva de Ellen G. WHITE (2014, p. 134) as revistas de saúde seriam “um poderoso meio de preparar o povo para que aceite as verdades especiais que devem prepará-los para a breve volta do Filho do homem”. No Brasil, em 1914, foi realizada a primeira tentativa de lançamento de uma revista de saúde; mas, somente em 1939, seria publicada a revista *Vida e Saúde* (LEMOS, 2015, p. 18). Ainda em 1866, seria inaugurado o primeiro hospital adventista, em Battle Creek (Michigan), com tratamentos à base de remédios naturais e princípios básicos de medicina preventiva. Nesta instituição a saúde

física, mental e espiritual eram consideradas como complementares (OLIVEIRA, 2018, p. 82). Em 1905, em Loma Linda (Califórnia), seria estabelecida a primeira faculdade de medicina.

No Brasil, a obra médico-missionária começou com o casal Leo e Jessie Halliwell. Leo era formado em Engenharia Elétrica e Jessie em Enfermagem. Motivados pela leitura de livros como *Na Trilha de Livingstone* (David Livingstone) e *Terra dos Incas* (Fernando Stahl), em 1921 eles vieram atuar no Brasil. Para alcançar os milhares de habitantes ao longo de 60 mil quilometros de rios navegáveis na Amazônia, Halliwell projetou uma lancha ideal para o tipo de atendimento que fariam (RAMOS, 2009, p. 19-26). No segundo dia da primeira viagem os Halliwell tiveram uma amostra do trabalho que teriam pela frente, pois, o último paciente de um total de 300 pacientes foi atendido às 22:00hs. Durante a semana a programação era: tratamento e medicação (vermífugos, vitaminas, remédios específicos para infecções, fígado e estômago, entre outros) durante o dia; e, pregação da Palavra de Deus à noite, que era precedida da projeção de imagens de cidades brasileiras – que fascinava as crianças e atraia os adultos (STREITHORST, 1979, p. 68).

O casal Halliwell desempenhou as funções de evangelistas, médicos, dentistas, psicólogos, casamenteiros, terapeutas de casais e padrinhos de milhares de crianças, muitas nascidas vivas graças a enfermeira Jessie (RAMOS, 2009, p. 19). Os atendimentos registrados pela Luzeiro I e II de 1931 a 1950, foram de 51.077 pessoas tratadas de malária, 21.747 de verminose e 7.009 casos de úlceras. Somando às outras doenças, quase cem mil pessoas receberam atendimento durante as duas décadas que o casal Halliwell esteve à bordo. E, foi na região de Maués, a primeira a receber o atendimento da Luzeiro I, que surgiram os primeiros adventistas da região Norte do Brasil – a família Michiles foi fruto do trabalho das lanchas médico-missionárias (HALLIWELL, 1951).

Devido ao sucesso da Luzeiro no rio Amazonas, outras lanchas começaram a surgir. No rio São Francisco, a lancha Luminar. Para atender as tribos indígenas e os povoados do rio Araguaia, as lanchas Pioneira e Luzeiro do Araguaia (VALLE, 1963). No rio Ribeira do Iguape, a Lancha Samaritana (RAYMUNDO, 2002). A Luzeiro do Sul para atender às pessoas da Baía de Paranaguá e a Luzeiro D'Oeste em Cuiabá. Em 1968, "mais de uma dezena de lanchas percorriam rios e lagos brasileiros, dando impulso ao trabalho pioneiro do casal Halliwell" (RAMOS, 2009, p. 69-73). Leo e Jessie Halliwell seriam ainda os responsáveis pela criação dos hospitais adventistas de Belém e de Manaus (STREITHORST, 1979, p. 89-91).

Em 1932, Ennis V. MOORE (1932, p. 2) lançou o seguinte desafio: “pense no significado que teria, para o progresso do trabalho missionário aqui no Brasil, um esplêndido hospital e sanatório, com capacidade para tratar anualmente uns 100.000 doentes!”. H. B. WESTCOTT (1933, p. 4) expressou esse desafio de forma mais contida: “cremos, porém, que se deveria manifestar um interesse mais profundo no estabelecimento de pelo menos um pequeno hospital”. Os diversos clamores em prol de uma instituição médica adventista do sétimo dia no Brasil, culminaram com a inauguração em 1939 da Clínica Boa Vista, em São Paulo (WILCOX, 1939, p. 9). Esta clínica ajudou para que no dia 1º de março de 1942, também em São Paulo, fosse estabelecida a Casa de Saúde Liberdade. Seu nome seria mudado em 1973, para Hospital Adventista de São Paulo. A exemplo dos Hospitais de Belém (1953) e Manaus (1976), tanto a Clínica Boa Vista (1939) como a Casa de Saúde Liberdade (1942), assim como a Clínica de Repouso White (1942) e o Hospital Silvestre (1942) no Rio de Janeiro, foram todos frutos dos esforços de missionários estrangeiros que vieram para o Brasil para transmitir a identidade adventista (VIEIRA, 1995a, p. 13). Essa motivação era fruto da visão adventista sobre as instituições de saúde. Ellen G. WHITE (1991, p. 27) afirmou que “o propósito de nossas instituições de saúde não é primeiro e antes de tudo funcionar como hospitais”, para ela se um hospital adventista não exalta “a Cristo e aos princípios do evangelho como estes se acham desdobrados na mensagem do terceiro anjo, ele falha em seus aspectos mais importantes, e contradiz o próprio objetivo de sua existência”.

Vale destacar o nascimento do Hospital Adventista do Pênfigo através do empenho de Alfredo Barbosa de Souza. Ele buscou tratamento para o que inicialmente parecia uma “irritação de pele persistente” da esposa, nas cidades de Corumbá (MT), Campo Grande (MS), Águas Calientes (Bolívia), Águas de Lindóia (SP) e São Paulo (capital), mas sem sucesso. Até que Alfredo encontrou Isidoro Jamar, farmacêutico de Buenos Aires que havia estudado medicina por vários anos e morava em Porto Murtinho na fronteira com o Paraguai. Ele já tinha curado com sucesso o Fogo-Selvagem e Alfredo conseguiu convencê-lo a vender o remédio por todo o dinheiro que ele tinha: Cr$ 500,00. Era um composto de óleo, enxofre, piche, ácido bórico, óxido de zinco, cal, etc. Novamente em São Paulo, aplicou a pomada na esposa, que recobrou a contração muscular novamente. Voltando à Campo Grande, tratou Corina, uma órfã que morava com uma mulher que a explorava, usando-a como desculpas para esmolar. Outros pacientes começaram a surgir sem parar, sendo que houve momentos

que ficaram em tratamento 40 pacientes, a maioria provenientes de Camapuã e Ponta-Porã. Assim, nascia o Hospital Adventista do Pênfigo (CHRISTMAN, 2004).

Lideradas principalmente por Alcides Campolongo em São Paulo e Sesóstris César no Rio Grande do Sul, campanhas de alerta aos malefícios do tabaco e do álcool se tornaram frequentes a partir da década de 1960. O primeiro curso "Como Deixar de Fumar em 5 Dias" no Rio Grande do Sul foi realizado em 1963 pelo pastor Sesóstris César e associados. O plano era tão eficaz que em apenas 5 dias aproximadamente 100 pessoas abandonaram o fumo (BARBOSA, 2005, p. 72). Esses eventos contavam com especialistas na área da saúde e atraiam muitas pessoas. Junto a Alcides Campolongo destacaram-se os médicos Carlos Schwantes, que divulgou o trabalho nas rádios Tupi e Difusora em São Paulo, e Ajax Silveira, que chegou a apresentar palestras antialcoólicas na televisão e criou em 1962 a Escola de Recuperação de Alcoólatras e Fumantes, trabalho que se tornou referência no Brasil (CAMPOLONGO, 1963, p. 16). Em 1979 já existiam 70 Escolas de Recuperação de Alcoólatras e Fumantes no Brasil, o objetivo era possuir uma em cada distrito pastoral. O curso "Como Deixar de Fumar" também se tornou um atrativo prévio para as séries evangelísticas da igreja; principalmente a "Semana do Calvário", que também foi idealizada por Alcides Campolongo (CAMPOLONGO, 2009, p. 149-154).

2.4.5 A transmissão da identidade adventista através dos meios de comunicação em massa

Na elaboração de estratégias de comunicação para a América do Sul, a Igreja Adventista do Sétimo Dia definiu que precisava: (1) utilizar metodologias adequadas para identificar os públicos que a denominação pretende alcançar; (2) adaptar a abordagem às respectivas necessidades deste segmento; e, (3) avaliar o impacto dessas ações, para então julgar se mantém, descarta ou redireciona essas iniciativas (IASD, 2014, p. 2). Conforme Felipe LEMOS (2018, p. 47), a análise desse material oficial a respeito dos princípios que regem a comunicação adventista, deixa claro que atrair a atenção do público externo para a identidade adventista é uma das principais preocupações da denominação. Em razão disso, a Igreja Adventista do Sétimo Dia sempre procurou utilizar os mais avançados meios de comunicação existentes para a transmissão de sua identidade ao público externo. Desde a página impressa até a página virtual, passando pelo rádio e pela TV, de forma organizada ou por iniciativas individuais à revelia da administração superior, a transmissão da identidade

profético-doutrinária adventista tem sido transmitida através dos meios de comunicação em massa, em especial, o rádio, a televisão e a internet.

Segundo Arthur W. SPALDING (1962, p. 259) "o uso do rádio pelos adventistas teve início numa estação local dos Estados Unidos em 1920", no mesmo ano em que é inaugurada a primeira estação de rádio da América do Norte. No entanto, foi somente em 1928 que a Igreja Adventista do Sétimo Dia começou a formular estratégias para usar este veículo de forma mais eficaz para a transmissão da identidade adventista (LIMA; MONTEIRO, 2014, p. 21). Isso porque, apesar das iniciativas de pioneiros como John Ford e H. M. S. Richards que faziam transmissões religiosas pelo rádio na segunda metade da década de 1920, havia muita resistência por parte da administração mundial. Conforme Allan NOVAES (2016, p. 33) até que se pudesse provar o contrário com resultados reais – ou seja, conversões e batismos –, os evangelistas que abraçaram o rádio sofreram críticas e preconceito.

Em 1935 devido os resultados obtidos por John Ford, a Igreja Adventista do Sétimo Dia decide patrocinar seu primeiro programa de rádio, mas o "esforço pioneiro para adaptar o rádio ao evangelismo foi consideravelmente caro e sofreu ataques na Conferência Geral", tudo porque a igreja ainda "parecia relutante em usar o novo meio do rádio" (LAND, 1998, p. 155). Somente em 1941 a Igreja Adventista do Sétimo Dia aprovaria um plano para iniciar um evangelismo radiofônico nacional (LIMA; MONTEIRO, 2014, p. 21-22) e, em 1944, o rádio já era tão importante nas estratégias missionárias, que a administração mundial da igreja publicou um manual a respeito, o *Broadcasting the adventist message*. Assim, em 1949 mais de cem programas de rádio eram patrocinados e/ou produzidos pelos adventistas do sétimo dia na América do Norte (FENN, 1960, p. 2).

Porém, na década anterior, em 1933, H. M. S. Richards de forma independente tinha iniciado o programa *Bible Tabernacle of the Air* que em 1936, mudou de nome para *The Voice of Prophecy*. Esse nome foi escolhido por ser o subtítulo do livro de Uriah Smith, *Daniel e Apocalipse*: *A Resposta da História Para A Voz da Profecia*. Com metade do planeta envolvido na segunda fuerra mundial, a Associação Geral decidiu investir nas Américas Central e do Sul. No Brasil, o programa *A Voz da Profecia* foi ao ar em 26 de setembro de 1943 (LIMA; MONTEIRO, 2014, p. 24-25), com a locução de Roberto Rabello, auxiliado por João Linhares (FIGUHR, 1943, p. 6). Eram 52 programas de meia hora um por semana, com músicas do quarteto *King's Heralds* (RABELLO, 2007, p. 25) pois, somente 20 anos depois surgiria o *Arautos do Rei*, inspirado na formação americana (LIMA; MONTEIRO, 2014, p. 33).

Após dez anos de programa, calculava-se que cerca de 130 mil pessoas já haviam sido inscritas para fazer o curso bíblico fornecido pelo programa. Em 1972 haviam 289 emissoras de rádio transmitindo o programa, ou seja, 28% das 1.008 estações que existiam no Brasil naquela época. Isso fez a Igreja Adventista do Sétimo Dia crescer em número de membros em todo país, principalmente no estado de São Paulo (LIMA; MONTEIRO, 2014, p. 28, 35). Uma estimativa conservadora dizia que pelo menos 7 a 8 por cento dos conversos da Igreja Adventista do Sétimo Dia no estado de São Paulo seriam resultado direto do programa *A Voz da Profecia* (AZEVEDO, 1977, p. 152). Porém, a sede sul-americana da igreja estimava que "cerca de um terço dos adventistas no Brasil primeiramente se relacionou com a igreja através de *A voz da profecia*" (SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p. 575).

Contudo, Richard Lee FENN (1960, p. 2) adverte que o mesmo entusiasmo não se repetiu com a televisão, pois, "muitos líderes cristãos devotos e sinceros enxergaram o vídeo como mal gritante, uma ameaça tanto à nação quanto à igreja". Richard Lee Fenn recorda que o rádio só ganhou aceitação quando os resultados evangelísticos apareceram, assim, por reconhecerem a avaliação precipitada com o rádio, os líderes da Igreja Adventista do Sétimo Dia, deram uma segunda chance à televisão (NOVAES, 2016, p. 57), acreditando que "a igreja precisa usar todos os meios de comunicação adequados disponíveis para promulgar sua mensagem especial" (FENN, 1960, p. 3).

Desta forma, foi o potencial missionário da televisão – considerado por muitos evangelistas como igual ou maior do que o do rádio – e os posteriores resultados numéricos de interessados e batizados, que propiciou a aceitação deste veículo (SCHULTZE, 1996, p. 63). Desta forma, como destacam Richard Lee FENN (1960) e Raymond J. DABSON (1983), o uso da TV se tornou praticamente um imperativo espiritual para a Igreja Adventista do Sétimo Dia devido sua missão evangelística. Desta perspectiva, a televisão foi considerada um meio para o cumprimento da missão que preenchia as demandas de pressa e urgência que uma mensagem profética exige de um movimento profético no tempo profético.

George Vandeman e Paul Wickman, foram os primeiros a apresentarem a ideia de um programa religioso televisivo à Igreja Adventista do Sétimo Dia. Assim, em San Francisco (Califórnia), em 1949, iria ao ar *The quiet hour*, primeiro programa adventista na televisão (FENN, 1960, p. 4). O formato deste programa, assim como o de outros nesse primeiro momento reproduzia o modelo do rádio, sendo chamado de "um programa de rádio na frente da televisão", recheado de sermões (FENN, 1960, p. 4). Os experimentos televisivos

locais dos adventistas continuaram com os programas: *A faith to live by*, em Baltimore (Maryland); *Faith for today*, em New York; e, *Heralds of hope*, em Washington D.C. todos em 1950 (NOVAES, 2016, p. 35).

Richard Lee FENN (1960, p. 9, 14) comenta que após as experiências de San Francisco, Baltimore, New York e Washington, a Igreja Adventista do Sétimo Dia em seu concílio de outono de 1950 estava definitivamente convencida de que: (1) "a televisão veio para ficar"; (2) "Deus providenciou a televisão para o avanço rápido da mensagem da igreja"; e, (3) "a televisão era um trabalho de tempo integral, que não poderia ser uma mera ocupação secundária de um pastor de igreja local".

O *Faith for today* tornou-se o principal programa televisivo da Igreja Adventista do Sétimo Dia por algumas décadas, sendo considerado "o primeiro programa televisivo religioso da nação [norte-americana] quando foi transmitido por sete estações da rede ABC em três de dezembro de 1950" (FENN, 1960, p. 38). Gary LAND (2009a, p. 99) explica que o programa tinha duração de meia hora e consistia em "uma curta dramatização, um sermão conciso, música por um quarteto masculino e um convite aos telespectadores para se inscreverem em um curso bíblico por correspondência". Ao final da década de 1950, o programa estava sendo retransmitido por 130 estações de televisão nos Estados Unidos, com uma audiência estimada de quatro milhões de telespectadores.

Em 1955, George Vandeman submeteu à Igreja Adventista do Sétimo Dia o piloto do programa *It is written*. O programa foi planejado para exibição regional, associado às campanhas de evangelismo público (LAND, 2009b, p. 150), com o objetivo de receber ligações dos telespectadores e promover a instrução bíblica de casa em casa para interessados (LAND, 1998, p. 56). Episódios-piloto na ABC, NBC e CBS, foram filmados e conduzidos sob a consultoria de um produtor de Hollywood, que aconselhou a equipe a não reproduzir o formato "sermão-louvor-oração", por isso o programa trazia um formato diferente dos antecessores (FENN, 1960, p. 44, 50), fugindo da atmosfera "igrejeira" (NOVAES, 2016, p. 36).

No Brasil, em 25 de novembro de 1962, a Igreja Adventista do Sétimo Dia se tornou a primeira igreja a utilizar a TV para transmitir sua identidade religiosa, através do programa *Fé para Hoje*, pela TV Tupi – Canal 4, o único canal em operação no Brasil na época (ABREU; MACEDO, 2007, p. 19-20). Esse programa contribuiu consideravelmente para a transmissão da identidade profético-doutrinária adventista no Brasil, pois, um ano após o seu

lançamento, o programa já cobria cerca de quinze milhões de pessoas (RABELLO, 1963, p. 17). Os oradores eram o casal Alcides e Neide Campolongo. A direção estava com Geraldo Vietri, produtor da TV Tupi, que contava com a ajuda de artistas da TV como Tony Ramos nas dramatizações. Como o propósito era a conversão à mensagem adventista, desenvolveram uma Escola Telepostal para dar estudos bíblicos (CAMPOLONGO, 1964, p. 25). De acordo com Campolongo, durante a existência do programa foram batizadas mais de 50.000 pessoas, através de 61 congressos espirituais realizados paralelamente ao programa (ABREU; MACEDO, 2007, p. 25).

Um marco no evangelismo via-satélite foi a NET ‘95, que tornou-se a base para o uso do evangelismo de mídia pela igreja (TIMM, 2011, p. 25). De acordo com Kandus Thorp o grande desafio da NET ’95 era o descrédito do conceito de evangelismo via satélite, a ideia de trazer a grande tela do “cinema” para dentro da igreja soava como um sacrilégio. Como o evangelismo sempre foi visto como algo muito pessoal, a ideia da pessoa vir assistir TV na igreja e responder positivimente ao apelo do orador parecia ridícula. Para a coordenação do programa foi criada a *Adventist Communications Network* e após o preparo dos locais, a compra dos equipamentos e o aluguel do satélite, na noite de 18 de fevereiro de 1995, Mark Finley pregou *Descobertas nas Profecias* direto de Chattanooga (CONCEIÇÃO, 2014, p. 160).

A grade de programação da Rede Novo Tempo é definida por programas que reforçam a identidade profético-doutrinária adventista, embora também apresente “um núcleo de produções de conteúdo sobre saúde, educação, família, finanças, turismo, empreendedorismo, com linguagem e formatação prioritariamente aplicados a públicos que não necessariamente são adventistas” (LEMOS, 2018, p. 48).

Foi a partir do congresso de Lausanne que se adotou nas denominações evangélicas a expressão “contextualização” para se referir à necessidade de se adaptar os usos e costumes do cristianismo para àqueles que viviam em culturas diferentes da vivida pelo missionário. Assim, se um brasileiro quiser comunicar o evangelho a um árabe, é necessário contextualizar sua mensagem, para encontrar uma fala com a menor quantidade de ruídos possível (BURNS, 2011). A contextualização é importante não apenas para uma nova cultura, mas também para uma nova época social. Afinal, as pessoas estão dentro dela, se comunicam e constroem sua identidade a partir dos novos processos trazidos pela globalização (FOLLIS; DARIUS, 2017, p. 3).

Assim como houve uma resistência inicial ao uso do rádio e da televisão como método de transmissão da identidade adventista, o mesmo ocorreu com a internet. Os questionamentos eram principalmente devido à "impessoalidade" do ambiente virtual. Será que a igreja não estaria dispensando o "engajamento real, pessoal, vivido no coração da vida cotidiana", e, em seu lugar, eliminando "o compromisso com a comunidade eclesial local", perdendo o "contato físico, em âmbito social, com os demais fiéis"? (BABIN; ZUKOWSKI, 2001, p. 34). Em outras palavras, será que não estamos correndo o risco de perder a comunidade nos moldes bíblicos? Para Joana T. PUNTEL (2010, p. 165), a resposta é que a igreja deve anunciar a mensagem de salvação mesmo dentro de uma sociedade cada vez mais envolta na lógica da velocidade, da globalização e da mídia; afinal, a evangelização faz parte da identidade da Igreja.

Em janeiro de 1996, encontramos a primeira notícia sobre a necessidade de se investir na internet para a pregação do evangelho, a Revista Adventista apresenta "o caso de um adventista, nos Estados Unidos, que está dando estudos bíblicos, através da internet, a uma pessoa na Grécia" (SANTOS, 1996, p. 13). Nesta matéria, a revista não parecia preocupada quanto aos potenciais perigos desse meio comunicacional. As citações indicavam que a internet é, de maneira semelhante à TV, um instrumento dado por Deus para ajudar no avanço de sua obra (FOLLIS, 2017). Entretanto, somente em maio de 2013 (PACHECO, 2013, p. 27), encontramos os primeiros planos para o uso da rede mundial de computadores como parte da escola bíblica.

A internet não vive a mesma resistência dos demais meios, pois entende-se que a Igreja Adventista do Sétimo Dia tem uma mensagem profética urgente para transmitir. Dessa maneira, toda criação de um instrumento comunicacional é vista como a mão de Deus auxiliando para se concretizar essa pregação, mesmo que encontremos discursos de uma recusa de muito dos conteúdos ali produzidos. Assim, eles são entendidos como úteis para a pregação, mas também são vistos como perigosos para a vida espiritual do crente. Desta forma, o adventismo vive um conflito entre a aceitação e a recusa dos instrumentos comunicacionais (FOLLIS, 2017). Assim, nota-se que a internet é incluída no mesmo rol que a TV e o rádio, ao se afirmar que o evangelho é "pregado todos os dias por meio dos veículos de comunicação de massa. Seja por meio da televisão, das ondas do rádio ou via internet, a mensagem de esperança chega à casa de milhões de brasileiros por intermédio da Rede Novo Tempo de Comunicação" (MIGUELLI, 2014, p. 35).

A identidade missiológica adventista impulsiona a transmitir a identidade profético-doutrinária ao maior número de pessoas possível, no menor tempo e com a maior agilidade, pois a Igreja Adventista do Sétimo Dia acredita ser essa sua missão. Os meios comunicacionais sempre são vistos como neutros. O perigo está em seus conteúdos e não nos meios em si.

2.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRANSMISSÃO DA IDENTIDADE PROFÉTICO-DOUTRINÁRIA ADVENTISTA ATRAVÉS DE SUA IDENTIDADE MISSIOLÓGICA

O presente capítulo teve como objetivo resgatar a dinâmica de transmissão da identidade profético-doutrinária adventista através de sua identidade missiológica, cumprindo assim um dos objetivos secundários desta tese. Contribuindo, assim, para atingir, posteriormente, o objetivo principal desta tese que é apresentar as tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna.

Primeiramente buscamos expor de forma suscinta a transmissão da identidade cristã através das missões, começando pelas raízes missiológicas judaicas, conforme o relato bíblico. Onde vemos a missão do povo de Israel com um foco interno, onde os pais tinham que repetir as histórias de livramento aos seus filhos; e, um foco externo, que era dirigida às outras nações, que é compreendida como sendo “centrípeta”, não “centrífuga”; isto é, Israel não ia em direção as nações pregando a mensagem da salvação, mas todas às nações eram atraídas à Israel para conhecerem YAHWEH.

Em seguida, dividimos didaticamente a história do cristianismo, para encontrarmos as características de cada período quanto aos principais métodos de transmissão da identidade cristã: (1) a missão no período da igreja apostólica (30 à 100 d.C.), onde a atividade missionária por parte dos discípulos surge após a ressureição de Cristo, partindo de Jerusalém, Judéia e Samaria, conquistando territórios gentios, principalmente com Paulo, tornando conhecido o nome de Cristo; (2) a missão no período da igreja perseguida (100 à 313 d.C.), com dificuldade de transmitir e conservar sua fé, encontramos apologias em favor do cristianismo, histórias de conversões de pessoas cultas e relatos de que essa expansão ocorreu ao testemunho de comerciantes, soldados, escravos e cristãos exiliados;

(3) a missão no período da igreja imperial (313 à 538 d.C.), com conversão de Constantino abriu novos rumos e possibilidades, sendo que para alguns foi o começo da perversão do cristianismo e, para outros, foi o triunfo da igreja perseguida sobre seus perseguidores; (4) a missão no período da igreja medielval (538 à 1.517 d.C.), até esse momento não havia uma sistematização da missão pela igreja, aqui vemos que um cristianismo adaptado a culturas e tempos violentos, sendo capaz de adotar a violência como método missionário; (5) a missão no período da igreja rerformada (1.517 à 1.798 d.C.), a maior parte da expansão do cristianismo ocorreu por meio das conquistas e da colonização por nações europeias, com ênfase ao catolicismo, sendo que o protestantismo estava se organizando; e, (6) a missão no período da igreja contemporânea (1.798 d.C. em diante), o movimento missionário europeu do século XIX caracterizou-se por grupos de cristãos com fervor missionário que trabalhavam à margem, e muitas vezes à despeito, das denominações protestantes, sendo os Estados Unidos um dos principais centros missionários protestantes.

Na sequência tratamos da transmissão da identidade adventista, começando pelas raízes mileritas do movimento, que além das explicações sociológicas que destacam fatores externos para o sucesso, os fatores internos que impulsionaram os mileritas em sua missão foram, a profunda convicção baseada no estudo das profecias de Daniel e Apocalipse de que a volta de Cristo era iminente e o senso de responsabilidade pessoal de advertir o mundo, sendo impulsionados à missão porque se viam como um movimento profético, no tempo profético, com uma mensagem profética que o mundo precisava urgentemente ouvir.

Depois tratamos da posição que assumiram os pioneiros do futuro adventismo do sétimo dia, após do grande desapontamento de 1844, quanto ao alcance da missão: (1) missão restrita aos ex-mileritas, devido à teoria da porta fechada, eles compreendiam que a sua missão era pregar a terceira mensagem angélica somente àqueles que haviam aceitado a mensagem milerita da segunda vinda de Cristo; (2) missão restrita à América do Norte, passando a entender a necessidade de evangelizar outros grupos, devido ao tempo de tardança da volta de Cristo, as visões de Ellen G. White que sugeriam uma ação missionária mais ampla; e, a conversão de pessoas que anteriormente não haviam se unido ao movimento milerita; (3) missão a todos os continentes, neste período Michael B. Czechowski e John N. Andrews vão à Europa, S. N. Haskell à Austrália, D. A. Robinson à África do Sul e índia, a escuna Pitcairn deixou San Francisco rumo aos mares do Sul (1890), F. H. Westphal à América do Sul e D. A. Robinson, sendo estabelecidos a colportagem, a sociedade de

missionários voluntários e o uso do método de estudos bíblicos; (4) missão a todos os países, no início do período houve uma preocupação com os níveis administrativos e instituições, prejudicando a missiologia, e o final do período é caracterizado por programas com ênfase numérica, tais como “Mil dias de Colheita” e “Colheita 90 – alcançando os não-alcançados”; e, (5) missão a todos os povos, planos de alcance dos segmentos populacionais sem a presença adventista ou com uma presença insignificante, como o plano “Missão Global”, com o alvo de estabelecer a presença adventista em cada um dos 1.800 segmentos populacionais mapeados, com um milhão ou mais de habitantes que nunca ouviram o nome de Cristo, e início dos planos via satélite e pela internet.

Logo depois tratamos da transmissão da identidade adventista em território brasileiro, começando fazendo uma brevíssima recapitulação da chegada do cristianismo no Brasil: (1) a chegada do catolicismo no Brasil, é marcada pelos portugueses serem religiosos na época do descobrimento do Brasil, sendo que na véspera da partida da armada de Cabral houve uma cerimônia religiosa, no quarto dia após a descoberta celebrou-se a primeira missa e na sexta-feira santa a primeira procissão, para Antônio Vieira “os outros cristãos têm obrigação de crer a fé; o português tem a obrigação de crer e, mais, de a propagar”; (2) a chegada do protestantismo no Brasil, é marcada pela demora dos missionários evangélicos, que só vieram para o Brasil em caráter missionário e definitivo trezentos anos depois da chegada de Anchieta, devido à ausência inicial de visão missionária das igrejas protestantes e, também, devido à perseguição religiosa no Brasil descoberto, colonizado, evangelizado e governado por um dos países mais católicos do mundo, além do fato, de que havia uma predileção pela Ásia e África, onde a presença cristã era quase nula; e, (3) a chegada do pentecostalismo no Brasil, foi facilitada, pois, assim como os missionários protestantes do século XIX foram beneficiados pela pré-evangelização realizada pela Igreja Católica Romana nos 300 anos anteriores à sua chegada ao Brasil, os missionários pentecostais foram muito beneficiados pela evangelização realizada pelos protestantes históricos nos 55 anos anteriores ao início de seu trabalho.

Por fim, tratamos daquilo que chamamos de identidade missiológica adventista no Brasil, que seriam os métodos prioritários de transmissão da identidade adventista em território nacional: (1) a transmissão da identidade adventista através da literatura, incluindo os escritos de Ellen White, são um importante meio para a transmissão da identidade profético-doutrinária adventista, pois, onde chegavam os mensageiros, chegava

também a mensagem impressa, em muitos casos, a mensagem impressa chegou antes dos mensageiros, na sequência vinham os colportores e somente depois chegavam os pastores, e por onde se expandia, o adventismo estabelecia editoras; (2) a transmissão da identidade adventista através do evangelismo público, foi herdada do movimento milerita – com sua forte ênfase na pregação em auditórios, igrejas, escolas e tendas, levando os pioneiros do adventismo a imitarem este método de evangelização, por isso, associavam o evangelismo público com a publicação de literatura; (3) a transmissão da identidade adventista através da educação, Acomeçou após a Convenção Educacional de Harbor Springs quando às missões foram acrescidas o elemento educacional, assim, a implantação do sistema educacional adventista no Brasil já fazia parte dos planos dos primeiros missionários, pois eles entendiam que para existir crescimento consistente era necessário que os recém-conversos pudessem enviar seus filhos para as escolas adventistas com o intuito de aprenderem os mesmos princípios ensinados pela igreja; (4) a transmissão da identidade adventista através da obra médica, para os adventistas faz parte da missão da igreja, o que significa dizer que a Igreja Adventista do Sétimo Dia mantém instituições médicas que combinam o trabalho em favor da saúde física junto à saúde espiritual, na compreensão adventista, a obra médica deve ser realizada junto à evangelização; e, (5) a transmissão da identidade adventista através dos meios de comunicação, faz parte da estratégia da Igreja Adventista do Sétimo Dia que busca utilizar metodologias adequadas para alcançar o maior número de pessoas possível, no menor tempo e com a maior agilidade.

CAPÍTULO III. TENDÊNCIAS POLARIZANTES QUE DESAFIAM A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA NA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

Considerando que o objetivo principal desta tese é apresentar as tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna e levando em conta que os objetivos secundários de resgatar as dinâmicas da construção da identidade profético-doutrinária adventista e da transmissão desta identidade através de sua identidade missiológica foram alcançados, o último capítulo desta tese visa atingir o propósito principal. Com esta intenção, primeiramente este capítulo buscará expor a essência e gênese das heresias, em seguida apresentará de forma breve as heresias clássicas iniciais que foram enfrentadas pela igreja cristã primitiva e as heresias clássicas tardias que causaram impacto duradouro na história do cristianismo. Posteriormente, buscaremos compreender a mentalidade que rege a condição pós-moderna e, em seguida, trataremos da heresia como sendo um imperativo na condição pós-moderna.

Ao tratarmos das tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna, trataremos das tendências liberais e progressistas, defendidas por uma esquerda adventista militante, que afetam o pensamento, a ortodoxia e a liturgia adventista, oriundas da influência da condição pós-moderna no adventismo contemporâneo, que tem potencial herético e afetam as identidades profético-doutrinária e missiológica adventista. Porém, antes de tratarmos destas tendências, iremos analisar as tendências ultraconservadoras e fundamentalistas, defendidas por uma extrema direita adventista, com características restauracionistas, que embora muitas delas já estivessem presentes de alguma forma na denominação desde o seu início, tornaram-se mais expressivas e foram ampliadas como uma reação às tendências liberalizantes na condição pós-moderna e, por isso, também apresentam potencial herético.

Certa vez um garoto judeu pediu para seu pai uma Honda como presente em seu Bar-Mitzvah. O pai pergunta ao seu ortodoxo rabino o que era uma Honda, mas ele não sabia. Ambos perguntam a um rabino conservador, que também não sabia. Todos os três então perguntam a um rabino liberal-reformado, que orgulhosamente os informou que Honda era uma motocicleta; mas, quando iam embora, o rabino liberal pergunta: “Com licença. Eu posso fazer-lhes uma pergunta? O que é Bar-Mitzvah?” (JONES, 2002, p. 95). Essa parábola

moderna, representa de certa forma, o perigo dos excessos dos dois grupos que estudaremos neste capítulo, a saber, os ultraconservadores e os liberais.

3.1 HERESIA: UM DESAFIO À IDENTIDADE CRISTÃ PRIMITIVA

Por que estudar a ortodoxia e a heresia é importante? Primeiro, porque a busca da ortodoxia é essencialmente a busca da identidade cristã – ou da identidade cristã adventista. Em segundo lugar, porque as heresias limitarão as chances de sobrevivência do cristianismo – ou do adventismo. Em terceiro, porque as heresias como também a história, tem o hábito de se repetir. Como afirma Rick WARREN (2014, p. 6), o nome ou a expressão da heresia podem mudar, mas "provavelmente o erro é o mesmo cometido muitas e muitas vezes nos últimos dois mil anos".

Segundo Alister McGRATH (2014, p. 110-113), "o cristianismo enfrentou três ameaças principais durante os seus primeiros séculos": (1) ameaça física, devido a permanente possibilidade de perseguição, uma vez que tanto a heresia cristã quanto a ortodoxia cristã eram vistas como formas diferentes do desautorizado cristianismo; (2) ameaça de sincretismo, devido ao perigo de ser absorvida por grupos culturais ou religiosos estabelecidos, perdendo sua identidade distintiva; e, (3) ameaça de fragmentação, em virtude de sua origem judaica que tendia a se definir pela prática correta (ortopraxia), enquanto o cristianismo era centrado nas doutrinas corretas (ortodoxia).

Na visão de James SIRE (2018; 2019), todos precisamos de hipóteses de funcionamento para darmos sentido à nossa experiência de mundo. Essas hipóteses de funcionamento estão, muitas vezes, além da prova total; contudo, nós as aceitamos porque elas são capazes de oferecer pontos de vista seguros, a partir dos quais podemos lidar com o mundo real. Esses pontos de vista, nas instituições religiosas, podemos chamar de doutrinas (BAUMEISTER, 1991). As doutrinas representam uma tentativa de colocar em palavras o que se crê (McGRATH, 2014, p. 32); e, para resguardar as doutrinas são estabelecidas barreiras para a proteção da identidade (ABRAHAMS; HOGG; MARQUES, 2005, p. 1-23).

A manutenção da identidade religiosa também é alcançada com a exclusão daqueles que são considerados como uma ameaça devido suas concepções doutrinárias heterodoxas. Tal exclusão é resultado da compreensão de que certas doutrinas são perigosas para a estabilidade da comunidade religiosa. Na igreja cristã primitiva, essa ameaça era expressa

usando-se imagens extraídas da vida do antigo Israel, especialmente a preocupação em manter a pureza, evitando a "impureza" ou corrupção (McGRATH, 2014, p. 42-43). Jerônimo demonstra bem essa realidade quando, através de uma metáfora, admoesta que se "corte a carne estragada, expulse a ovelha imunda do rebanho; do contrário, toda a casa, todo o pasto, todo o corpo, todo o rebanho queimarão, perecerão, apodrecerão ou morrerão" (McGRATH, 2014, p. 43).

No cristianismo primitivo, a heresia era considerada uma forma inautêntica da identidade cristã. Meios de preservação da identidade cristã, assim como as ameaças heréticas a essa identidade, eram delineados de forma doutrinária. Uma doutrina "sólida" era edificante para a igreja, da mesma forma que uma doutrina deturpada era destrutiva (McGRATH, 2014, p. 109-119). A heresia era qualquer coisa que divergia da identidade essencial do cristianismo, ainda que mantivesse uma aparência exterior de doutrina cristã. De fato, para Klaus M. BECKMANN (1959, p. 36-62) a heresia era uma forma deficiente da fé cristã que tinha aparência de cristianismo, mas contradizia sua essência.

Dietrich Von HILDEBRAND (1993), declara que algo perceptível nas heresias é que ela se inflitra como um cavalo de Troia, introduzindo clandestinamente um sistema de crenças alternativo dentro do seu hospedeiro. A heresia, tal qual um vírus, se fixaria dentro do hospedeiro e, por fim, usaria o sistema de replicação de seu hospedeiro para conseguir a dominação. Portanto, conforme McGRATH (2014, p. 46-47), "independentemente do que esteja na origem da heresia, a ameaça vem de dentro da comunidade de fé". Exatamente por isso, a heresia representaria uma ameaça mais séria à fé, do que muitos desafios de origem externa (KURTZ, 1983, p. 1.085-1.115); porém, o resultado seria o mesmo, voluntária ou involuntariamente ajudaria os oponentes do movimento (BOURDIEU, 1991, p. 1-43).

Desta forma, o estímulo para a heresia pode vir de fora da igreja mas, o desenvolvimento da heresia ocorre dentro dela. De acordo com Alister McGRATH (2014, p. 92), Tertuliano sugeriu que as influências culturais e intelectuais podem desempenhar um papel catalisador no aparecimento de uma heresia, mas as heresias seriam desenvolvidas pelos cristãos, principalmente aqueles que sentem a necessidade de garantir que a igreja permaneça culturalmente relevante. Assim, a impressão padrão é que os hereges são impostores – lobos em pele de ovelha – estranhos que querem subverter ou destruir a igreja. Porém, muitos daqueles que são considerados hereges, na prática, são comprometidos com suas comunidades cristãs e estão interessados em deixar o evangelho

relevante culturalmente ou interessados em ser mais distintivo. A heresia, portanto, é qualquer coisa que divirja da identidade essencial do cristianismo, mas que mantém uma aparência exterior de doutrina cristã (McGRATH, 2014, p. 76-77, 185).

No período pós-reforma protestante, a ênfase no sacerdócio de todos os crentes aliada à universalidade da interpretação bíblica, auxiliou a proliferação de heresias devido a ausência de um intérprete único e pela "ingênua ideia protestante de que, ao percorrerem as páginas da Bíblia, os cristãos comuns serão conduzidos, de forma inequívoca e inevitável, a ortodoxia" (McGRATH, 2014, p. 68). No entanto, percebemos que recorrer à Bíblia é a salvaguarda dos ortodoxos e dos hereges; pois, as doutrinas consideradas heréticas tiveram suas origens numa leitura específica do texto bíblico (QUASH; WARD, 2007, p. 2-3). Na época da controvérsia ariana, por exemplo, acreditava-se que um debate teológico poderia ser resolvido citando algumas passagens da Bíblia (argumento do "texto-prova"). A questão é que ambos os lados na controvérsia ariana podiam reunir textos que pareciam sustentar suas concepções (McGRATH, 2014, p. 181).

Tertuliano escreveu: "Nós, cristãos, vivemos com vocês, desfrutamos a mesma comida, temos o mesmo modo de viver e de vestir, e as mesmas exigências da vida, como vocês" (McGRATH, 2014, p. 115-116). Então, como os cristãos se diferenciavam das outras comunidades? A doutrina era o meio pelo qual os cristãos se distinguiam do mundo ao redor deles. Assim, para consolidar sua identidade, o cristianismo precisava esclarecer sua relação com o judaísmo, principalmente, definindo a identidade de Jesus e o papel da lei no Antigo Testamento (WATSON, 1986, p. 178). No início, os cristãos precisavam defender sua identidade apenas em relação ao judaísmo, mas logo depararam-se com outros movimentos que forçaram à solidificação da identidade cristã (McGRATH, 2014, p. 130). Nas duas subseções a seguir, identificaremos muito brevemente, a essência dos primeiros desafios enfrentados pelo cristianismo primitivo para a preservação da identidade doutrinária cristã.

3.1.1 As primeiras heresias clássicas

O ebionismo compreendia Jesus como espiritualmente superior aos demais seres humanos, mas não distinto deles (GOULDER, 1999, 162-171). Jesus de Nazaré era um ser humano especial, que foi separado por Deus e possuído pelo Espírito Santo de um modo mais intenso, como um profeta reformador e revolucionário (McGRATH, 2014, p. 141).

O docetismo acreditava que Jesus de Nazaré não era de fato um ser humano (STRECKER, 1996, p. 66-77), ele aparentava ser humano, mas era divino. A sua humanidade era um espectro, uma ilusão, uma aparência, e seu sofrimento também foi ilusório. Na realidade ele não sofreu na cruz, afinal, era inadmissível a indignidade de uma morte tão humilhante (McGRATH, 2014, p. 143-149).

O valentianismo era uma variante do gnosticismo, que por sua vez, acreditava: (1) que o cosmo era resultado de um criador mau; e, 2) que a salvação é um processo no qual os crentes tomam conhecimento da sua origem divina e são libertados das limitações do mundo físico e do corpo humano (McGRATH, 2014, p. 153). No valentianismo, Cristo é o redentor que desperta a centelha divina dentro da humanidade, permitindo que ela encontre o caminho de volta ao verdadeiro lar (THOMASSEN, 2008, p. 28-30, 50).

O marcionismo propunha um completo rompimento com o judaísmo, argumentando que o "Senhor" do Antigo Testamento não era o mesmo do Novo Testamento. Para Marcião, o Deus do Antigo Testamento deveria ser visto como inferior e sem conexão com Jesus. Sendo que Jesus não deveria ser considerado o "Messias" enviado pelo Deus judaico; mas, enviado por um Deus até então desconhecido, caracterizado pelo amor e a tolerância, não pelo ciúme e a agressividade (McGRATH, 2014, p. 79-81, 163-164).

3.1.2 As heresias clássicas tardias

A partir da conversão de Constatino, como se percebe na controvérsia ariana, a heresia já não era somente um assunto da igreja; mas, um assunto de importância para o Império Romano. O arianismo acreditava que o Filho e o Pai não possuiam a mesma essência, pois o Filho seria um ser criado, o "primeiro entre as criaturas", elevado em grau, mas uma criatura, não um ser divino (McGRATH, 2014, p. 177-183).

O donatismo defendia que os sacramentos — tais como o batismo e a eucaristia — seriam efetivos somente se fossem administrados por alguém de moral inquestionável e pureza doutrinal, pois a validade dos sacramentos dependeriam do mérito moral daqueles que os administravam. Para a Igreja o que importava seriam os méritos daquele que os instituiu: Jesus Cristo; independente dos méritos daqueles que os administravam (McGRATH, 2014, p. 197-198).

O pelagianismo buscava reformar a igreja, propondo que todas as pessoas possuem um poder dado por Deus para melhorar a si mesmas, podendo ser senhores de seus destinos. Pelágio enfatizava a busca cristã da perfeição moral e seu apelo ao moralismo rígido era uma reação à frouxidão ética e espiritual que ele existia no cristianismo. Para ele, se precisamos deixar de pecar, podemos deixar de pecar, afinal, o pecado seria algo que podemos e devemos resistir (McGRATH, 2014, p. 201-206, 237).

3.2 A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

Nas últimas décadas, "pós-modernismo" tornou-se um conceito com tal campo de opiniões e forças políticas conflitantes que já não pode ser ignorado. A natureza e a profundidade das transformações são discutíveis, mas parece não haver dúvida de que houve uma transformação. Segundo Andreas HUYSSEN (1984), "há uma notável mutação na sensibilidade, nas práticas e nas formações discursivas que distinguem um conjunto pós-moderno de pressupostos, experiências e proposições do período precedente". Mas como se deu esta mudança de períodos? Como a modernidade deu lugar a pós-modernidade? Na perspectiva de David HARVEY (1992, p. 23), "o século XX – com seus campos de concentração e esquadrões da morte, seu militarismo e duas guerras mundiais, sua ameaça de aniquilação nuclear e sua experiência de Hiroshima e Nagasaki – certamente deitou por terra" o otimismo moderno iluminista e "pior ainda, há a suspeita de que o projeto do Iluminismo estava fadado a voltar-se contra si mesmo e transformar a busca da emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana".

Segundo Stanley GRENZ (2008, p. 17-18), o impulso intelectual imediato para o desmantelamento do projeto iluminista veio com o surgimento do desconstrucionismo como teoria literária, que surgiu como um prolongamento de uma teoria literária chamada "estruturalismo"; segundo a qual, a linguagem é uma construção social e as pessoas desenvolvem documentos literários – textos – na tentativa de prover estruturas de significado que as ajudarão a dar sentido ao vazio de sua experiência. Os estruturalistas argumentam que a literatura nos auxilia a organizar e compreender nossa experiência da realidade, dentro de uma estrutura comum e invariável.

Os desconstrucionistas (ou pós-estruturalistas) rejeitam este último princípio do estruturalismo. O significado não é inerente ao texto em si, dizem eles, mas emerge apenas

à medida que o intérprete dialoga com o texto (GADAMER, 1984, p. 261). Uma vez que o significado de um texto dependeria da perspectiva de quem dialoga com ele, são muitos os seus significados, como são muitos também os seus leitores (ou leituras). Os filósofos pós-modernos aplicaram as teorias do desconstrucionismo literário ao mundo como um todo. Assim como um texto terá uma leitura diferente conforme o leitor, da mesma maneira a realidade será "lida" diferentemente por todo ser dotado de conhecimento que com ela se depare. Isto significa que o mundo não tem significado único, ele não tem nenhum centro transcendente para a realidade como um todo (GRENZ, 2008, p. 18).

Jacques DERRIDA (1976, p. 50), reivindica o abandono tanto da "ontoteologia" (tentativa de estabelecer descrições ontológicas da realidade) como da "metafísica da presença" (a ideia de que algo transcendente está presente na realidade). Já que não há nada transcendente que seja inerente à realidade, diz ele, tudo o que emerge no processo do conhecimento é a perspectiva do eu que interpreta a realidade.

Michel Foucault acrescenta uma inusitada nuança moral à alegação de Derrida. Segundo FOUCAULT (1984, p. 159), toda interpretação da realidade é uma declaração de poder. Ele rompe com a noção de que o poder esteja situado em última análise no âmbito do Estado, e nos conclama a conduzir uma análise ascendente do poder, "cada qual com a sua própria história, sua própria trajetória, suas próprias técnicas e táticas, e ver como esses mecanismos de poder foram" investidos, colonizados, utilizados, transformados, deslocados e entendidos "por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de domínio global". A prisão, o asilo, o hospital, a igreja, a escola, o consultório do psiquiatra são exemplos de lugares em que uma organização é construída independentemente de qualquer estratégia sistemática de domínio de classe. O que acontece em cada um deles não pode ser compreendido pelo apelo a alguma teoria geral abrangente; na verdade, o único irredutível do esquema de coisas de Foucault é o corpo humano, por ser ele o "lugar" em que todas as formas de repressão terminam por ser registradas.

Richard RORTY (2010, p. 393), por sua vez, desfaz-se da concepção clássica da verdade como a natureza reflexa seja da mente ou da linguagem, para ele "a verdade não é estabelecida quer pela correspondência de uma afirmação com a realidade objetiva quer pela coerência interna das afirmações em si mesmas". Ele argumenta que deveríamos simplesmente abandonar a busca pela verdade e nos contentarmos com a interpretação, e propõe a substituição da "filosofia sistemática" clássica pela "filosofia da construção", cujo

“objetivo é dar prosseguimento ao diálogo e não à descoberta da verdade”.

As obras de Derrida, Foucault e Rorty refletem o que parece ter se tornado o axioma central da filosofia pós-moderna: “Tudo se resume à diferença” (GRENZ, 2008, p. 20). Para Stanley GRENZ (2008, p. 20), essa visão bane o “uni” de “universo” que buscava o projeto do Iluminismo. Ela abandona a procura por um significado unificado da realidade objetiva, pois, o mundo não possuiria centro algum, mas somente pontos de vista e perspectivas distintas. O pós-modernismo teria substituido o otimismo do último século por um pessimismo corrosivo. Assim, “a vida na Terra” seria “algo frágil”, eles “acreditam que a humanidade só continuará a existir se adotar uma nova atitude de cooperação, e não de conquista”.

A consciência pós-moderna, portanto, abandonou a crença iluminista do progresso inevitável. Os pós-modernos não deram continuidade ao otimismo que caracterizou as gerações precedentes, mas adotaram o pessimismo militante. Assim, a geração emergente não compartilha da convicção que tinham seus pais de que o mundo estava se tornando um lugar melhor para viver. Desta forma, dos buracos na camada de ozônio à violência nas periferias, passando pelo racismo e feminismo, “esta geração observa nossos problemas crescerem sem cessar. Eles não estão mais convencidos de que a engenhosidade humana será capaz de resolver esses conflitos tão grandes ou de que seu padrão de vida será mais elevado do que o de seus pais” (GRENZ, 2008, p. 28).

A mente pós-moderna recusa-se a limitar a verdade à sua dimensão racional e, portanto, destrona o intelecto humano de sua posição de árbitro da verdade. Segundo os pós-modernos, existem outros caminhos válidos para o conhecimento além da razão, o que inclui as emoções e a intuição. Para Stanley GRENZ (2008, p. 21), “a cosmovisão pós-moderna opera com um entendimento da verdade embasado na comunidade. Assim, o que quer que aceitemos como verdade, e até mesmo o modo como a vemos, depende da comunidade da qual participamos”.

Os estudiosos não estão de acordo quanto às implicações do pós-modernismo, entretanto, são unânimes em relação a um ponto: este fenômeno marca o fim de uma cosmovisão única e universal. O espírito pós-moderno resiste às explicações unificadas, abrangentes e universalmente válidas. Ele as substitui por um respeito pela diferença e pela celebração do local e do particular à custa do universal (JENCKS, 1992, p. 11). Zygmunt BAUMAN, afirma que “tornamo-nos conscientes de que o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos por toda a vida, são bastante

negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, e como age", para o autor, "são fatores cruciais tanto para o 'pertencimento' quanto para a 'identidade'." (2005, p. 17).

De acordo com Zygmunt BAUMAN (2006, p. 279), a mente pós-moderna está consciente de que há problemas na vida humana e social sem nenhuma solução boa, há trajetórias torcidas que não se podem endireitar, há ambivalências que são mais que erros linguísticos bradando por correção, há dúvidas que não se podem banir da existência, há angústias que nenhuma receita ditada pela razão pode suavizar, nem se fale curar. A mente pós-moderna não espera mais encontrar a fórmula oniabrangente, total e última, da vida sem ambiguidade, sem risco, sem perigo e sem erro, e suspeita profundamente de toda voz que promete outra coisa. A mente pós-moderna está consciente de que todo tratamento localizado, especializado e focalizado, eficaz ou não quando medido por seu alvo manifesto, estraga tanto, senão mais, quanto repara.

Para BAUMAN (1998, p. 23), "ao contrário de muitas apologias da nova tolerância pós-moderna, ou mesmo de seu suposto amor à diferença. No mundo pós-moderno [...] há ainda um severo teste de pureza que se requer seja transposto por todo aquele que solicite ser ali admitido". Para ele, "hoje os padrões e configurações não são mais 'dados', e menos ainda 'autoevidentes'; eles são muitos, chocando-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes", ele afirma que, "chegou a vez da liquefação dos padrões de dependência e interação. Eles são agora maleáveis a um ponto que as gerações passadas não experimentaram e nem poderiam imaginar"; mas, ele continua, "como todos os fluídos, eles não mantém a forma por muito tempo" (BAUMAN, 2001, p. 15).

3.3 HERESIA: UM IMPERATIVO NA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

Por que as heresias insistem em reaparecer de tempos em tempos? Para Alister McGRATH (2014, p. 7) existe uma atração pelo que é proibido e na religião isso parece estar mais forte do que nunca. Segundo Peter GAY (2008) existe, de fato, uma "atração pela heresia", um desejo pela subversão, ou pelo menos um prazer em desafiar as expectativas religiosas convencionais. Como já tinha observado Will HERBERG (1976, p. 170-171): "Hoje as pessoas se vangloriam avidamente de serem hereges, esperando com isso se mostrarem

interessantes; pois o que significa ser um herege, senão ter mente original, ser um homem que pensa por si mesmo e rejeita credos e dogmas?".

Para muitos indivíduos avessos à instituição religiosa, as heresias são vistas como declarações corajosas de liberdade espiritual a serem valorizadas e não reprimidas (HENRY, 1980, p. 123-126). Em algumas releituras, as heresias teriam sido derrotadas nas antigas batalhas pela ortodoxia, pelo poder arrogante do sistema religioso. E, como a história seria escrita pelos vencedores, as heresias foram silenciadas por seus inimigos. Nessa perspectiva, uma heresia seria uma antiga ortodoxia que não foi aprovada e adotada por aqueles que estavam no poder (EHRMAN, 2003). Em razão disso, a requalificação das heresias é vista hoje como uma reparação das injustiças do passado, acolhendo as versões eliminadas pelo cristianismo tradicional, pois seriam mais sintonizadas com a cultura contemporânea do que a ortodoxia tradicional (McGRATH, 2014, p. 7-8).

Percebe-se, então, que existe uma mudança no ambiente cultural, uma nova maneira de entender a heresia. Todas as revoluções necessitam de um inimigo. Nesse caso, o inimigo seria uma ortodoxia que suprimiu a originalidade e criatividade humana. Esta visão está enraizada na cultura ocidental contemporânea. A heresia, para eles, é radical e inovadora, enquanto a ortodoxia é prosaica e comedida. Enquanto a ortodoxia religiosa é vista como opressora, ultrapassada e desvitalizada, a atração pelas religiões alternativas ou até a rejeição da religião, cresce em intensidade (McGRATH, 2014, p. 8-9). A permanente desconfiança pós-moderna na influência corrosiva do poder penetrou, de forma até inconsciente, nas discussões contemporâneas sobre a heresia.

A cultura pós-moderna considera a heresia atraente e oferece razões para preferir a heresia à ortodoxia: (1) a heresia seria menos moralista e autoritária; (2) a heresia seria intelectualmente mais instigante; e, (3) a heresia, no início, teria sido suprimida pela ortodoxia. Essas percepções ressoam o humor cultural e se transformam em realidades. Assim, existe uma profunda desconfiança em relação à ortodoxia no interior da pós-modernidade. A ortodoxia, na interpretação pós-moderna, não é o triunfo das ideias superiores; mas, seria a imposição dessas ideias por aqueles que detém o poder, como um modo de sustentar, defender e aumentar os interesses pessoais do *establishment* religioso (McGRATH, 2014, p. 268-269).

Nesse sentido, Michel FOUCAULT (2009) usou a famosa imagem do jurista Jeremy Bentham, onde a ortodoxia seria o "*Pan-óptico*", o "local de visão geral", do qual tudo

poderia ser controlado e manipulado para preservar o *status quo*. Na visão pós-moderna a ortodoxia é fechada, ao invés de manter as questões abertas a discussão. A pergunta que os pós-modernos fazem é: "Não deveria a ortodoxia permanecer em constante revisão?" Essa é a visão da escritora pós-moderna Hilary LAWSON (2001, p. 4), para quem "o fechamento pode ser entendido como a imposição de fixidez sobre a abertura".

Ainda mais radical é a tese elaborada por Walter BAUER (1971), de que a mais primitiva e pura forma da fé cristã era provavelmente a herética, não a ortodoxa. A ortodoxia seria um desenvolvimento posterior que buscou excluir do cristianismo o que era aceito como autêntico no início. De acordo com Alister McGRATH (2014, p. 9-10) a década de 1960 foi marcada pelo fim do modernismo e início do pós-modernismo; em virtude disso, "as convicções de Bauer passaram a ecoar as desconfianças e os valores de uma cultura cada vez mais antiautoritarismo". A tese de Bauer é que a heresia seria a ortodoxia que foi anulada por quem tinha poder e influência no mundo cristão. Nessa perspectiva, a ortodoxia seriam as ideias que venceram e a heresia as que perderam; na verdade a ortodoxia não seriam apenas as doutrinas que preveleceram pelo uso da força, mas, seriam uma invenção, com o propósito de garantir o poder religioso da igreja cristã no Império Romano (McGRATH, 2014, p. 10).

No pensamento pós-moderno, as fronteiras são construídas por aqueles que querem perpetuar-se no poder; ao infrigi-los, estabelecemos a nossa identidade e confrontamos uma instituição conservadora. A transgressão desafiaria o poder e conquistaria a liberdade da escravidão teocrática. A heresia seria libertaria, enquanto a ortodoxia seria sufocante. Assim, o proibido agora é um alvo a ser alcançado. Devido à somatória "poder" mais "ortodoxia" ter se tornado a inimiga dos pós-modernos, vivemos em uma época de desconfiança generalizada nos governantes, autoridades, instituições e religiosos (McGRATH, 2014, p. 13-14).

Para Peter BERGER (1979, p. 30-31), "a heresia, como ocupação de tipos marginais e excêntricos, tornou-se uma condição muito mais geral; na verdade, a heresia tornou-se universalizada". Não seria mais necessário aceitarmos uma visão de mundo pré-empacotada, pois somos habilitados a construir uma cosmovisão de acordo com as nossas pressuposições e gostos pessoais; afinal, somos mestres do nosso universo, escolhendo como são ou deveriam ser as coisas. A ortodoxia seria absolutista e, é um imperativo pós-moderno, resisti-la e subvertê-la em nome da liberdade. A heresia é a resposta ao

autoritarismo, oferecendo a libertação das instituições estabelecidas. Por isso, Alister McGRATH (2014, p. 16-17) diz que "a crença de que a heresia é intelectual e moralmente libertadora diz muito mais sobre o clima cultural de hoje no Ocidente", do que sobre a realidade dos fatos, uma vez que, historicamente, algumas heresias foram no mínimo tão autoritárias quanto as suas rivais ortodoxas.

A história das instituições religiosas ensina que a terceira geração de membros enfraquece o movimento, pois perde contato com a identidade estabelecida pelos pioneiros. No caso do adventismo, perdendo o contato sobretudo nos campos da profecia, doutrina e missão. Certas heresias consideram a ortodoxia adventista como sendo severa, repressiva e puritana, procurando impor maior tolerância e liberdade no adventismo (por exemplo, progressistas e liberais). Outras, porém, se referem à "atual" ortodoxia adventista como perigosamente frouxa, permissiva e degenerada, procurarando impor um maior rigor moral sobre ao adventismo (por exemplo, ultraconservadores e fundamentalistas).

Na compreensão de RISÉRIO (2020, p. 54-55), na atualidade, não temos apenas dois grandes blocos ideológicos em guerra, mas três posições irredutíveis: (1) o fundamentalismo religioso, que crê na verdade única e se acha de posse dela; (2) o relativismo pós-moderno, que nega a ideia de verdade única, mas trata como verdadeira toda e qualquer concepção particular da verdade; e, (3) o "racionalismo ilustrado", postura que acredita na existência de uma verdade única, mas defende que nenhuma sociedade ou cultura chega a possuí-la em definitivo, são os partidários da busca permanente da verdade, pautada por uma "lealdade a certas regras de procedimento".

Em uma aproximação com essa classificação, as duas seções finais deste capítulo e desta tese tem por objetivo apresentar as principais tendências da extrema-direita adventista – ligadas ao ultraconservadorismo e fundamentalismo religioso – com viés restauracionista. E, as principais tendências da esquerda adventista – ligadas ao liberalismo e progressismo religioso – com viés pós-moderno. Tendências essas consideradas como desvios da ortodoxia adventista e, consequentemente, desafios à preservação da identidade adventista. Essas tendências, tidas como heréticas por alguns estudiosos adventistas, serão apresentadas desde àquelas que estão mais próximas da ortodoxia adventista até aquelas que estão mais afastadas daquilo que seria a identidade do adventismo do sétimo dia. E, ao tratarmos de cada tendência polarizante em particular, apresentaremos o que constituiria a posição oficial da Igreja Adventista do Sétimo Dia quando aquela temática.

Para Marcos De BENEDICTO (2005, p. 21), “um fator que contribui para a indefinição da identidade religiosa é o colapso das ideologias. O pós-modernismo é uma tentativa de conceituar o fim das grandes narrativas como explicações abrangentes do mundo”. Como vimos “o rótulo de ‘herético’ não é mais tão temido”. Isso é reflexo da mudança de paradigma no pensamento global. No lugar da ideologia, entrou o pragmatismo religioso. Se funciona ou parece que funciona, serve (utilitarismo). Para muitas pessoas, o mais importante não é a viabilidade bíblica ou lógica de certo ensino, mas a sua funcionalidade. Por isso, “a mobilidade religiosa através das fronteiras denominacionais é muito maior. O grau de filiação religiosa também pode variar. As pessoas podem ter uma identidade dupla ou mesmo tripla, sem senso de culpa”. Com a diminuição da censura teológica, muitas pessoas entraram na fase “do consumismo religioso reflexo do consumismo secular”, assim, a religião é “baseada na necessidade imediat”.

3.4 TENDÊNCIAS À DIREITA: FUNDAMENTALISMO E ULTRACONSERVADORISMO

O adventismo também se envolveu na luta entre liberais e fundamentalistas, que ocorreu no mundo evangélico no início do século XX. A exemplo dos fundamentalistas evangélicos, o adventismo tradicional via os questionamentos levantados pelos liberais como requerendo a máxima atenção. Uma reação à crise refletiu-se em dois livros publicados por editoras adventistas em 1924 (KNIGHT, 2005, p. 134-135). O primeiro, *The Battle of lhe Churches: Modernism or Fundamentalism, Which?*, exibia na capa um liberal derrubando a pedra angular cristocêntrica da igreja e lançando uma nova com o nome de “evolução”. A primeira frase do livro dizia: “A batalha começou. É preciso decidir se o cristianismo aceita as Escrituras Sagradas como a regra de fé ou se pauta sua conduta pelo racionalismo, pelas teorias e pelas especulações humanas” (WIRTH, 1924, p. 7). O segundo livro, *Christianity at the Crossroads*, mostrava em sua capa um homem caminhando para a cidade santa, quando, em uma bifurcação, ele tem de decidir qual caminho deve tomar: o caminho do modernismo ou do fundamentalismo. A frase de abertura dizia que “a igreja cristã está sendo sacudida hoje por uma tremenda força. Faz-se necessário examinar seus fundamentos num esforço para descobrir se ela vai subsistir” (MULLINS, 1924, p. 5).

Porém, assim como no mundo evangélico a reação conservadora produziu o fundamentalismo, no adventismo essa reação criou nichos ultraconservadores com muitos

pontos de contato com o fundamentalismo evangélico. Não que essas tendências e manifestações ultraconservadoras não existissem antes, mas, elas teriam sido exacerbadas como uma reação ao liberalismo. Além do fato de que, surgiram movimentos e grupos independentes ultraconservadores, portanto, alheios à administração da Igreja Adventista do Sétimo Dia, com o propósito de garantir a manutenção da ortodoxia conservadora e de alertar quanto a necessidade de uma reforma dentro da Igreja Adventista do Sétimo Dia, antes que ela se tornasse Babilônia.

É nesse sentido, que muitos defendem, que a influência política da direita religiosa contemporânea não existia até que a esquerda secular e a esquerda religiosa, motivassem seu surgimento. Porém, a história é mais complexa. Nem tudo é preto no branco. Como dissemos, muitas tendências conservadoras de extrema direita já existiam antes, mas talvez tenham sido apenas exacerbadas em reação às tendências liberais. O interessante é que algumas questões éticas, como a segregação étnica de alguns conservadores, que privaram congêneres religiosos, ocorreram e levaram a esquerda religiosa a responder à direita religiosa. Isso não exclui o fato de que as sementes de uma direita religiosa ultraconservadora tenha brotado, inicialmente, em reação ao avanço da ciência secular assimilada pela esquerda religiosa, com sua promoção da evolução das espécies em escolas públicas (RISING, 2010, p. 466).

3.4.1 Vida no campo

Conforme Wendel Thomaz LIMA (2020, p. 54), “de Gênesis a Apocalipse o termo ‘cidade’ aparece mais de 1.400 vezes e, especialmente por conta das narrativas bíblicas da construção da torre de Babel (Gn 11:1-9) e da destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 19:1-29)”, por isso, as cidades são muitas vezes retratadas no imaginário evangélico como centros de oposição a Deus e redutos de corrupção, imoralidade e violência (ELLUL, 2011). Vários círculos evangélicos perceberam que as cidades são um dos temas recorrentes e de destaque na narrativa bíblica, mas conferiam às mesmas atributos quase sempre exclusivamente negativos e pejorativos. Para boa parte dos protestantes no século XIX, a cidade era símbolo de tudo que não prestava: “um ambiente estranho e hostil, impregnado de álcool e catolicismo romano” (DOUGLASS, 2001, p. 47).

A antipatia cristã em relação às grandes cidades remonta ao movimento

restauracionista, e o adventismo é fruto e representante deste discurso anti-urbano. Mas, conforme Allan NOVAES (2016, p. 87), o adventismo "acrescentou a esse viés um forte tom escatológico". Na compreensão adventista do fim dos tempos, conforme Ellen G. WHITE (1987, p. 361), antes da segunda vinda de Cristo, o remanescente será perseguido por aqueles com a marca da besta e essa perseguição iniciará pelas grandes cidades. Em razão disso, Ellen G. White recomenda que os adventistas deveriam viver no campo no final dos tempos; pois, além de ser uma atitude mais segura "diante do prometido terror futuro, a vida rural seria mais apropriada em termos de moralidade e espiritualidade para as famílias dos crentes" (NOVAES, 2016, p. 87).

Ainda segundo Allan NOVAES (2016, p, 87), "essa compreensão adventista ganhou força com o lançamento, em 1946, da compilação póstuma *Vida no campo*". Essa obra (WHITE, 2018b) é uma coleção de textos de Ellen White sobre os benefícios da vida no campo e do consequente afastamento das grandes cidades. Essa ênfase está relacionada à criação dos colégios em regime de internato, esses colégios são sempre construídos em regiões rurais e, embora os dois mais antigos de São Paulo, estejam hoje totalmente inseridos na realidade urbana, o ideal é que os colégios internos fossem "cidades de refúgio", pra que os jovens adventistas não se contaminassem com as práticas mundanas (SANTOS, 2016). Na atualidade, esses dois colégios estão revendo a manutenção do regime de internato e procurando manter apenas alunos em regime de externato, migrando os alunos internos para uma terceira unidade em São Paulo, localizada em uma região rural.

Dentro da visão puritana que forma a Igreja Adventista do Sétimo Dia a cidade é símbolo do pecado; e, conforme o diagnóstico realizado por Haller E. S. SCHÜNEMANN (2008, p.7), "embora enquanto adultos, até muitas vezes se precisasse morar nas cidades, por que estas também tinham de ser evangelizadas, os jovens precisavam ser preservados".

A tradição adventista mais conservadora apresenta alguns argumentos específicos para deixar as cidades segundo Denis FORTIN (2018, p. 1.361) e ressaltado por Wendel Thomaz LIMA (2020, p. 55), os três principais motivos apresentados no livro *Vida no Campo* (WHITE, 2018b) eram: (1) moral: o campo era melhor para ensinar aos jovens valores como simplicidade, abnegação e economia, bem como para evitar o amor aos prazeres e o ócio da cidade; (2) saúde: um lugar mais apropriado para o desenvolvimento equilibrado de corpo, mente e alma; e (3) tipológico/escatológico: as cidades da época não eram melhores do que aquelas que, no passado, haviam recebido juízos de Deus,

como Sodoma e Gomorra. Por isso, essas cidades deveriam ser advertidas dos juízos divinos iminentes.

A leitura que muitos adventistas fizeram de *Vida no Campo* ao longo das décadas se notabilizou pela literalidade, pois "trechos extraídos dos escritos de Ellen White entre 1890 e 1910, foram lidos nos anos 1940 e durante toda a metade do século 20 como se tivessem sido escritos no tempo de seus leitores". Para Wendel Thomaz LIMA (2020, p. 123), "questões como o contexto de urbanização da época de Ellen White, as condições sanitárias, sociais e ambientais daquele período não foram problematizadas", mesmo assim, tal leitura gerou mudanças concretas na mentalidade de muitos membros na Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil. Periódicos e livros adventistas "passaram a retratar o campo como o lugar ideal para se viver e contado histórias de membros que deixaram as metrópoles para morar em zonas rurais" (LIMA, 2020, p. 123).

Os ultraconservadores preferem desconsiderar ou ressignificar os textos que falam do compromisso cristão para com as grandes cidades, buscando exaltar aqueles textos que estimulam uma vida no campo. Atitude essa, que normalmente, leva a uma concentração das atenções na salvação da própria família e uma consequente falta de comprometimento com os centros urbanos na transmissão da identidade adventista. Nesse sentido, conforme Allan NOVAES (2016, p. 88), "faz-se necessário registrar que, embora White tenha feito críticas à vida urbana, ela também escreveu diversos textos sobre a necessidade do evangelismo nas metrópoles". Ela, inclusive, lamentava a negligência com as grandes cidades pelos adventistas e deu atenção especial ao tema após 1901 (KNIGHT, 2001).

Erton KÖHLER (2016, p. 5), cita um estudo feito por Monte Sahlin, onde foi encontrado 107 artigos sobre ministério urbano no índex de Ellen White. Sendo que, em 24 deles "são apresentadas instruções à igreja para sair das cidades e estabelecer instituições fora delas". Por outro lado, "75% dos artigos apresentam instruções específicas para que haja um movimento para dentro das cidades". Algumas citações chegam a ser apelativas: "O encargo das necessidades de nossas cidades tem pesado tanto sobre meus ombros que algumas vezes parecia que eu ia morrer" (WHITE, 2018a, p. 44). Segundo George Knight, Ellen White chegou a estar tão insatisfeita com a falta de progresso do adventismo em relação às grandes cidades, que chegou "a questionar a conversão do presidente da Associação Geral, Arthur G. Daniells, sugerindo que, diante do que ela acreditava ser uma falta de interesse no trabalho nas cidades, ele não seria qualificado para liderar os

adventistas".

Para Erton KÖHLER (2016, p. 5), uma visão mais equilibrada pode ser compreendida pelo conceito "dentro/fora": "dentro das cidades deve ser realizado um ministério especial e fora delas pode ser encontrada a oportunidade para fortalecer a vida espiritual". Ao interpretar os escritos de Ellen G. White, este autor diz que, "a partir do decreto dominical, já não mais haverá opção, pois será tempo de sair das cidades maiores" (WHITE, 1997b, p. 121), e, "após o decreto de morte, chegará também o momento de abandonar as pequenas cidades". Enquanto esse tempo não chega, "como preparação para a vinda de nosso Senhor, devemos realizar um amplo trabalho nas grandes cidades" (WHITE, 1997b, p. 118). Ao avaliar essa questão, para Erton KÖHLER (2016, p. 5) é importante buscar o equilíbrio, evitando os extremos: "nem o extremo do fanatismo, que impõe as próprias interpretações, gera alarmismo e critica os outros, nem o extremo do liberalismo, com sua espiritualidade superficial e comprometimento insuficiente". Esta ênfase também está relacionada ao incentivo da prática do homeschooling.

Como observou R. Clifford JONES (2018, p. 905), os que desejarem encontrar apoio nos escritos de Ellen G. White para deixar as metrópoles e viver no campo, não terão dificuldade para isso. Contudo, "uma análise completa de suas declarações levará o leitor a perceber que as declarações da pioneira não foram simples e incondicionais". Para Wendel Thomaz LIMA (2020, p. 119), em certa medida, "o que ela escreveu sobre o tema é tão ambivalente e complexo como a própria realidade das metrópoles. Realidade que impunha aos adventistas, quando e onde se sentissem comissionados por Deus, a mudar para as cidades com visão e propósitos claros".

3.4.2 Alarmismo profético

A crença de que Cristo voltaria após seis mil anos de história do mundo, inaugurando um sétimo milênio de paz e descanso, é recorrente na história cristã. Na verdade, muitos rabis já acreditavam, "com base na semana da Criação, que o mundo duraria seis mil anos, e seria um caos no sétimo milênio" (NUNES, 2008, p. 8), Hipólito de Roma também considerava os dias da criação como simbólicos e tudo indica que ele foi o primeiro intérprete cristão a fixar uma data específica para o segundo advento. Como seguia a cronologia da Septuaginta, mais longa cerca de 1.500 anos em relação ao texto hebraico,

fixou a encarnação em 5.500 anos depois da criação; assim, após 6.000 anos de história Cristo retornaria, no ano de 500 d.C. (NUNES, 2008, p. 22-23).

Em 1545, Lutero escreveu que o mundo estava em seu sexto e último milênio antes do eterno sábado de descanso. Melâncton aludiu à teoria dos seis mil anos, estabelecendo dois mil sem lei, dois mil sob a lei e dois mil sob o Messias (FROOM, 1948, p. 279, 291). Agostinho, por sua vez, influenciado pelo alegorismo de Orígenes, defendia que os dias da criação simbolizavam as épocas do mundo: (1) de Adão a Noé; (2) de Noé a Abraão; (3) de Abraão a Davi; (4) de Davi ao cativeiro; (5) do cativeiro a Cristo; (6) de Cristo ao fim; e, (7) o segundo advento e o descanso eterno (AGOSTINHO, cols. 190-193), mas ele não estabelece que cada período corresponda exatamente a mil anos. No Brasil, Valnice Milhomens argumentou: “Se Satanás teve dois milênios, Israel teve dois milênios, acham que a Igreja Cristã terá mais que dois? Deus já disse: Seis dias trabalharás, mas no sétimo dia descansará” (ROMEIRO, 1996, p. 183).

Muitos eventos acentuaram a expectativa quanto ao fim do mundo, entre eles: os primeiros conflitos com Roma (66-70d.C.), a destruição do templo (70 d.C.), o surgimento de Bar Kochba (132-135 d.C.), a queda do Império Romano (476 d.C), o surgimento do Islã (século VII), as Cruzadas (século XII), a invasão dos tártaros, a introdução da Inquisição, a Reforma Protestante, as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, as guerras mundiais do século XX, os desastres naturais, as grandes tragédias, as pandemias e as viradas de milênio. Cada um desses eventos, a seu tempo, intensificou a expectativa do fim do mundo e estimulou as especulações alarmistas e sensacionalistas (NUNES, 2008, p. 8-9).

No adventismo, John N. ANDREWS (1883, p. 456-457), argumentava que a teoria da semana-milenar é defensável pelas Escrituras e “fortemente apoiada” por Ellen G. White, ele alertava que, “conquanto nós devamos nos precaver de predições exatas de tempo, a vinda de Cristo não será daqui a cem anos”. Em 1928, um líder da Igreja expôs no Emmanuel Missionary College as suas convicções de que o Senhor viria naquele ano, pois 40 anos tinham passado desde 1888. Ele fez um paralelo entre o antigo Israel, que vagueou 40 anos no deserto com a experiência da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que teria saído “do Egito espiritual” na Conferência de Minneapolis (PAULIEN, 1998, p. 22-23). Com raciocínio semelhantes, na década de 1960, tinha-se a expectativa que Jesus voltaria em 1964, quando o movimento do advento completasse 120 anos de pregação (1844-1964), fazendo uma analogia com o tempo que Noé pregou antes do dilúvio (PAULIEN, 1998, p. 19).

Na segunda metade do século XX, alguns adventistas calcularam os anos dos jubileus e chegaram à conclusão de que Jesus retornaria em 3 de outubro de 1987, argumentando que a história humana era composta de três ciclos de 40 jubileus: (1) dispensação patriarcal, da criação (3894 a.C.) até Abraão (1934 a.C.) = 1.960 anos; (2) dispensação judaica, de Abraão (1934 a.C.) até o Messias Ungido (27 d.C.) = 1.960 anos; e, (1) dispensação do Messias, do Messias Ungido (27 d.C.) até o Jubileu Final (1987 d.C.) = 1.960 anos (GONÇALVES, 1987, p. 3). Na segunda metade da década de 1980, surgiram aqueles que argumentavam que o presidente norte-americano Ronald Wilson Reagan era o anticristo, devido a cada um dos seus nomes conter seis letras (Ronald = 6; Wilson = 6; Reagan = 6), portanto, 666, o número da besta conforme Apocalipse 13 (NUNES, 2008, p. 85). Para eles, havia na Bíblia profecias que indicavam a década de 1990, como anos em que "ocorrerão os maiores acontecimentos da história, culminando com a vinda de Cristo e o estabelecimento do reino de Deus no ano 2000" (OLIVEIRA, 1990, p. 9). Ainda no século XX no Brasil, ocorreu a identificação dos sete reis de Apocalipse 17 como sendo os papas a partir de 1929, quando a "ferida mortal foi curada" e os poderes foram restaurados ao pontífice. O sexto rei, segundo essa sequência, era João Paulo II, que seria substituído por um breve período e então retornaria sendo o oitavo rei (FILHO, 2001). A teoria inicialmente foi proposta no livro *The Sixth King: 666 and The New World Order* (RAMOS, 1999, p. 10-12).

Ministérios independentes e várias editoras adventistas não oficiais, com perfil ultraconservador, inundam as redes sociais com mensagens alarmistas e conspiratórias relacionadas ao tempo do fim, com forte ênfase anti-católica ou anti-ecumênica (BRUINSMA, 2017, p. 59). Os extremistas se identificam com as "novas verdades" encontradas, pois anseiam encontrar um movimento político-social-religioso que se equadre num cumprimento profético, o que evidenciaria a iminência da segunda vinda de Cristo. Esses ultraconservadores declaram que aqueles que não concordam com eles são Babilônia ou, no mínimo, não estão familiarizados com o estudo das profecias como eles e, por isso, negam a brevidade do segundo advento (KNIGHT, 2015, p. 248).

Os adventistas ultraconservadores, em virtude da ânsia em predizer o futuro, quando analisam o desenrolar do panorama dos eventos políticos, sociais e religiosos presentes no mundo, são tendenciosos. Eles costumam ver o presente com um futuro antecipado devido à sua interpretação dos eventos finais e são tentados a preencher as lacunas com uma versão dos eventos de como a escatologia se comportará. Assim fazendo, os

ultraconservadores, não conseguem analisar o presente objetivamente, mas o interpretam com “óculos sujos de escatologia”, algo considerado bom para uma parcela significativa dos adventistas, sobretudo os mais alinhados à direita religiosa (YOUNKER, 2012, p. 191). Conforme Ellen G. WHITE (2002c, p. 227-228), “há uma classe de pessoas sempre dispostas a escapar por alguma tangente, que desejam apreender qualquer coisa estranha, maravilhosa e nova; mas Deus quer que todos procedam calma e ponderadamente [...] Devemos guardar-nos de criar extremos”.

Trata-se de uma corrente de pensamento que associa profecias bíblicas às notícias da atualidade, numa abordagem alarmista e sensacionalista. Seu propósito é criar um quadro profético que prove a eminência do fim. Porém, esse tipo de abordagem pode disseminar medos infundados, ao dar maior ênfase nos planos malignos do que nos planos de Deus. E, segundo José Carlos RAMOS (1999, p. 12), “a igreja e o mundo não precisam de alarmismo”.

Para Michael F. YOUNKER (2012, p. 193), os ultraconservadores encontram um “lobo” com muita frequência quando e onde não há lobo algum, com o risco de que o lobo acabe surgindo dentro de movimentos e grupos que não eram previstos, tornando-os simples alarmistas inconsequentes em relação aos eventos atuais. Nesse sentido, interpretar mal ou ter de reinterpretar com frequência os sinais proféticos, seria prejudicial para um movimento que se entende como um movimento profético.

Na compreensão adventista tradicional, os cumprimentos proféticos são independentes de eventos sociais específicos. Para a profecia, não é relevante o último discurso de um líder religioso ou de um presidente de uma grande nação. Eles seriam apenas personagens dentro de um quadro mais amplo, que estava sob o controle de Deus e não, de alguma suposta conspiração político-social-religiosa. Essa abordagem sensacionalista dos acontecimentos representaria um mero esforço humano para dar credibilidade à profecia, algo que não lhe compete; e, segundo Natanael MORAES (2010, p. 25), “é a limitação de seu ponto de vista que leva o ser humano a ficar impaciente”.

Na visão adventista tradicional, a profecia é dada para que saibamos que Deus está no controle (Amós 3:7). A profecia seria a interpretação bíblica da história. Seu objetivo não seria motivar uma pesquisa profunda e frenética em busca de quando as profecias irão acontecer. A ênfase de Cristo em Mateus 24:15, não é para que seus discípulos descubram quando iriam acontecer os sinais, mas que eles deveriam estar prontos quando tudo acontecesse. O foco da profecia está no preparo antecipado e não propriamente no

acontecimento. Porém, cristãos ultraconservadores estão focados nos acontecimentos e não no preparo; e, quando buscam o preparo normalmente é com foco legalista. Segundo Ellen G. WHITE (1985b, p. 272), “não é de doutrinas novas e fantasiosas que o povo precisa. Não necessitam de conjeturas humanas. Precisam do testemunho de homens que conhecem e praticam a verdade”. Para o adventismo tradicional, mais importante do que os sinais em si seria a pessoa para a qual os sinais apontam: Jesus Cristo. A Sua vinda deveria ser anunciada, amada, aguardada e apressada, mas sem se descuidar da comunhão pessoal com Ele agora; afinal a vida do crente tão frágil e incerta pode ser ainda mais breve do que esse evento.

Ainda segundo Michael F. YOUNKER (2012, p. 193), os esforços excessivamente zelosos para identificar o lobo acabam prejudicando o testemunho coletivo do movimento, retalhando a mensagem evangelística. Da mesma forma, outro perigo a ser evitado pelos adventistas está no extremo oposto, no comodismo e na apatia, quando o assunto é estudar as profecias. Os liberais, por palavras ou ações, perdem o senso da brevidade da volta de Cristo e tornam-se semelhantes ao mundo imitando seus costumes, suas ambições e sua agenda. Colocando o coração neste mundo, vivem apenas para os cuidados, as ansiedades e os interesses ideológicos do tempo presente.

3.4.3 Hermenêutica inerrantista

No início do século XX, os protestantes mais conservadores resolveram enfrentar o liberalismo teológico que ameaçava invadir as igrejas, lançando dúvidas a respeito de temas centrais do cristianismo. O liberalismo via a Bíblia como uma mera produção humana, sem intervenções sobrenaturais, rejeitando tudo o que não era razoável ou científico. O fundamentalismo é a reação a essa tendência. Uma declaração com quatorze pontos essenciais do cristianismo foi adotada na Conferência Bíblica de Niágara em 1895 (UNGER, 1981, p. 27); posteriormente, um documento com cinco pontos fundamentais da fé cristã foi redigido na Assembleia Geral Presbiteriana em 1910, marcando o nascimento formal do fundamentalismo (HARRIS, 1998, p. 25-26): 1) a inerrância do texto bíblico; 2) o fato de Jesus ter nascido de uma virgem; 3) a morte de Jesus, que garantiu a redenção humana; 4) a ressurreição de Jesus; 5) a crença nos milagres poderosos de Jesus.

Mas, o principal ponto para os fundamentalistas, era a defesa da confiabilidade da Bíblia em todos os seus aspectos, produzindo na opinião de George R. KNIGHT (2005, p.

134), “uma ênfase exagerada sobre a inspiração verbal da Bíblia e sobre a inerrância bíblica”. Assim, para eles a Bíblia possuia “inspiração verbal palavra por palavra e estava além da possibilidade de erros factuais”. Atualmente, vários conceitos foram agregados ao fundamentalismo, sendo relacionados ao que poderíamos chamar de neofundamentalismo; tais como: criacionismo bíblico, método histórico-gramatical de interpretação bíblica, posição contrária ao aborto e favorável à pena de morte e visão política antiprogressista e antiesquerdista (MALHEIROS, 2016, p. 227-229).

O adventismo do sétimo dia, desde seu início sustentou unanimemente todas as crenças principais dos fundamentalistas, exceto seus rígidos pontos de vista sobre inspiração verbal e inerrância. Para os adventistas, conforme Ellen G. WHITE (1985a, p. 21), “os escritores da Bíblia foram os instrumentos de Deus, não Sua pena. [...] A inspiração não atua nas palavras do homem ou em suas expressões, mas no próprio homem”.

Apesar disso, “por causa da polarização entre fundamentalistas e liberais no início do século XX, os adventistas por vezes se identificaram como fundamentalistas” (MALHEIROS, 2016, p. 223). A revista *Ministry* de junho de 1931, publicou uma declaração de que a Bíblia é um livro “sem falha ou erro nos documentos conforme escritos pela inspiração do Espírito”, sendo verdadeira não somente no aspecto doutrinário, mas também “não existe erro nos dados históricos, nem em qualquer outro ponto de saber divino-humano [...] Até mesmo os comentários incidentais no campo da geologia, cosmologia, astronomia e biologia são verdadeiros”. Como observamos nesta declaração, os adventistas ultraconservadores procuravam defender o tema da inspiração de uma maneira inerrantista ou verbalista; no entanto, na posição “oficial” da igreja, conforme a declaração de crenças fundamentais dos adventistas de 1931, não existia nenhuma menção de inerrância ou inspiração verbal (KNIGHT, 2005, p. 141).

Para George R. KNIGHT (2005, p. 162), o adventismo ultraconservador, pode ser visto como mais fundamentalista que os fundamentalistas evangélicos, visto que aceitaria todas as suas doutrinas, acrescidas daquelas identitárias do adventismo, como a doutrina do sábado, da imortalidade condicional do ser humano e do ministério bifásico de Cristo no santuário celestial. Ainda segundo KNIGHT (2005, p. 162), provavelmente a única coisa que resguardou a ortodoxia adventista de uma aceitação aberta e sem restrições do ponto de vista fundamentalista sobre inspiração foi a influência dos escritos de Ellen White.

Porém, a proximidade com o fundamentalismo afetou a compreensão de alguns adventistas do processo de inspiração das Escrituras e também do papel dos escritos de Ellen White. Com o passar do tempo, as teorias de inspiração verbal e inerrância da Bíblia ganhariam fôlego e seriam expandidas aos escritos de Ellen White e afetariam o conceito *Sola Scriptura* no adventismo, elevando os textos de Ellen White ao mesmo nível da Bíblia. A aplicação do conceito de inerrância aos escritos de Ellen White é explicada, em parte, porque nesse período, seu ministério profético estava sob ataque, especialmente por parte de Dudley Marvin Canright (MALHEIROS, 2016, p. 234).

Nos primeiros 35 anos da *Review and Herald*, principal periódico adventista naquela época, seus editores respondiam as perguntas dirigidas à revista com base unicamente na Bíblia. Isso mudou a partir da década de 1880, quando passaram a citar o que Ellen G. White havia escrito sobre assuntos bíblicos. A prática aumentaria com o passar do tempo (KNIGHT, 2005, p. 90). Na assembléia da Associação Geral de 1893, Alonzo T. JONES (1893, p. 39, 89, 358) usou os escritos de Ellen G. White como "textos" para basear alguns de seus sermões, uma prática que ele aprovava quando "pregava para nosso próprio povo", mas não quando se dirigia a não-adventistas. Quatro anos depois, JONES (1897, p. 3) faria referência aos escritos dela como a "Palavra". Em 1894, ele já defendia a ideia de que a única "maneira de usar corretamente os Testemunhos" era "estudar a Bíblia por intermédio deles". Por fim, JONES (1894, p. 12) apresentaria Ellen G. White como um comentário "infalível" da Bíblia, subordinando assim a Bíblia aos escritos dela. Alonzo T. Jones atribuia inspiração verbal aos escritos de Ellen White e defendia que os escritos dela eram inerrantes. Essa orientação foi legada por Jones às futuras gerações de adventistas ultraconservadores, que crêem que os contextos histórico e literário de uma declaração não são importantes na compreensão dos escritos de Ellen G. White. Essa atitude está presente mesmo naqueles que defendem essa perspectiva em relação à exegese bíblica. Alonzo T. JONES afirmou: "Eu nunca explico os Testemunhos. Eu creio neles" (KNIGHT, 2005, p. 101).

Porém, Ellen G. WHITE (2004, p. 665) não era conivente com essa atitude, para ela, "os testemunhos [seus escritos] não estão destinados a comunicar nova luz; e sim a imprimir fortemente na mente as verdades da inspiração que já foram reveladas". Nos escritos de Ellen G. White encontramos uma advertência contra alguém que utilizou seus escritos para uma finalidade a qual não se destinava: "o irmão J. confundiria a mente buscando fazer parecer que a luz que Deus tem dado mediante os Testemunhos é um acréscimo à Palavra

de Deus; mas nisso apresenta a questão sobre uma falsa luz" (WHITE, 2004, p. 663).

Após a morte de Ellen White, porém, houve uma crescente tendência de elevar os seus escritos à um lugar central na teologia adventista tornando-a uma autoridade igual ou mesmo superior à Bíblia (KNIGHT, 2005, p. 142). Essa tendência foi mencionada por C. L. BENSON (1919, p. 39) na Conferência Bíblica de 1919, ele percebeu que "no campo temos enfatizado mais a importância do espírito de profecia [os escritos de Ellen White] do que da Bíblia". Devido à essa postura, segundo KNIGHT (2005, p. 190-191), criaram-se mitos em torno de sua vida e ministério, tais como: (1) ela estava cem anos a frente de seu tempo; (2) seu conselho era insubstituível, inerrante e verbalmente inspirado; (3) todas as suas ideias vinham diretamente por meio de revelação celestial; e, (4) seus escritos deveriam servir como um comentário divino da Bíblia; assim, "muitos adventistas haviam chegado ao ponto de fazer da "luz menor" a "luz maior" (WHITE, 1903, p. 15).

Assim, embora o adventismo tenha recebido o legado do estudo sistemático da Bíblia do milerismo e se compreenda como herdeiro da *Sola Scriptura* da reforma protestante; na prática, Ellen White e seus escritos, entre os ultraconservadores, ganhou um *status* que rivaliza com a própria Bíblia. Essa direção era fruto daquilo que estava ocorrendo no mundo evangélico, como reação ao liberalismo. Segundo Allan NOVAES (2016, p. 87), "em um período onde a literalidade do texto bíblico estava sendo questionada no circuito acadêmico, as teorias de inerrância bíblica foram aplicadas" aos escritos de Ellen White. Assim, a percepção de que os conselhos de Ellen G. White são inerrantes, à frente de seu tempo e que "todos vinham por revelação direta do céu" – ao contrário do que ela mesma reivindicava e a despeito da posição oficial da igreja – se enraizaram na cultura adventista ultraconservadora (KNIGHT, 2005, p. 162), muitas vezes parecendo eclipsar a própria Bíblia.

Quanto à compreensão do propósito do Espírito de Profecia, a posição oficial adventista é que os escritos de Ellen G. White devem ser provados pelas Escrituras, e não o contrário. Além disso, os escritos de Ellen G. White não seriam destinados a ser uma segunda Bíblia, como é na prática para os ultraconservadores. Entender seus escritos como sendo um acréscimo às Escrituras seria ferir a finalidade dos mesmos e ter a Bíblia como insuficiente. Como alega Francis NICHOL (2005, p. 398) "não afirmamos que esses escritos, embora inspirados, devam ser considerados uma segunda Bíblia ou um acréscimo a ela". Ellen G. WHITE (2004, p. 663) menciona que, "a Palavra de Deus é suficiente para iluminar o

espírito mais obscurecido, e pode ser compreendida por todo aquele que sinceramente deseja entendê-la".

Assim, a crise gerada pelo liberalismo provocou um alinhamento com o fundamentalismo em defesa da Bíblia, flertando com os conceitos de inspiração verbal e inerrância; e, também levou muitos adventistas a dependerem muito mais das obras de Ellen G. White como base para sua fé. Com a defesa do criacionismo, o adventismo se aproximou ainda mais da causa fundamentalista (MALHEIROS, 2016, p. 236-237). George McCready PRICE (1927, p. 13-14) se destacou na luta fundamentalista contra a ameaça evolucionista: "O fundamentalismo está realmente ajudando a dar ao mundo aquela mensagem prevista em muitas profecias diferentes, que os dias antes da vinda de Cristo seriam caracterizados por um grande apelo ao mundo para adorar o Criador".

A postura politicamente "neutra" e apartidária da Igreja Adventista do Sétimo Dia, distanciou-o gradualmente do movimento fundamentalista à medida que ele se tornava cada vez mais engajado politicamente. Com o passar do tempo, o fundamentalismo deixou de ser apenas uma defesa conservadora da Bíblia e se transformou em ativismo político (neofundamentalismo), chegando até mesmo a se tornar sinônimo de intolerância e fanatismo e violência. Isso afastou muitos grupos teologicamente conservadores que tinham se alinhado ao fundamentalismo na primeira metade do século XX (como os adventistas) (NELSON, 1965, p. 16-17).

Na virada do século XXI, a Igreja Adventista do Sétimo Dia se polarizou em relação aos escritos de Ellen G. White, os membros progressistas chegaram à conclusão de que Ellen White era, na melhor das hipóteses, antiquada e, na pior das hipóteses, uma fraude. Esta ala do adventismo desenvolveu a tendência de prestar cada vez menos atenção aos conselhos dela. No outro extremo estavam os ultraconservadores que haviam feito de Ellen White sua autoridade máxima em teologia, pelo menos na prática, se não na teoria. Este grupo tinha a tendência de fazer teologia com base principalmente nos escritos dela, tratando-os como se fossem verbalmente inspirados e inerrantes (KNIGHT, 2005, p. 194-195). Uma tentativa de equilibrar essas tendências, foi a publicação do livro de Herbert DOUGLASS, *Mensageira do Senhor* (2001).

3.4.4 Legalismo

Com a expansão inicial do adventismo no século XIX, multiplicaram-se os ataques à identidade profético-doutrinária adventista. Em resposta, os pioneiros do adventismo passaram a dar mais atenção às doutrinas identitárias, deixando em segundo plano temas como conversão, justificação e santificação, passando assim, a ser rotulados como legalistas e judaizantes devido à ênfase na observância do sábado. Joseph BATES (1847b, p. 55, 57), por exemplo, ensinou repetidas vezes que "a observância do santo sábado de Deus [...] salva a alma"; afinal de contas, não tinha Jesus dito ao jovem rico que "a única maneira de entrar na vida era guardar os mandamentos" (BATES, 1846, p. 19).

De acordo com Enoch de OLIVEIRA (2018, p. 105), "os artigos publicados nos periódicos e os sermões pregados nas campanhas evangelísticas, se inspiravam em um estilo polêmico e combativo". Com isso, após pouco mais de duas décadas do início oficial do movimento, sua principal tarefa parecia ser defender sua identidade profético-doutrinária; assim, o adventismo estava se distanciando do cristianismo básico no processo de enfatizar o que era ser adventista, perdendo de vista os aspectos cristãos de sua teologia. Afinal, na compreensão dos teólogos e evangelistas, qual seria a necessidade de pregar justificação aos batistas ou santificação aos metodistas? O importante, seguindo essa lógica, era pregar as verdades identitárias adventistas, para que as pessoas pudessem converter-se doutrinariamente ao adventismo do sétimo dia (KNIGHT, 2005, p. 91-92).

Isso levou a uma polarização, na década de 1880, entre os líderes dos principais periódicos adventistas: de um lado os jovens redatores Alonzo T. Jones e Ellet J. Waggoner, que defendiam um adventismo menos legalista e mais evangélico, na revista *Signs of the Times*; do outro lado, os experientes George Butler e Uriah Smith, da revista *Review and Herald*, que consideravam que as mensagens dos jovens redatores podiam destruir os ensinos identitários da denominação (KNIGHT, 2005, p. 92). Ellen G. WHITE (2002c, p. 92) se posicionou ao lado da mudança de ênfase, "para que não mais o mundo dissesse que os adventistas do sétimo dia falam na lei, na lei, mas não ensinam a Cristo nem nEle crêem".

O clímax desta controvérsia ocorreu na Conferência Geral de Minneapolis em 1888. Porém, de acordo com George R. KNIGHT (2005, p. 129) mesmo após esse concílio, "uma compreensão adequada da relação da lei com o evangelho e do adventismo com o cristianismo evangélico ficou de fora da compreensão da maioria dos adventistas". Assim, o

estigma de legalistas perdurou no adventismo. Essa marca persistente é devido, em grande parte, à ênfase nas obras que sempre caracterizou o discurso e material de divulgação dos ultraconservadores, que apresentam forte tendência de serem moralistas tentando legislar seus valores morais sobre as demais pessoas (YOUNKER, 2012, p. 201).

A tendência legalista revelada no púlpito, nas discussões e na experiência dos adventistas ultraconservadores, se reflete também nas suas redes sociais e nos seus livros, periódicos e folhetos publicados. A perpetuidade da lei de Deus, a santidade do sábado, o santuário celestial, a imortalidade condicional do ser humano, profecias, escatologia e reforma de saúde são os temas preferidos dos ultraconservadores, como se não existissem outros temas. A justificação pela fé, embora considerada uma importante verdade bíblica, não recebe entre eles um tratamento prioritário. Na perspectiva de Reinder BRUINSMA (2017, p. 148), para aqueles que defendem a perpetuidade da lei de Deus, buscar ganhar pontos com Deus através de uma estrita obediência é uma tentação permanente.

A suposição de que Cristo era exatamente igual a nós e era perfeito, conduz ao legalismo; afinal, se Cristo era igual a nós e foi obediente em tudo, nós também podemos ser. O perfeccionismo e o legalismo andam de mãos dadas. O legalismo rouba a sensibilidade em relação ao evangelho e diminui a compreensão da necessidade de se desenvolver comunhão com Deus. As regras retiram a compaixão e a tolerância, aumentando a possibilidade de viver julgando outros imprudentemente (BORGES, 2014).

Os ultraconservadores, na política, são mais simpáticos à direita, porque eles desejam ver cristãos liderando e promulgando leis baseadas nos princípios cristãos; alinhando-se, assim, com posições religiosas mais conservadoras ou posições políticas e sociais mais libertárias (YOUNKER, 2012, p. 236).

Na visão tradicional adventista, o legalismo consiste em tentar ganhar o favor de Deus através de nossa obediência a um conjunto de leis e normas. O legalismo é parecido com a teologia da prosperidade, ao colocar Deus na condição de um devedor que tem de nos abençoar se fizermos o que devemos fazer. Mas, para o adventista tradicional, o evangelho move à obediência pelo fato de já ter sido aceitos por Deus sobre a base da obra redentora de Cristo, o legalismo diz que devemos obedecer para que sejamos aceitos (MICHELÉN, 2018, p. 89).

Os legalistas acrescentam algumas regras que não estão na Bíblia, porque quer ter a certeza de que estão fazendo exatamente o que devemos fazer, e de que esão “apertamos

os botões corretos". Assim, dão "mais atenção ao aspecto externo do mandamento do que ao coração da Lei", sendo esse o aspecto essencial do legalismo. "O legalista está mais preocupado com a forma do que com aquilo que está no fundo, porque, no final das contas, é muito mais fácil conformar-se a uma regra externa do que tratar o coração". Essa é uma das razões pelas quais o legalista costumam acrescentar regras à lei de Deus: "não para amplificá-la, mas para torná-la manuseável, porque é muito mais fácil apegar-se a um conjunto de regras externas do que obedecer à intenção da Lei" (MICHELÉN, 2018, p. 89).

Tudo isso produz orgulho, soberba e desprezo; "os legalistas se orgulham de seu padrão e desprezam todos que vivem segundo um padrão diferente". Transformam suas regras em uma lei universal, que querem impor a todo mundo, em qualquer situação ou circunstância. "Suas regras, na prática, transformam-se na tábua de avaliação que determina a condição espiritual dos demais" (MICHELÉN, 2018, p. 90).

De acordo com George KNIGHT, reproduzir o caráter do Salvador "não está ligado, conforme percebemos pela parábola das ovelhas e dos cabritos em Mateus 25.31-46, com comer (ou não) nem mesmo com guardar o sábado". Para este autor, "essas questões de estilo de vida são importantes, mas somente dentro do contexto de uma vida cristã verdadeiramente caridosa". Ele ressalta que, infelizmente, o discurso "adventista sobre perfeição de caráter tem, demasiadas vezes, enfocado mais o estilo de vida do que o próprio caráter. Esse é um trágico erro", pois "a reforma de saúde e outras questões de estilo de vida devem ser vistas como um meio e não como um fim em si mesmas" (2016b, p. 200).

George Knight diz que Deus "provavelmente não 'perderá o sono' porque você está sendo intemperante na comida; mas ficará contrariado se seu comer intemperante tornar você irritadiço e injusto com seus filhos", para ele, "o propósito dos bons hábitos de saúde e das demais coisas é habilitá-lo a expressar mais perfeitamente o caráter de Cristo para as pessoas que estão a sua volta". Assim, "a tragédia em confundir estilo de vida com caráter é que predispõe para o legalismo; um legalismo tão implacável, frio, severo e sombrio quanto o dos fariseus do passado" (KNIGHT, 2016b, p. 200).

Uma tendência perigosa desse grupo é considerar os desastres naturais como atos do juízo de Deus por causa da degradação moral na comunidade atingida (GULLEY, 1997, p. 122). Infelizmente, constata-se (corretamente ou não), um paradoxo nessa relação, pois aqueles que se esforçam para a perfeição, nem sempre são as pessoas de convivência mais agradável.

3.4.5 Primitivismo

Apesar de suas diferenças, teólogos protestantes e católicos afirmam que a ortodoxia cristã — a qual ambos os grupos reivindicam — devem espelhar o ensino da igreja primitiva. A heresia seria um desvio posterior da doutrina original pura. Nesse sentido, Peter FRAENKEL (1961, p. 162) diz que "doutrina antiga, doutrina original e doutrina verdadeira são, portanto, a única e mesma coisa". Também em razão desta visão restauracionista, Filipe Melâncton defendia que a reforma protestante era um retorno ao *primum et verum*, ao "primeiro e o verdadeiro", que havia sido distorcido pela igreja medieval. Por isso, o protestantismo foi chamado de heresia pela igreja católica, por introduzir inovações. Os protestantes replicaram afirmando que eles tinham recuperado a ortodoxia das distorções católicas medievais, retornando à fé ortodoxa da igreja primitiva. A tréplica católica afirmava que, aos protestantes faltavam "os meios para determinar se o que tinha recuperado era ortodoxo ou heterodoxo" (McGRATH, 2014, p. 84, 159, 263).

Seguindo esse raciocínio de que, o mais antigo é o mais ortodoxo e as inovações são heréticas, os ultraconservadores tendem a ver como profanos e irreverentes os novos estilos de música, liturgia, sermão, vestuário, entre outros componentes litúrgicos e de estilo de vida. Eles frequentemente buscam textos de Ellen G. White para apoiar suas posições e lamentam, os "bons e velhos tempos que não voltam mais". Essa visão romantizada a respeito da origem do movimento religioso é a base da obra, *Cristianismo pagão*, de Frank VIOLA e George BARNA (2008, p. 27-28); nela os autores defendem "que a igreja do primeiro século era a igreja em sua forma mais pura, antes de ser manchada e corrompida. [...] A igreja do primeiro século representa melhor o sonho de Deus".

No adventismo o surgimento da busca pelo "adventismo histórico", cujo objetivo era afastar-se da "modernização" teológica da igreja e resgatar as crenças e ideais dos pioneiros do movimento após o desapontamento de 1844, está ligado ao surgimento do protestantismo fundamentalista, apresentando uma forte ênfase legalista e uma atitude exclusivista que acabaram marcando o adventismo como um todo. Os adventistas históricos, tem interesse por ensinamentos que conduzem a um primitivismo que remonta ao movimento milerita, no início da modernidade; motivados por um inconformismo com a pós-modernidade. Isto porque na visão de Clifford GEERTZ (1989, p. 158) a "confusão moral

da vida contemporânea [faz] as pessoas voltarem-se para ideias e valores mais conhecidos, mais profundamente arraigados e mais familiares".

Desse modo, o discurso dos movimentos restauracionistas busca um retorno ao passado, um recuo defensivo para aquele "tempo perdido", quando a igreja era "pura", isso seria uma tentativa de restaurar a identidade primitiva, que supostamente foi esquecida. Assim, conforme Jonathan RUTHERFORD (1990, p. 19), nossa "identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora".

No movimento milerita, Joshua V. Himes esboçou sua perspectiva primitivista sobre a Trindade, quando afirmou que acreditava em "um único Deus vivo e verdadeiro, o Pai onipotente, sem origem, independente e eterno" e cria que "Cristo é o Filho de Deus, o prometido Messias e Salvador do mundo". Essa declaração apresentava apenas o Pai como sendo "sem origem, independente e eterno", implicando assim que Cristo era originado, dependente e trazido a existência pelo Pai (KNIGHT, 2005, p. 112-113). Os primitivistas tem a tendência de ver o Espírito Santo como o "poder e a energia de Deus, uma santa influência de Deus" (BROWN, 1835, p. 363).

Joseph Bates, James White e outros restauracionistas, ligados ou não, à Conexão Cristã, trouxeram esse ponto de vista para o adventismo. James WHITE (1846, p. 25) referiu-se à Trindade como esse "antigo credo trinitariano antibíblico" e como "o antigo absurdo trinitariano de que Jesus é o próprio Deus eterno" (WHITE, 1852, p. 52). De uma perspectiva restauracionista, escreveu que "a maior falha que podemos achar na Reforma é que os reformadores pararam de reformar", eles deveriam ter ido em frente, "até deixar todo vestígio do papado para trás, como a imortalidade natural, a aspersão, a Trindade e a guarda do domingo" (WHITE, 1856, p. 149).

J. N. Andrews, tinha o mesmo ponto de vista. Em 1869, ele escreveu que "o Filho de Deus tem Deus por Pai e originou-se em algum ponto da eternidade passada" (ANDREWS, 1869, p. 84). Uriah Smith, por sua vez, afirmou que, "a respeito deste Espírito, a Bíblia usa expressões que não podem se harmonizar com a idéia de que ele possa ser uma pessoa como o Pai e o Filho" (SMITH, 1890, p. 4). A posição de E. J. Waggoner sobre a eternidade de Cristo era essencialmente a mesma, de que "houve um tempo em que Cristo procedeu e emanou de Deus", mas, para ele "esse tempo se acha tão recuado nos dias da eternidade que, para a compreensão finita, é praticamente sem princípio" (WAGGONER, 2009, p. 21-22).

Por outro lado, Alonzo T. Jones faz uma declaração trinitariana quando escreve que “Deus é um. Jesus Cristo é um. O Espírito Santo é um. E esses três são um: não há desacordo nem divisão entre Eles" (JONES, 1899, p. 24). E, embora Ellen G. WHITE nunca tenha usado a palavra “Trindade”, afirmava taxativamente que “há três pessoas vivas pertencentes ao trio celeste [...] o Pai, o Filho e o Espírito Santo” (1997a, p. 615). Em 1901, ela escreveu sobre “os eternos dignitários celestes - Deus, Cristo e o Espírito Santo” (1997a, p. 616). Ela se referiu repetidas vezes ao Espírito como a “terceira Pessoa da Divindade” (1997a, p. 617). Com respeito a Cristo, ela foi além do semi-arianismo da maioria dos pioneiros adventistas, quando descreveu Jesus como sendo não somente “igual a Deus”, mas como sendo “o Filho de Deus, preexistente, existente por Si mesmo” (1997a, p. 615), posição reforçada quando ela comenta que “em Cristo há vida original, não emprestada, não derivada” (1995, p. 530).

Ao iniciar o século XXI, o adventismo enfrenta o ressurgimento de ideias antitrinitarianas em seus círculos, com base na suposição primitivista não-adventista, de que as tradições mais antigas da igreja são sempre as melhores (KNIGHT, 2005, p. 118-120).

Em 2003, a editora “Ministério 4 Anjos”, de Contenda (Paraná), publicou o livro antitrinitariano *A Divindade, e a maravilhosa conexão entre o céu e a terra, chamada Espírito Santo* (CARVALHO, 2003), procurando endossar o antitrinitarianismo com textos extraídos dos escritos de Ellen G. White. Em contraste, em 2004, com o livro *Eu e o Pai Somos Um*, se vale da Bíblia para justificar sua noção antitrinitariana (NICOTRA, 2004).

“Os modernos antitrinitarianos adventistas alegam ser restauradores do genuíno adventismo, como ensinado pelos pioneiros do movimento adventista”. Não há dúvida que “vários pioneiros não compreendiam e, por conseguinte, não aceitavam ainda a doutrina da Trindade como desenvolvida em anos subsequentes”. A maioria dos antitrinitarianos adventistas alega crer no Espírito de Profecia, mas acabam sempre gerando descrença nos escritos de Ellen G. White, pois por eles apresentarem claras declarações trinitarianas, estes são tidos como não sendo mais confiáveis por terem sido “adulterados” pela liderança da igreja. Ocorre “uma desconfiança nas traduções disponíveis, seguidas de descrença da autenticidade de declarações no próprio original em inglês, culminando na rejeição geral desses escritos”. Afinal de contas, por que deveríamos depositar nossa fé em escritos adulterados? Sem sombra de dúvidas, para Alberto R. Timm, “esta é uma das mais sutis estratégias satânicas para tornar sem efeito a revelação divina nos últimos dias da história humana” (TIMM, 2006, p. 97-98).

3.4.6 Perfeccionismo

O pelagianismo ou semi-pelagianismo continua influente na cultura ocidental e, também, na mentalidade evangélica. Ele defende que nós temos capacidade intrínseca de nos transformarmos naquilo que deveríamos ser. De acordo com Alister McGRATH (2014, p. 212), "há uma clara ligação, que muitas vezes passa despercebida, entre a visão pelagiana da humanidade e a visão donatista da igreja", para ele ambas acreditam que sozinhos podemos nos tornar aquilo que idealizamos ser. Não há lugar para o fracasso, nem para outras características humanas que indiquem fragilidade.

Entre 1845 e 1846, alguns ex-mileritas começaram a acreditar que viviam acima do pecado, que eram perfeitos de corpo, alma e espírito. Para eles, à medida que a carne fosse purificada, estariam prontos para serem trasladados (WHITE, 1901, p. 419-422). Como relata Ellen G. WHITE (2000a, p. 31), eles acreditavam "estarem santificados, que não podiam pecar, que estavam selados e santos, e que todas as suas impressões e noções eram a mente de Deus".

Cerca de meio século depois, em 1899, entre os adventistas de Indiana, surgiu o movimento "Carne Santa", que propagava o breve derramamento do Espírito Santo, com a apresentação do tema "*Recebestes o Espírito Santo?*", por A. F. Ballenger. Segundo ele seria já "demasiado tarde para pecar em pensamento, palavras e ação". Esta interpretação cativou S. S. Davis, que no início do ministério tinha tido contato com os movimentos pentecostais e declarado: "Eles possuem o 'espírito', mas nós temos a verdade. Se tivéssemos, entretanto, o 'espírito' que eles possuem, com a verdade que temos, realizaríamos grandes coisas". Davis conduziu reuniões de reavivamento espiritual, em estilo pentecostal pedindo a unção do Espírito Santo (2000a, p. 31-39), para que ao terem "nascido" como filhos de Deus, pudessem estar purificados de todo o pecado e não mais possuirem inclinações pecaminosas (OLIVEIRA, 2018, p. 135-136). Em resposta à esse movimento, Ellen G. WHITE (2000a, p. 35), advertiu que o emocionalismo exagerado prejudicava a espiritualidade, pois para ela, "a excitação não é favorável ao crescimento na graça".

Mais meio século depois, Robert Brinsmead, tendo nascido em uma família da Igreja Adventista do Sétimo Dia movimento de reforma, tinha sido acostumado na infância a ouvir

constantes críticas contra a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Aos dez anos de idade, seus familiares se uniram à Igreja Adventista do Sétimo Dia; mas, o espírito crítico, a suspeita e a desconfiança permaneceram em sua mente. Em 1955, Robert matriculou-se na Faculdade de Teologia do Colégio Adventista de Avondale (Austrália), produzindo, logo no primeiro ano, a monografia *The Seal of the Holy Spirit*, que questionava o pensamento escatológico adventista tradicional, defendendo o argumento de que a "erradicação dos pecados" no santuário celestial deve preceder o derramamento da chuva serôdia. No seu terceiro ano, publicou a monografia *The Vision By the Hiddekel*, afirmando que o "rei do norte" (poder papal) estava se introduzindo no "glorioso monte santo" (movimento adventista) e que a organização da Igreja Adventista do Sétimo Dia em breve estaria dominada por Babilônia, restando apenas um remanescente fiel (OLIVEIRA, 2018, p. 146).

Brinsmead passou a disseminar suas ideias entre os adventistas da Austrália e Nova Zelândia. Reformulano a interpretação tradicional adventista da purificação do santuário, associando Levítico 16:30 com Daniel 8:14 e introduzindo um novo tipo de "perfeccionismo", uma versão mais refinada da heresia da "carne santa". Brinsmead via uma analogia entre o templo da alma e o antigo tabernáculo. O átrio exterior simbolizava a conversão, onde depois o pecador cruzava pela fé a porta de acesso ao lugar santo, onde recebia a bênção da justificação. Avançando em sua experiência cristã, era conduzido ao santíssimo, onde recebia a santificação e a vitória completa sobre as tendências pecaminosas. Esta "teologia perfeccionista" foi apreciada por muitos na Austrália e Estados Unidos como sendo a mensagem de Deus para uma igreja morna. Mais tarde, ele abandonou a "teologia da perfeição", renunciou a crença na autoridade profética de Ellen G. White e afirmou que o sábado era característico do povo judaico, sem apelo universal (OLIVEIRA, 2018, p. 146-148).

Novamente cerca de meio século depois, em torno do início do século XXI, surgem os defensores da "teologia da última geração", que combinam vários elementos da tradição adventista: a moldura do grande conflito, o conceito de remanescente e o papel de Cristo no santuário celestial, com o perfeccionismo. Para eles, antes da segunda vinda de Cristo, os verdadeiros crentes formarão um último remanescente que atingirá um nível de perfeição plena, a ponto de superarem todo pecado, atingindo a plena perfeição. Pois na sua interpretação, no último período da história da Terra – antes de Cristo aparecer – aqueles que pertencem ao remanescente final devem ser perfeitos, pois terão que viver por algum

tempo sem a intercessão do Espírito Santo; e, Cristo não retornará até que esse último povo remanescente reflita perfeitamente o caráter de Deus (BRUINSMA, 2017, p. 149).

Emil BRUNNER (2007) considera o perfeccionismo, “como o pecado da devoção”. John WESLEY (s.d., p. 265), a considerava “a obra prima do diabo” e referia-se aos perfeccionistas como pessoas que “associaram o próprio nome da perfeição ao mal cheiro”. Para Amin RODOR (2016, p. 11), “em lugar de torná-los mais perfeitos, tal busca os tornam mais fariseus, mais críticos, azedos e julgadores dos outros”. Para ele, “perfeccionismo é cristianismo enfermo, baseado em desempenho humano e na fixação do ‘eu’ e da justiça própria”, tratando-se “de uma heresia que envolve a desfiguração de pelo menos quatro doutrinas bíblicas: 1) a justificação; 2) a santificação; 3) o pecado, e 4) a escatologia” (RODOR, 2016, p. 11-12).

Para George R. KNIGHT (2016a, p. 40), há um espírito de perversidade entre aqueles que enfatizam as leis, que é “dirigida especialmente aos que não concordam com eles teologicamente e/ou aos mais equilibrados do que eles em relação às leis, regras e regulamentos específicos”. Para os legalistas, “as pessoas se ‘tornam’ santas por aquilo que elas evitam”, “o viver cristão consiste em tentar ‘ser bom não sendo mau’.” Para eles, temas como a reforma de saúde e o vestuário, são o foco da discussão sobre estilo de vida. Quando para George R. KNIGHT (2016a, p. 50), “os elementos de um bom estilo de vida, que amamos como igreja, são meios para um bom fim”, o problema é que, “com frequência, transformamos essas questões em fins em si mesmas, e confundimos estilo de vida com caráter. Confundimos santificação com a lista do que fazer e do que não fazer”. Assim, tenta-se “ganhar o favor ou a salvação de Deus”, por nossos próprios recursos.

Na compreensão adventista tradicional, em certo sentido, “nos tornamos perfeitos em Cristo no momento em que o aceitamos como nosso salvador, porque a justiça cobre os nossos pecados” (justificação); além disso, no entanto, “a perfeição de caráter prossegue durante toda a vida” (santificação); e, a perfeição está relacionada à nossa natureza que será transformada na segunda vinda de Cristo (glorificação). Portanto, “perfeição é muito mais um estado de ser, um relacionamento com Jesus e um caminho de vida, do que um ‘ponto’, que alguém pode medir para saber quando o alcançou” (MOORE, 1990, p. 114).

No perfeccionismo, “cada ato humano é regulamentado por leis, e esses regulamentos se tornam cada vez mais numerosos e complexos, envolvendo cada aspecto da alimentação, da recreação, do vestuário e assim por diante”. As tentativas de se tornar

santos e perfeitos através de celibato, flagelação, vegetarianismo e outras restrições alimentares, não são incomuns entre protestantes e católicos que possuem uma compreensão moralista a respeito da vida cristã. Pessoas sinceras, em busca de uma maior aproximação com Deus, persuadidas por essa crença, “desenvolvem longas listas de regras e, quanto mais pensam sobre o assunto, maiores as listas se tornam” (KNIGHT, 2016a, p. 69).

No adventismo ultraconservadora, de acordo com George R. KNIGHT (2016a, p. 82) “há também aqueles que parecem ser perfeitos por meio de reforma de saúde”. Sobre isso, Ellen G. WHITE, afirma “alguns têm ido a extremos acerca do regime alimentar” se referia a tal dedicação em seus dias como “deforma de saúde”, para ela, “a reforma de saúde torna-se a deformação da saúde, destruidora da saúde, quando levada a extremos” (1990, p. 202).

3.4.7 Exclusivismo

De acordo com John HICK (2000), podemos classificar o posicionamento das pessoas em relação às outras igrejas da seguinte forma: (1) exclusivismo, onde “a pessoa pensa e defende que a sua religião é a única absolutamente verdadeira. As outras são falsas e podem até ser instrumentos do diabo. Nesta perspectiva, a salvação é dependente da identidade religiosa”; (2) inclusivismo, onde “a pessoa considera a sua religião verdadeira, mas admite que outras religiões podem ser parcialmente verdadeiras e estar sinceramente buscando a verdade final”, a salvação depende da “resposta do indivíduo à oferta divina, e não da identidade religiosa”; e, (3) pluralismo, onde “a pessoa acredita que todas as religiões são legítimas, válidas e verdadeiras, no seu contexto, pois todas evoluem num padrão semelhante e são construções culturais”. Desta forma, “nenhuma teria o direito de reivindicar exclusividade em relação à revelação, verdade e salvação. Por isso, você não precisa evangelizar”.

De acordo com Marcos De BENEDICTO (2005, p. 21), “o pluralismo, no sentido de convivência pacífica de diferentes grupos, sem conflito e sem assimilação forçada, pode ser admitido. Mas não pode ser apenas nivelização e homogeneização”. Na opinião deste autor, “para ser válido, o pluralismo tem de se contentar em ajudar as religiões a se respeitarem, cada uma mantendo a reivindicação de ter a verdade. O estudo, o progresso do conhecimento e o tempo vão mostrar quem tem razão”.

A despeito das tentativas por parte de alguns de introduzir mudanças, a Igreja

Adventista do Sétimo Dia oficialmente mantém sua autocompreensão como remanescente de Deus do tempo do fim. Devido a essa compreensão surge o questionamento acerca de como a Igreja Adventista do Sétimo Dia enxerga as outras igrejas cristãs (HASEL, 2012, p. 167). Os ultraconservadores tendem a olhar para os demais cristãos desconfiando de sua experiência espiritual, afinal eles estariam doutrinaria e teologicamente equivocados e não teriam pleno conhecimento da vontade de Deus. Agindo assim, os ultraconservadores agem como se fora da Igreja Adventista do Sétimo Dia não existisse salvação. Sendo que, segundo Allan NOVAES (2016, p. 88), esse é um dos principais pontos que rotulariam a Igreja Adventista do Sétimo Dia como seita por diversas denominações cristãs, "rótulo até hoje não completamente superado".

De fato, os adventistas do sétimo dia nunca tiveram problema em se identificar de forma clara como a igreja remanescente visível de Deus no tempo do fim. O problema é que essa identificação, como sendo a igreja remanescente da profecia, abre espaço para os ultraconservadores serem exclusivistas, quando na opinião de Hans K. LaRONDELLE (2000, p. 888), "deveria aumentar o senso de responsabilidade e autocrítica". Assim, apesar das declarações oficiais mostrarem que o adventismo convencional é inclusivista, os adventistas ultraconservadores confirmam a imagem exclusivista do adventismo. Os ultraconservadores parecem ter dificuldade para se relacionar e até conversar com pessoas de outras denominações. Normalmente, não se "misturam" e nem fazem amigos de outras religiões. Cultuar, louvar e orar a Deus com elas é incômodo. Estudar a Bíblia com elas, só se for com interesse proselitista. Qualquer proximidade com religiosos de outras denominações é taxado de ecumenismo, como se isso estivesse levando automaticamente à uma desvalorização ou relativização das doutrinas identitárias. Essa resistência ultraconservadora estigmatiza o adventismo como sectário e exclusivista.

Ao contrário do posicionamento ultraconservador, os adventistas, oficialmente, acreditam que "vários grupos protestantes serviram como arautos da verdade designados pelo Céu, restaurando, ponto a ponto, o evangelho a sua pureza primitiva" (DOLSON; DOLSON, 2001, p. 434), e também defendem "que Deus tem um povo verdadeiro onde quer que haja seres humanos, o qual obedece de acordo com a luz que recebeu" (ANDREWS; WAGGONER, 1870, p. 60). De fato, a Igreja Adventista tem mantido diálogos com alguns grupos religiosos, mas a posição tradicional da igreja é que o cenário bíblico do fim não retrata "uma espécie de igreja-jumbo representando o povo de Deus, mas um remanescente

perseguido e unido, tendo a fé de Jesus e guardando os mandamentos de Deus" (BEACH, 1974, p. 18, 21).

O adventismo desafia as tendências ecumênicas atuais por entender que Deus chamou-o para desempenhar este papel no tempo do fim da história do salvação (CANALE, 2012, p. 35). Para Marcos De BENEDICTO (2005, p. 25, 28), o adventismo "é único na sua formulação teológica total, semi-único em suas doutrinas isoladas e em sua missão, e não-único em assunto de salvação", para ele, "a nossa identidade é definida pelo que somos e pelo que não somos, pelo que cremos e pelo que não cremos, pelo que fazemos e deixamos de fazer". Porém, ele considera que o elemento afirmativo deve ter prioridade; assim, deveríamos descobrir "os elementos básicos e definidores da sua fé e valorizá-los. Não seria correto "construir uma identidade em oposição ao outro. Viver uma fé caracterizada pelo combate às idéias e crenças dos outros é difícil e desgastante". BENEDICTO aconselha "não ataque a identidade dos outros para afirmar a sua. As pessoas valorizam suas tradições assim como amam seus familiares e amigos. Ninguém tem o direito de destruir o sistema de crença dos outros". Considerando que o fator amizade é essencial na evangelização (ABDALA, 2011), ele afirma que "não conquistamos amigos através de violência verbal, mas de um diálogo amistoso, do testemunho positivo" (BENEDICTO, 2005, p. 28).

3.4.8 Dissidência e ministérios independentes

Durante a Primeira Guerra Mundial o jovem adventista, Johann Wick, convocado para servir no Exército Imperial, recusou-se a ser vacinado. Julgado por um tribunal militar, recebeu a sentença de sete dias de prisão. E, enquanto cumpria a pena, no dia 11 de janeiro de 1915 declarou ter recebido uma visão anunciando que com a floração das árvores de frutas de caroço (pêssego, ameixas, cerejas, etc.), no começo da primavera, terminaria o tempo da graça. Porém, o evento anunciado por Wick não ocorreu, assim, marcaram a data de 10 de maio em 1915 e outras depois, sem que nada ocorresse. Mas eles encontraram uma nova bandeira. Agindo independente da liderança mundial, três importantes líderes da Igreja na Alemanha (L. R. Conradi, H. F. Schuberth e P. Drinhans), entregaram às autoridades alemãs um documento anunciando a disposição dos adventistas de participarem como combatentes no conflito armado. Era um desvio da declaração histórica de não-combatência defendida pela Igreja. Uma cópia do documento caiu nas mãos dos dissidentes, que

construíram um imenso arsenal de ataques contra a Igreja, acusando-na de “apostatada”, “decaída”, “Jezabel” e “Babilônia”. Daniells, presidente mundial, lastimou o erro cometido pelos dirigentes alemães e censurou as atividades daqueles que usavam este argumento como pretexto para dividir a unidade do adventismo (OLIVEIRA, 2018, p. 142-144).

No começo da década de 1890, A. W. Stanton, um ativo leigo de Montana, desiludido com a liderança da igreja, rebelou-se contra a Igreja e publicou um folheto intitulado *The Loud Cry*, declarando que os adventistas haviam se desviado da ortodoxia e se transformando em Babilônia. Em razão disso, os fiéis adventistas deveriam parar de dar apoio financeiro à Igreja e aceitarem o convite: “Sai dela, povo Meu”. Inclusive, enviou à Austrália um de seus associados para obter o opoio de Ellen G. White. A publicação de quatro artigos de Ellen G. WHITE (2014), sob o título *A Igreja Remanescente Não é Babilônia*, neutralizou a rebelião e extingiu o movimento (OLIVEIRA, 2018, p. 134).

No adventismo, surgiram vários ministérios “independentes” com o propósito de auxiliar no cumprimento da missão da Igreja Adventista do Sétimo Dia, mas o fazem fora da estrutura e do controle denominacional (GROSBOLL, 1992, p. 8). Uma parte deles tem trabalhado em harmonia com a organização oficial, às vezes tendo líderes denominacionais nas comissões organizadoras. Alguns ministérios, no entanto, têm trabalhado contra os propósitos da denominação, tornando-se críticos da liderança da igreja, abalando a confiança dos membros leigos na organização, levando-os a desanimar e abandonar a igreja. Agindo mais como um “ministério de reforma” do que um “ministério de evangelização”. E, se a igreja não aceita a mensagem dos reformadores, eles encaravam essa rejeição como indício de apostasia; portanto, a igreja não é mais digna de apoio (DIVISÃO, 2008, p. 75-79).

As evidências atuais não sugerem que estes ministérios procuram se desligar da Igreja Adventista do Sétimo Dia e estabelecer suas próprias denominações. Mas eles organizam seus seguidores em uma comunidade com características de igreja, dentro da denominação, mas dela separada, promovendo a ideia que o grupo é o “verdadeiro remanescente” no meio do grupo maior, que abandonou a fé. Quando o “tempo da sacudidura” chegar, a maioria apóstata será excluída, deixando para trás o núcleo dos genuínos seguidores, que estarão prontos para encontrar a Jesus (DIVISÃO, 2008, p. 75-82). Para Jeff REICH (1990, p. 12-13), “é bem evidente que existem duas igrejas sob o nome de uma. Tentar manter ambas as partes satisfeitas causará eventualmente a queda de toda a estrutura denominacional”.

Esses ministérios independentes causam divisão na igreja quando propagam que suas interpretações da Bíblia e do Espírito de Profecia são verdadeiras, sendo esse o "adventismo histórico". Eles corroem a confiança na Igreja quando acusam de "apostasia" pastores e líderes que não concordam com eles, e ameaçam a viabilidade da igreja quando encorajam os membros a desviarem seus recursos financeiros da obra organizada para as suas tesourarias particulares (DIVISÃO, 2008, p. 88).

Os ministérios independentes que se opõem à IASD apresentam, de acordo Samuel HENGEN (2021), apresenta certas peculiaridades: (1) eles surgem dentro da Igreja, mas não querem abandoná-la, e sim "reformá-la". Por isso, continuam pertencendo à igreja, participando dos cultos e professando as crenças que estão em desacordo; (2) normalmente são monotemáticos, pegam um tema e o analisam até ele se esgotar em suas pregações, discussões, em seus vídeos postados nas redes sociais ou em sites; (3) evitam ser denominados de "Ministérios Independentes", para que a sua verdadeira missão não seja rechaçada, já que o propósito que eles têm é de se misturar entre as fileiras da IASD, aparentando ser membro da igreja, mas com a firme ideia de levar para o seu lado o máximo de pessoas possível; (4) eles visam sustentar suas ideias biblicamente, tomam textos para apoiar suas posturas e depois os interpretam à sua maneira, ou até adulteram textos a fim de acomodar suas crenças com a Bíblia; (5) desviam a atenção do crente dos temas relevantes para a sua salvação. Ninguém duvida que a segunda vinda de Cristo é importante, que observar o sábado é obedecer a Deus e à Sua santa lei, que ter um bom regime alimentar é saudável, mas o testemunho bíblico é amplo e deve ser tratado com equilíbrio; (6) eles se valem da estrutura da IASD e "trabalham" não apenas dentro da congregação adventista, mas também pelos meios de comunicação que chegam praticamente a todo mundo; (7) os seguidores se concentram no líder e sua palavra chega a ser quase sagrada para eles, chegando a considera-los como enviados de Deus; (8) eles sem mantêm constantemente informados das atividades do Papa, do Vaticano, e do governo dos Estados Unidos antecipando suas decisões, e ainda que manifestem um rancor profundo para com essas instituições, estão quase exclusivamente dependentes de suas atividades, declarações, recursos e visitas aos diferentes países do mundo, documentos emitidos etc; e, (9) as ênfases mais comuns dos últimos movimentos independentes são a segunda vinda de Cristo, a crença no sábado, a reforma pró-saúde, a interpretação particular das profecias, o nome de Jesus e a divindade do Espírito Santo. Eles se dedicam a temas atuais que sejam

relevantes e tenham componentes escatológicos, a fim de que os sucessos ocorridos no mundo acompanhem suas mensagens de alerta, ansiedade e preocupação.

3.5 TENDÊNCIAS À ESQUERDA: LIBERALISMO E PROGRESSISMO

Após pregar na igreja de West Side sobre *A Herança dos Santos* a um auditório estimado em três mil ouvintes e ouvir o sentimento de gratidão pela mensagem cheia de vitalidade e poder daquela noite. Dudley Canright disse à um amigo: “Reavis, eu poderia ser um grande pregador se a mensagem que temos não fosse tão impopular”. Surpreendido, o amigo respondeu: “Dudley, a mensagem fez de você o que é, e no dia em que a deixar, voltará ao mesmo lugar onde ela o encontrou” (JOHNSON, 1971, p. 14). Esse mesmo espírito questionador acerca da mensagem identitária adventista, surgiu em outros momentos ao longo da história do adventismo, alguns com maior impacto, outros quase imperceptíveis; mas, muitos deles questionavam a rigidez do adventista tradicional.

Conforme George R. KNIGHT (2005, p. 132), a partir da década de 1920 o protestantismo americano se polarizou entre “conservadores (fundamentalistas) e liberais (modernistas)” e a Igreja Adventista do Sétimo Dia precisou se posicionar à respeito (NOVAES, 2016, p. 86). A questão fundamental era como relacionar os progressos intelectuais da modernidade com a interpretação bíblica tradicional. Os liberais acomodaram-se às tendências modernas adotando em seus sistemas de crenças, por exemplo, o evolucionismo, como sendo “a maneira de Deus fazer as coisas” (KNIGHT, 2005, p. 132). Com isso, apesar dos – ou por causa dos –, esforços da “direita cristã” norte-americana em restaurar os “valores cristãos” e a ortodoxia cristã, a sociedade cristã está se transformando numa sociedade “pós-cristã” (GONZÁLEZ, 2015, p. 244), onde a heresia prospera e é estimulada, aplaudida, curtida, compartilhada ou “retweetada”.

De acordo com Alister McGRATH (2014, p. 223-224), existem pelo menos cinco importantes pressões que parecem estar envolvidas na gênese da heresia na condição pós-moderna: (1) normas culturais, que compreendem que o cristianismo esta desconectado dos valores culturais contemporâneos, levando a uma pressão para que sejam feitos alguns ajustes; (2) normas racionais, que defendem a ideia de que certas crenças cristãs são contrárias ao “pensamento correto”, levando a sua eliminação ou modificação, a fim de adequá-las aos critérios da razão; (3) identidade social, quando os grupos sociais

marginalizados estabelecem sua identidade através de um modo de autoidentificação religiosa; (4) acomodação religiosa, onde para facilitar a coexistência com grupos religiosos concorrentes ocorre uma modificação em aspectos da fé cristã; e, (5) preocupações éticas, quando surge a compreensão de que a ortodoxia religiosa é excessivamente permissiva e anárquica (mentalidade fundamentalista) ou restritiva e opressora (mentalidade liberal). Nesta última seção da tese apresentaremos os principais desafios à identidade adventista na condição pós-moderna, que são fruto das pressões liberais.

3.5.1 Liturgia emergente

O movimento chamado igreja emergente é essencialmente um cristianismo pós-moderno, um cristianismo liberal que evita as estruturas das igrejas tradicionais. A revolução proposta pelos emergentes, de acordo com Fernado CANALE (2011b, p. 70), impacta a ortodoxia (teologia) e a ortopraxia (adoração); e, em conformidade com sua proposta liberal, adotam o método histórico-crítico de interpretação bíblica (CANALE, 2012b, p. 59). Os emergentes propõem uma adaptação do cristianismo às mudanças da cultura ocidental, propondo uma espiritualidade carismática e um relacionamento místico com Deus (REIS, 2014, p. 20). Assim, sua liturgia tem enfoque emocional, em detrimento do elemento racional que é identitário do protestantismo histórico e, consequentemente, do adventismo.

O ápice litúrgico não é mais o sermão expositivo-exegético, ao invés disso "a mensagem das Escrituras é comunicada por meio de um conjunto de palavras, artes visuais, reflexão, testemunho e histórias; o pregador é um motivador" (CARSON, 2005, p. 37-38), um *coaching* espiritual. E, essas reuniões podem acontecer em igrejas ou lugares inusitados, como sótãos, garagens e bares (*theology Pubs)*. O foco está nos relacionamentos e em um aprendizado baseado na "narrativa" e na "desconstrução" da ortodoxia cristã. A profecia e a doutrina perderam a importância e, tudo o que pareça institucional é visto com maus olhos (PLENC, 2011, p. 276-277).

Para os emergentes, segundo Donald Arthur CARSON (2005, p. 43-44), "o que se constituía uso apropriado das Escrituras no período moderno não é mais uso apropriado no período pós-moderno". Temas incômodos e outros de cunho tradicional, como a mudança do estilo de vida, a ira divina e o julgamento são evitados pelos emergentes. Na visão pós-moderna, os sermões doutrinários, expositivos e exegéticos são frios e pesados para os seus

adoradores. Eles buscam mensagens leves, com forte apelo emocional e que falem sobre relacionamento, amor e tolerância. Buscam mensagens que usem raciocínio simples e tenham espaço para narrativas, em que o pregador é um narrador falando ao auditório de forma íntima e se utiliza de sermões temáticos, com pouca ou nenhuma leitura de textos bíblicos, muitas vezes apenas um texto central no início, mas que é ignorado depois (REIS, 2014, p. 22-23). De acordo com J. Gresham MACHEN (2012), não faz sentido uma narrativa dissociada da doutrina, "quando afirmamos: "Cristo morreu" — isso é história; quando afirmamos: "Cristo morreu pelos nossos pecados" — isso é doutrina. A narração dos fatos é história; a narração dos fatos com o significado deles é doutrina. Narrativa sem doutrina é auto-ajuda espiritual, e o pregador deixa de ser um ministro da Palavra de Deus para se tornar um coaching espiritual.

O que é um cristão emergente? De acordo com Kevin DeYOUNG e Ted KLUCK (2008, pp. 21-22) é alguém que "cresceu em lar cristão conservador" legalista e rígido; mas, que gosta de teologia narrativa em vez de sistemática; não acredita na separação entre sagrado e secular; "anseia por uma comunidade que seja relacional, tribal e primitiva como um rio ou um jardim"; acredita que doutrina é uma pedra no caminho de um relacionamento com Deus; acredita que a salvação tem pouco a ver com julgamento e mudança de vida e muito a ver com amor ao próximo e paz com Deus; "acredita que seguir a Jesus não é acreditar nas coisas certas, mas viver da maneira certa"; se incomoda quando as pessoas falam de ir para o céu ou ir para o inferno; e, usa o termo "estória" em todas as suas proposições sobre o pós-modernismo.

Na compreensão de Franklin FERREIRA (2017, p. 115) no final do século XX, os sermões protestantes terminavam com um apelo, um convite à conversão, onde "pregava-se uma mensagem evangelística básica em que se afirmava que todos pecaram e que Cristo transpôs o abismo entre o Deus santo e os homens pecadores", e que para serem salvos os crentes deveriam se arrepender e mudar de vida. Mas, segundo FERREIRA (2017, p. 116), a exposição da fé cristã sofreu grandes mudanças, "muito de nosso discurso de hoje fundamenta-se na confiança e na potencialidade do ser humano. Existe a noção de que o ser humano é basicamente bom e pode transcender sua situação pelas próprias forças". Sendo Deus, apenas um auxiliador da fé. Não se fala mais sobre a ira de Deus, nem se exorta sobre a necessidade dos pecadores ao arrependimento e mudança no estilo de vida.

No adventismo, próximo ao nascimento das igrejas emergentes, surgiu o movimento *Celebration*. Gerhard HASEL (2005, p. 395) ao analisar esse estilo litúrgico que entrou em muitas congregações adventistas norte-americanas na década de 1990, encontrou pelo menos três mudanças na forma de culto: 1) as congregações passaram a agir administrativamente como "mini-denominações"; 2) elas abandonaram o hinário adventista e agregaram elementos, como dança, teatro e inovações musicais; e, assim, 3) elas se afastaram da identidade profético-doutrinária adventista, dando mais espaço e ênfase nos temas relacionados ao amor, perdão e aceitação.

3.5.2 Secularização

Segundo Franklin FERREIRA (2017, p. 195) o cristianismo está passando por um processo de secularização, onde ocorre uma assimilação da cultura e dos valores, um individualismo permissivo, "a substituição da santidade pela integridade, do arrependimento pela recuperação, da verdade pela intuição, da fé pelo sentimento, da providência pelo acaso e da esperança duradoura pela gratificação imediata". Assim, para FERREIRA (2017, p. 196), a confiança desproporcional na capacidade humana levou à criação do evangelho da autoestima, do evangelho da prosperidade e do evangelho humanista; produzindo desde aqueles que transformaram o evangelho num produto e os pecadores em consumidores (consumismo) à aqueles que tratam a fé cristã como verdadeira somente se funcionar para a sociedade contemporânea (utilitarismo). Desta forma, os interesses dos devotos substituíram os interesses de Deus, fazendo com que eles façam o trabalho de Deus à sua maneira. Isso teria levado a transformar "o culto em entretenimento, a pregação em militância, o crer em técnica, o ser bom em sentir-se bem e a fidelidade em ser bem-sucedido" (FERREIRA, 2017, p. 198).

Para Alberto R. TIMM (2009, p. 1) as denominações cristãs "de tempos em tempos se inclinam a substituir os ensinos da Bíblia por componentes antibíblicos da cultura contemporânea. Nesse sentido, Fernando CANALE (2012a, p. 25) diz que os adventistas não são uma exceção, pois, "o adventismo se seculariza ao adaptar seu pensamento e conduta aos padrões do mundo". Ainda segundo CANALE (2011a, p. 99), o processo de secularização está ligado à forma do evangelismo para atrair as novas gerações, para ele "o ministério evangélico e o louvor tem se tornado pós-moderno, ecumênico, progressivamente independente da Escritura". Em razão disso, CANALE (2005, p. 1) acredita que hoje temos

uma geração “de jovens adultos adventistas doutrinária e biblicamente iletrados, que não experimentam o adventismo como um movimento, muito menos como o remanescente do tempo do fim”. Isso apresentaria desafios que levam “a refletir sobre a realidade que a Igreja Adventista vive na estrutura do pós-modernismo, globalização e o influxo de correntes socioculturais que afetam o estilo de vida de todos os cidadãos do mundo” (CANALE, 2012, p. 11).

As discussões a respeito da perfeição e justificação pela fé nas décadas de 1970 e 1980 produziram uma mudança na mentalidade de muitos adventistas, principalmente nos Estados Unidos, Austrália e Europa. Assim, no início do século XXI, conforme Fernando CANALE (2012, p. 14), a mensagem adventista parece ter deixado de ser um anúncio da segunda vinda iminente de Cristo e passou a ser a proclamação da salvação que Cristo obteve na cruz (justificação pela fé). Paralelamente, ocorreram mudanças sutis na liturgia, principalmente na música e de forma mais sutil na pregação, revelando uma abertura para a cultura contemporânea e um afastamento do texto bíblico. Esta tendência produziu uma crescente convicção de que o estilo de vida não está relacionado à salvação. Em outros palavras, a maneira como vivo minha vida e a salvação não deve ser uma e a mesma coisa, mas duas realidades separadas que estão relacionadas externamente.

Essa secularização da mente adventista afetou a tal ponto, que para muitos há uma dicotomia entre a vida diária que deve existir separada da experiência de salvação. Para Fernando CANALE (2012, p. 14-15), existe um “novo legalismo que invadiu a igreja com a ênfase na justificação pela fé”. Para evitar o legalismo das obras, caiu-se no legalismo da fé, uma fé que nos conecta com o perdão sem obras, que em segundo plano é apenas uma transação legal e, portanto, um legalismo tão destrutivo quanto o das obras que se trata de combater.

Os pioneiros do adventismo viam a salvação da perspectiva da doutrina do santuário. Desse ponto de vista, eles experimentaram salvação como santificação, não justificação. A justificação foi incluída no processo de santificação, não sendo ela a “experiência” total da salvação. Do ponto de vista da santificação, a vida pertence à salvação. Não haveria lugar para a noção de que a salvação pode abranger um estilo de vida secular (CANALE, 2012, p. 26-27).

A convicção protestante de que a salvação se resume à justificação tem permeado o adventismo. De acordo com esta interpretação teológica, a salvação é a justificação, e a

justificação está completa na primeira vez em que se crê. Santificação (o que fazemos em nossas vidas diariamente), não é a salvação, mas uma contingência, um efeito colateral não essencial. Muitos expressam essa crença dizendo que as obras de obediência são frutos da justificação, ou seja, da salvação. No momento da justificação, no início da nossa vida cristã, somos justificados, perdoados de todos os nossos pecados passado, presente e futuro-, ou seja, somos salvos. Depois da nossa salvação (justificação), desfrutamos o resto de nossas vidas dos frutos da salvação (santificação) que já possuímos como um presente de Deus. Não há necessidade de se preocupar com a observância dos mandamentos de Deus, nem com a fidelidade a Deus ou em pedir perdão pelos pecados diários. A justificação já cobriu todos nossos pecados (CANALE, 2012, p. 27).

No pensamento adventista liberal, a vida cotidiana (santificação) não pertence à graça ou salvação, mas às obras. Portanto, buscá-la seria legalismo. Deste ponto de vista, o estilo de vida não tem importância e pode ser adaptado à cultura de qualquer lugar onde os crentes adventistas precisam viver. Assim, a adoção da interpretação protestante da justificação pela fé introduziu uma mudança considerável na teologia adventista e na experiência de salvação (CANALE, 2012, p. 27-28). Conforme CANALE (2012, p. 108), o adventismo progressista emerge de “intelectuais adventistas em nossas universidades”.

Na opinião de Fernando CANALE (2012, p. 31-32), aos adventistas lerem com frequência autores evangélicos, lentamente seu pensamento se torna mais evangélico do que adventista. Para ele, agindo assim, os adventistas liberais substituem Ellen G. White, por outros “profetas” evangélicos; passando a citá-los com mais frequência em sermões, artigos e boletins da igreja, do que os escritos de Ellen G. White ou a Bíblia. Com isso, o adventismo liberal é reconhecido mais como "cristão" do que como "adventista do sétimo dia”. Quando para Fernando CANALE (2012, p. 107, 116), nossa identidade é nosso pensamento teológico”, “a razão da existência da Igreja Adventista do sétimo dia é teológica”. Os liberais frequentemente associam teologia e doutrinas com "conhecimento intelectual", e o associam ao frio formalismo, a falta de espiritualidade e a apatia na igreja.

Para Fernando CANALE (2012, p. 33), “a teologia adventista se baseia nos princípios da *sola*, *tota* e *prima Scriptura*. Por outro lado, a teologia evangélica, mesmo o de Lutero e Calvino, negligenciam esses princípios e baseia-se em múltiplas fontes, tais como, a “razão (filosofia e ciência), tradição, experiências espirituais / místicas e Escritura”. Seguindo os conceitos evangélico e católico, seguem as dicotomias cosmológicas e antropológicas do

neoplatonismo. Segundo o qual o meu relacionamento com Deus e minha salvação acontecem no mundo espiritual e sagrado, e a vida do cristão no mundo histórico concreto e secular (CANALE, 2012, p. 53-54); portanto, pouco importa o que fazemos no mundo dos homens.

Por trás da secularização do estilo de vida adventista, encontramos o pressuposto, de que "o modo de vida adventista é um fenômeno cultural do século XIX herdado dos pioneiros, sem sentido para as pessoas do século XXI e dispensável porque não é necessário para a salvação" (CANALE, 2012, p. 64). Os adventistas liberais acreditam que as doutrinas são declarações de verdades abstratas que não se relacionam com a vida diária e com a espiritualidade dos cristãos. Influenciados por pregadores evangélicos, eles assumem que a salvação e poder vem diretamente de Cristo, sem necessidade da compreensão doutrinária. Experimentando doutrinas como "conhecimento intelectual", assumindo que elas não estão relacionadas com a presença e poder de Deus; buscando o poder divino em fontes, tais como a música e disciplinas espirituais (CANALE, 2012, p. 86).

Na visão adventista, "a justificação inicial no batismo cobre apenas os pecados passados (1 Ped 1: 9). Os pecados futuros serão justificados quando ocorre o arrependimento em resposta à contínua mediação de Cristo e o Espírito Santo", além disso, "a salvação completa e permanente não ocorre em um instante, no momento em que o crente rende-se a Cristo. Em vez disso, ocorre por meio da conexão continua do crente (ramos) com Cristo (videira) e o estilo de vida santificada flui desta relação pessoal íntima". A salvação torna-se completa e permanente na segunda vinda de Cristo (CANALE, 2012, p. 98). Para Fernando CANALE (2012, p. 89), a santificação torna a vida o cristão diferente, "separado da vida do mundo. É por isso que a secularização cristã é uma contradição".

3.5.3 Antiinstitucionalismo

David O. MOBERG (1984) defende que as organizações religiosas passam por cinco estágios: (1) início, após uma crise em que os pioneiros insatisfeitos com a(s) igreja(s) constituída(s) se juntam, compartilham suas ideias e atraem indivíduos semelhantes; (2) estruturação, onde objetivos, normas e valores são estabelecidos; (3) máxima eficiência, recebendo o reconhecimento da sociedade; (4) institucionalização, com burocracia robusta,

liderança centralizada e membresia passiva; e, (5) desintegração, por parte de grupos marginais, devido ao formalismo, à hierarquização e a falta de conecção com as necessidades reais da sociedade.

Segundo George KNIGHT (2007, p. 46-48), atualmente parte da Igreja Adventista do Sétimo Dia pode estar no estágio três, enquanto outros setores já estão bem avançados no estágio quatro. Assim, adverte o autor, a menos que critiquemos radicalmente (contudo, racionalmente) as estruturas da denominação, seus procedimentos e suas políticas, ela estará fadada à desintegração e morte. Porém, para os progressistas a Igreja Adventista do Sétimo Dia está "no estágio quatro, ou mesmo já no cinco" (BRUINSMA, 2017, p. 42).

Para os críticos em relação à forma como a Igreja Adventista do Sétimo Dia é administrada, "quanto mais institucionalizada a igreja for, ou seja, quanto mais posições administrativas existirem em relação ao número de pastores, menos missional o ministério será"; assim, "os concílios ministeriais que deveriam traçar planos para a missão, tendem a ser reuniões empresariais" e a missão sai do foco dos pastores. Além disso, há o risco de promover hierarquização, com os "presidentes e administradores" tendendo "a agir como chefes e os pastores como empregados" (AMARAL, 2020, p. 112).

Para os progressistas, conforme Reinder BRUINSMA (2017, p. 121), "a organização internacional ou nacional da igreja não é uma criação divinamente ordenada", pois "em nenhuma parte da Bíblia, lemos sobre uma Associação Geral, ou sobre associações locais e outras instâncias administrativas". Na leitura progressista, existiram apóstolos, pastores e professores, mas não lemos sobre presidentes e diretores departamentais. Assim, toda a organizacional da Igreja Adventista do Sétimo Dia seria invenção humana, uma combinação de elementos que os pioneiros do adventistmo tomaram emprestados das várias denominações de onde vieram. O modelo organizacional da Igreja Adventista do Sétimo Dia seria uma mistura de elementos que foram herdados do calvinismo, luteranismo, metodismo e da Conexão Cristã, ou seja, das denominações às quais os pioneiros do movimento adventista pertenciam anteriormente. A estrutura de quatro níveis da igreja – Associação Geral/Divisões, União, Associações e Igrejas Locais – teria assumido uma natureza hierárquica que lembraria o Catolicismo Romano. Além da influência do sistema político americano, com sua forma presidencial de liderança, sem um equilíbrio de poder adequado. Assim, quanto maior o nível hierárquico do presidente, maior sua área de influência e maior a rejeição dele por parte dos progressistas (BRUINSMA, 2017, p. 43-45).

Conforme Michael J. KRUGER (2021, p. 55), “para aqueles frustrados com a religião institucional, pode parecer que os líderes eclesiásticos estão preocupados sobretudo com o poder, para tê-lo e mantê-lo. De fato, pode até parecer que igreja atraem pessoas famintas por poder, ávidas por comandar os outros”. Na cosmovisão pós-moderna, “parece que qualquer exercício de autoridade é visto como inapropriado, tirânico, ou mesmo uma mistura de inadequação com tirania”. Para Michael J. KRUGER (2021, p. 58), “o pacote esquerdista, em seu cerne, carrega consigo um tom distintamente contrário às autoridades. Ninguém pode nos dizer o que fazer ou no que crer”. No esforço por livrar a igreja de líderes se julgam autoritários, na prática acabam por tentar livrar a igreja de toda a sua autoridade (KRUGER, 2021, p. 60).

Por isso Philip GULLEY (2010, p. 146), diz que “quanto antes o autoritarismo for desafiado, mais saudável será a igreja”, mas, Michael J. KRUGER (2021, p. 56), pondera que “embora a autoridade seja legítima, o autoritarismo é destrutivo. O autoritarismo é uma forma de liderança excessiva, de cima para baixo, comparável ao abuso, e que tem o poder de destruir os membros e a congregação como um todo”.

Philip GULLEY (2010, p. 123) lamenta sobre como as “funções institucionais (e disfuncionais) superam a missão e o propósito da igreja”. Ele nota como “muitas congregações são geridas como se fossem empresas, fato que cria uma cultura coorporativa que tende a operar como corporação listada entre as mais ricas do mundo, e não como a noiva de Cristo.

Para Philip GULLEY (2010, p. 137) a igreja como instituição é dispensável, porque ela tem pouco a ver com Jesus, para ele “Jesus parecia dar [à igreja] pouca importância [...] sua gênese e continuação não pareciam prioridade para ele”. Assim, o foco progressista é horizontal – isto é, o modo como o ser humano se relaciona com o seu próximo. A igreja deveria ajudar pessoas em necessidade: “alimentando o faminto, fazendo amizade com os solitários, amando o inimigo, curando o doente” (GULLEY, 2010, p. 126).

Embora esses elementos façam parte das funções da igreja, o que falta no discurso progressista é o propósito vertical da igreja (a forma como o ser humano se relaciona com Deus), principalmente quando pensamos em obediência à Deus. Os progressistas acreditam que “a função principal da igreja é resolver problemas sociais” (KRUGER, 2021, p. 52).

Na perspectiva de Michael J. KRUGER (2021, p. 64, 66, 159, 166), quando questionadas as atitudes e práticas das pessoas, os progressistas têm como estratégia: (1)

mostrar que as pessoas envolvidas na disputa acerca do comportamento são genuinamente boas, maravilhosas, seres humanos virtuosos e ecléticos", assim, as pessoas passam a duvidar se o pecado sexual, por exemplo, é tão vil quanto a Bíblia diz ser, "afinal, se é tão ruim assim, como pessoas tão maravilhosas conseguem manter essas práticas? [...] talvez, seja eu quem precise repensar se a prática em questão é realmente pecaminosa"; (2) mostrar "Deus como um sujeito descontraído – um tipo de vovô fofinho que não quer se intrometer na sua vida, que só quer que você seja feliz", enquanto o ortodoxo "é caracterizado como 'crítico', 'indevidamente transtornado', alguém que 'categoricamente condena' os outros, ávidos por penetrar seu 'código sexual meticuloso'."; e, (3) ostentar o suposto apoio de Jesus, "com clichês falsos, como o de Jesus ser mais gracioso com pecadores do que com legalistas".

3.5.4 Carismatismo ecumênico

Devido ao preconceito evangélico com o adventismo, na década de 1950 houve uma tentativa de diálogo entre líderes adventistas e evangélicos, culminando na publicação do livro *Questões sobre doutrina* (IASD, 2009) resultado de "uma série de reuniões mantidas entre alguns porta-vozes adventistas e uns poucos líderes protestantes em 1955 e 1956" (KNIGHT, 2009, p. 11). Com esse diálogo, os líderes adventistas procuravam desfazer estereótipos contra a denominação, respondendo uma lista de 40 perguntas dos expoentes protestantes. O objetivo destes era verificar quão "cristão" ou "evangélico" era o adventismo. Entre os representantes evangélicos estava Walter Martin, que havia escrito obras sobre "seitas" e se destacava como um dos grandes apologistas cristãos do século XX (NOVAES, 2016, p. 89). Após os diálogos e a publicação de *Questões sobre doutrina*, Walter Martin e seus colaboradores deixaram de considerar o adventismo como uma seita (KNIGHT, 2005, p. 172); porém, de acordo com KNIGHT (2009, p. 11), o "distanciamento" entre os adventistas e os evangélicos, embora amenizado, continuou nas décadas seguintes.

Do ponto de vista interno, o diálogo e especialmente o livro geraram muita polêmica. Pois, parte do adventismo passou a acusar a Igreja de abandonar as características identitárias adventistas. Desta forma, segundo George R. KNIGHT (2009, p. 11), um livro que tinha o objetivo de "trazer paz entre o adventismo e o protestantismo conservador", acabou gerando "facções adventistas que surgiram ao seu redor". Dois pontos se destacaram, na

obra *Questões sobre doutrina*, como propusores da diluição da identidade adventista rumo à uma ênfase mais ecumênica.

O principal ponto é que *Questões sobre doutrina* redefiniu o conceito de remanescente, que era mais exclusivista, promovendo um "exclusivismo ameno" do adventismo (FURTADO, 2015). Uma das coisas que Martin e associados queriam saber, era se ao se considerarem "a última e completa 'igreja remanescente' mencionada no livro de Apocalipse" (IASD, 2009, p. 162), havia "espaço" para outros crentes se salvarem. No clássico polêmico, a resposta diplomática que permaneceu na "teologia adventista do remanescente" é a distinção entre igreja visível e invisível. A primeira seria aquela reconhecida fisicamente (a Igreja Adventista do Sétimo Dia) e a outra seria aquela composta por todos os fiéis, espalhados em diferentes denominações, que serão finalmente conhecidos na segunda vinda de Cristo (NOVAES, 2016, p. 89-90). No livro a visão mais inclusivista é evidente nas palavras: "Deus possui um precioso remanescente, uma multidão de crentes fervorosos e sinceros, em todas as igrejas (não excetuando a comunidade católico-romana). Eles vivem à altura da luz que Deus lhes outorgou" (IASD, 2009, p. 165).

O termo "remanescente" passou a ser aplicado a cristãos sinceros em qualquer lugar do mundo, ou seja, eram um grupo invisível de servos fiéis a Deus entre os cristãos (RODRÍGUEZ, 2002a, p. 5). Segundo Frank HASEL (2012, p. 164), "essa mudança na compreensão do remanescente pode ter conseqüências profundas sobre a identidade e missão eclesiológicas da Igreja Adventista do Sétimo Dia"; afinal, se outros cristãos já fazem parte do remanescente (invisível) de Deus do tempo do fim, porque precisamos convidá-los a fazer parte da igreja remanescente (visível) de Deus? E, de fato, para os liberais, os adventistas não precisam e nem devem ser proselitistas.

Uma expansão desse posicionamento é a compreensão de que há "vários remanescentes em outras comunidades" (HASEL, 2012, p. 165), como no Islamismo (WHITEHOUSE, 1993, p. 253), budismo (HÖSCHELE, 2004, p. 37-38) e hinduísmo (WHITEHOUSE, 1993, p. 257). Segundo os progressistas, "o povo remanescente é aquele que nunca se satisfaz com o *status quo*, mas sempre deseja examinar, aprender, crescer e ajuntar as 'joias espalhadas'" (DYBDAHL, 1996, p. 14). Ao invés de crer no adventismo como o povo escolhido de Deus, em um tempo profético e com uma mensagem profética, a intenção dos liberais é que comece a reconhecer a existência de povos escolhidos por Deus

(DAILY, 1994, p. 314). Para Frank HASEL (2012, p. 165), esse posicionamento exige uma rejeição da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

O segundo ponto na obra *Questões Sobre Doutrina*, que promove uma diluição na identidade adventista e flerta com o ecumenismo é a sua proposta de classificação das doutrinas adventistas. No livro, todas as doutrinas foram consideradas como se enquadrando em uma das três categorias: (1) muitas doutrinas "em harmonia com os cristãos conservadores e os credos protestantes históricos"; (2) algumas "doutrinas controvertidas entre cristãos conservadores, mantemos uma entre duas ou mais opiniões"; e, (3) "em poucas áreas do pensamento cristão, nossas doutrinas são distintivas" (IASD, 2009, p. 50-52). Embora, essa classificação se harmonize com o conceito de Ellen WHITE (1997a, p. 446) de que se deve começar com os "assuntos em que possais concordar"; por outro lado, segundo Alberto R. TIMM (2011, p. 18) coloca "em evidência as doutrinas comumente compartilhadas, em detrimento das doutrinas adventistas distintivas", minimizando assim, a importância da identidade profético-doutrinária adventista e questionando a relevância da identidade missiológica como ainda necessária para a transmissão da identidade adventista.

Isto está de acordo com a visão progressista de que tudo é uma questão de como ler e interpretar a Bíblia. Para eles, a igreja precisa mudar para "uma abordagem menos fundamentalista da Bíblia". Para eles a Bíblia precisa ser atualizada, afinal, "nós não precisamos ser tão rígidos em nossas convicções doutrinárias como em geral costuma ser sugerido, se queremos permanecer como adventistas 'reais'!" (BRUINSMA, 2017, p. 61). Os pós-modernos não estão preocupados se o milênio será antes ou depois da segunda vinda de Cristo, não estão preocupados em como calcular a data de 1844 a partir de Daniel 8 e 9; mas, querem saber, porque coisas ruins acontecem com pessoas boas (BRUINSMA, 2017, p. 66).

Os progressistas rejeitam o conceito exclusivista do "remanescente" e não concordam com a interpretação adventista convencional das três mensagens angélicas, principalmente os aspectos a respeito da "Babilônia" unindo a "Igreja-mãe" católica romana e suas "filhas", as denominações protestantes apóstatas; pois, para eles essa interpretação sugere um pensamento em termos de "nós" e "eles", que foi diluída na condição pós-moderna (BRUINSMA, 2017, p. 58). Em contraposição, Robert PIERSON (1973) declarou:

“Nós não somos anglicanos do sétimo dia, nem luteranos do sétimo dia – nós somos Adventistas do Sétimo Dia! Esta é a última igreja de Deus com a última mensagem de Deus!”

De acordo com Fernando CANALE (2007, p. 56), embora os pioneiros do adventismo tenham elaborado um projeto teológico centrado na Bíblia, ele se encontra “quase esquecido” pelos adventistas progressistas influenciados pela teologia evangélica contemporânea. Para ele, o movimento de missiologia urbana teria inativado a identidade adventista ao incorporar ensinos e práticas da tradição evangélica (CANALE, 2012a, p. 32). Fernando CANALE (2012a, p. 14-15) chama de “novo legalismo” ou “legalismo da fé”, a compreensão evangélica distorcida da justificação pela fé que promove uma dicotomia entre estilo de vida e experiência de salvação. Para CANALE (2011a, p. 99), está surgindo uma nova geração de adventismo carismático ecumênico, que embora use as Escrituras, como meio para receber o Espírito, não pensa ou age biblicamente. Além disso, para CANALE (2005, p. 1) esse grupo faz empréstimo de práticas ministeriais, elementos cúlticos e ensinos da tradição evangélica favorecendo o enfraquecimento da identidade adventista.

Em razão dos questionamentos da ciência moderna e dos desafios filosóficos às Escrituras, os progressistas teriam acomodado as interpretações proféticas e doutrinárias da Bíblia aos imperativos da ciência e cultura (CANALE, 2011a, p. 101). Afetando, assim, tanto a doutrina quanto a missão da igreja. Primeiro, a apologética. No mundo pós-moderno, não faz sentido discutir doutrina e teologia. Cada um tem a sua verdade. Cada um crê do seu jeito. A verdade e a ética são coisas privativas. A doutrina divide, por isso, preferem relativizar. Segundo, a evangelização. Não faz sentido evangelizar, pois isso implica convencer alguém a renunciar a uma crença e abraçar outra, a deixar um estilo de vida e seguir outro; isso é visto na pós-modernidade como uma violação da privacidade, sendo uma petulância que merece crítica. Desta forma, na condição pós-moderna, discutir religião tornou-se sinônimo de intolerância; a evangelização tornou-se uma intromissão inaceitável; e, afirmar que a Bíblia é a “única verdade revelada de Deus é visto como um reducionismo retrogrado” (LOPES, 2007, p. 39-40, 56). Vivemos num mundo plural, onde todos precisam ter espaço para acreditar do seu jeito, sem ser incomodado (AMORESE, 1993, p. 47-56).

Para Marcos De BENEDICTO (2005, p. 20), esse pluralismo é característico da condição pós-moderna, pois surge a partir do século XVIII, em parte por influência do romantismo; pois, antes a verdade era monolítica e imposta por papas e reis. A partir daí, os motivos pessoais passaram a ser considerados. “Até certo ponto, o absoluto se relativizou e

o relativo se absolutizou. O particular passou a ser ouvido e respeitado"; e, a lógica dessa maneira de pensar foi permeando a mentalidade coletiva da sociedade ocidental. Para John HICK (1989, p. 240), todas as religiões devem ser consideradas "espaços soteriológicos alternativos", onde as pessoas encontram salvação, libertação e realização; assim, em vez de o cristianismo ser a única religião verdadeira orbitando ao redor de Cristo, todas as religiões (incluindo o cristianismo) orbitam ao redor de Deus e são igualmente válidas em seu contexto cultural. Na mentalidade pós-moderna não faz sentido uma religião pretender ser superior às outras, pois nenhuma religião teria uma visão definitiva da realidade última.

Para Marcos De BENEDICTO (2005, p. 22), o adventismo precisa de equilíbrio, "devemos olhar para a particularidade adventista e a universalidade cristã. Se defendermos apenas os elementos distintivos adventistas, deixaremos de ser evangélicos; se enfatizarmos apenas os pontos comuns com outros cristãos, deixaremos de ser adventistas". Este autor ainda defende que o adventismo precisa "olhar para o passado (o legado dos pioneiros) e o futuro (a esperança escatológica), combinando-os para viver o presente (a experiência do momento)", pois, "se olharmos apenas para o futuro, perderemos referência; se olharmos apenas para o passado, perderemos relevância". É preciso combinar doutrina/teologia (ortodoxia) e vida/prática cristã (ortopraxia). Segundo esse autor, se o adventismo buscar "apenas a experiência, perderemos a âncora (estabilidade); se nos concentrarmos apenas na teologia, perderemos o fogo (vibração)".

3.5.5 Relativização do texto bíblico

No final do século XX começou-se a falar no fim da modernidade e no advento da "pós-modernidade". Declarando-se que na pós-modernidade os preceitos da modernidade não tinham mais força. A "metanarrativa" da modernidade de que o mundo caminhava em direção à aceitação universal de um sistema de verdades puramente racional já não se mostrava aceitável. Nesta nova metanarrativa, todo o conhecimento traria as marcas de suas perspectivas e dos interesses de quem conhece, portanto, ao olharmos para o passado, não encontramos uma fala (tradição) única, mas uma variedade de falas (tradições) que se entrelaçam através de trocas de experiências. A Bíblia, como qualquer outra obra literária, deveria ser lida e interpretada do ponto de vista do leitor, para que não houvesse uma única

leitura ou interpretação da Bíblia que fosse universalmente válida (GONZÁLEZ, 2015, p. 241-242).

Esse é um dos aspectos pós-modernos que causaram grande impacto na identidade cristã: a recusa pós-moderna em acreditar em absolutos. Para os pós-modernos, todos temos nossas verdades, portanto, é insustentável crer em uma verdade única. O pós-moderno tem uma forte aversão às instituições religiosas com as suas estruturas hierárquicas de poder, credos infalíveis e doutrinas que são definidas de forma concreta e que devem ser respeitadas. O cristão pós-moderno quer escolher, deseja abraçar as coisas com as quais concorda e procura descartar as doutrinas e tradições religiosas que não fazem sentido para eles. O pós-moderno está aberto à espiritualidade; porém, a ênfase mudou da verdade religiosa que é codificada na doutrina para a experiência pessoal. Assim, as declarações absolutas sobre a verdade são substituídas por "o que funciona para mim". E muitos estudiosos da Bíblia afirmam que existem tantas maneiras legítimas de interpretar a Bíblia quanto há leitores (BRUINSMA, 2017, p. 27-28).

Segundo Franklin FERREIRA (2015, p. 77), os teólogos liberais por pressão cultural, estão abrindo mão das doutrinas, se apropriando do existencialismo, do marxismo ou da fenomenologia, julgando o texto bíblico a partir destas cosmovisões. Para ele, "não há interpretação bíblica neutra", assim, os teólogos liberais buscam oferecer "outro modo de ler a Escritura" e acusam os conservadores de adotarem um método "não-científico" de hermenêutica. Eles propõem a leitura da Escritura considerando "outros fatos", ao lê-la sob a ótica marxista, por exemplo. Os teólogos liberais pressupõem que é necessária a leitura de Heidegger, Sartre e Camus para falar hoje da mensagem bíblica; que se necessita ler Paul Tillich para tornar a mensagem bíblica relevante hoje; e, que é preciso entender Marx, Gramsci e os teólogos da libertação para que a mensagem da Escritura ainda seja relevante hoje.

Os liberais afirmam que a Igreja Adventista do Sétimo Dia está cada vez mais prescritiva, ao invés de descritiva, na maneira como lida com os assuntos organizacionais e doutrinários. Assim, para eles, as "Crenças Fundamentais" manifestam uma tendência de credo, apesar da igreja afirmar que não tem credo, senão a Bíblia; na prática, para eles, isso é questão de semântica, pois a declaração das crenças fundamentais funcionariam cada vez mais como um credo e todos os membros, precisam concordar com cada um desses pontos (BRUINSMA, 2017, p. 43, 56). De fato, os liberais querem continuar na igreja que

“nasceram”, que seus parentes pertencem, que construíram laços de amizade; mas, tendo a liberdade de não precisar crer nos dogmas “ultrapassados” que esta instituição mantém. Na verdade, eles assumiram o papel de reformadores da Igreja Adventista do Sétimo Dia, como sendo novos “Lutero” ou “João Batista”, que procuram libertar a igreja de sua irrelevância, intolerância e exclusivismo.

Reinder BRUINSMA (2009, p. 76) afirma que os cristãos pós-modernos ainda mantêm a crença nas doutrinas básicas do cristianismo, mas compõem “suas próprias coleções de verdades”. A questão não seria de natureza teológica, mas relacionada à estrutura mental. Para o autor, os adventistas pós-modernos possuem “uma atitude diferente para com a doutrina”, pois, não estão interessados em descobrir a verdade, como os pioneiros do adventismo; ao contrário, demonstrando uma disposição utilitarista, questionam a relevância prática das doutrinas.

Ainda de acordo com BRUINSMA (2017, p. 57-58), os cristãos pós-modernos não se interessam por doutrinas impressas, e se opõem à obrigatoriedade de uma lista de doutrinas com as quais eles precisem aceitar se quiserem ser aceitos como “membros” da igreja. Na verdade eles preferem compilar sua própria lista e acreditam que devem ter liberdade para fazer isso. Desta forma, os liberais procuram perguntar quantas das “vinte e oito” doutrinas precisam aceitar para continuar sendo adventistas.

Na onda liberal, surgiu o estudo científico (ou crítico) da Bíblia, que descarta as teorias tradicionais de inspiração, não considerando a Bíblia como produto da iluminação sobrenatural do Espírito Santo. Essa metodologia parte do pressuposto de que a Bíblia é uma coleção de mitos e interpretações primitivas semelhantes às encontradas em outras culturas primitivas. A Bíblia não é a revelação de Deus para a humanidade, mas uma tentativa da humanidade de compreender quem é Deus. Aplicando o estudo das Escrituras associado às pressuposições flosóficas que fundamentam o estudo da literatura em geral, acabam rejeitando tudo que não é razoável ou “científico” na Bíblia (KNIGHT, 2005, p. 132-133).

Os adventistas liberais embarcaram nessa mesma onda, por isso, são contra uma leitura simples e literal da Bíblia e rejeitam os escritos de Ellen G. White (BRUINSMA, 2017, p. 47). Eles descartam a inspiração total da Bíblia, rejeitam a literalidade dos primeiros onze capítulos de Gênesis compreendendo o relato da Criação e do Dilúvio como mitológicos, questionam doutrinas identitárias como o santuário celestial e o juízo investigativo e atacam o ministério profético de Ellen G. White. Muitos apontam os teólogos e pastores evangélicos

contemporâneos como fonte e norma para a doutrina e reforma que precisaria ocorrer na Igreja Adventista do Sétimo Dia (PIERSON, 1973), muitas vezes citando inclusive autores não cristãos como fonte primária e ideológica para as reformas sociais e ideológicas propostas.

Os adventistas liberais questionam o fato dos teólogos do *Biblical Research Institute* (o principal departamento de estudos teológicos adventista), em Silver Spring (Maryland), serem todos conservadores. Para os liberais, essa tendência se intensificou nos últimos anos, levando "a igreja a seguir o caminho do fundamentalismo e da rigidez doutrinária". Da mesma forma, para eles a Igreja Adventista do Sétimo Dia não deveria ter um controle rigososo da ortodoxia dos professores de teologia no ensino superior, pois isso seria um atentado à liberdade acadêmica e uma maneira de impor uma forma específica de ler e interpretar a Bíblia (BRUINSMA, 2017, p. 54-55, 131-132).

De acordo com Reinder BRUINSMA (2017, p. 55-57), "um dos itens importantes na agenda da Associação Geral de 2015 foi a revisão das 28 crenças fundamentais da igreja", sendo que, teria ocorrido uma reescrita substancial do artigo 6, sobre a criação, e, uma referência ao dilúvio no artigo 8, sobre o grande conflito. Para ele, os teólogos conservadores, buscaram ajustar alguns dos artigos das crenças tornando-as mais fundamentalistas. Na opinião deste autor, "o texto que foi adotado em 1980 já era problemático para muitos cientistas e outros membros da igreja, que achavam que deveria haver mais espaço para interpretações menos literais das histórias da criação e do dilúvio"; e, agora, a declaração teria sido "revisada de maneira a não deixar o menor espaço para alguma forma teísta de evolução ou para qualquer interpretação diferente de uma 'leitura simples' do texto". Assim, para os liberais, teria sido introduzida uma linguagem não bíblica no novo texto "para sublinhar que os sete dias da criação eram dias literais de 24 horas, que faziam parte de um período que agora nos referimos como uma semana" e, também, para enfatizar que a criação foi um evento "recente", assim como o "dilúvio". Desta forma, a visão liberal interpreta esses fatos, como "um trágico deslizamento em direção a uma leitura fundamentalista da Bíblia".

Os liberais questionam, se "toda a miséria e o sofrimento do mundo realmente resultaram de comer uma fruta em um jardim; e, porque existem duas histórias discrepantes da criação, em Gênesis 1 e 2". Para eles, é mais importante saber quem criou e as implicações que emergem de sermos criados, do que "satisfazer nossa curiosidade quanto ao momento em que Ele criou e como criou"; portanto, para os liberais, "as histórias da

criação e do dilúvio são apenas isso – histórias. Não significa que sejam relatos históricos do que aconteceu em um dado momento no passado". Por isso, eles entendem que a "verdade" da história do dilúvio é que Deus é justo e sua paciência tem limites (BRUINSMA, 2017, p. 141-142). Os liberais protestantes defendem que os autores do Novo Testamento não eram iluminados sobre a ciência moderna, por isso o entendimento que tinham deveria ser extremamente inferior ao nosso. E, devido as grandes descobertas recentes, "cristãos inteligentes enfrentam contradições a respeito da Escritura que nunca tiveram que ser enfrentadas anteriormente" (PAGELS, 1979, p. 25).

Para os liberais, pelo menos três aspectos na Bíblia criam desconforto: (1) a violência e a crueldade no Antigo Testamento; (2) as declarações que conflitam com a ciência e o senso comum; (3) as histórias milagrosas – incluindo a ressurreição e a ascensão de Jesus. Com argumentos semelhantes aos utilizados pelo neoateísmo (DAWKINS, 2007; DENNETT, 2006; HARRIS, 2007; HITCHENS, 2007), os liberais afirmam que as histórias de milagres não se encaixam na nossa experiência de como as coisas funcionam e, quanto mais aprendemos sobre as leis da natureza, mais descobrimos as explicações racionais para muitos fenômenos que no passado eram vistos como milagres, a ressurreição de Jesus, por exemplo, deve ser entendida em um sentido espiritual (BRUINSMA, 2017, p. 75-78). Os liberais rejeitam o nascimento virginal, negam a impecabilidade de Jesus e consideram seus milagres como mitos criados para elevar Cristo à "posição de divindade" (GULLEY, 2010, p. 16-17). Conforme J. Gresham MACHEN (2013, p. 96), "o liberalismo o considera [Cristo] como um exemplo e guia; o cristianismo, como Salvador; o liberalismo faz dele um exemplo de fé; o cristianismo, objeto de fé".

A defesa liberal de que "a compreensão de Deus é progressiva", é diferente da compreensão adventista tradicional sobre verdade presente. A concepção liberal diz que "a Escritura supera a EscrItura. Nela, há o ultrapassado, o não vigente, o menos completo e o mais pleno", Jesus supera a Bíblia, "em alguns pontos, a 'Bíblia toda' pode até ser um conteúdo anti-cristão" (CUNHA, 2014, p. 24). Para COWLES (2006) "ainda que tenha confirmado as Escrituras hebraicas como a autêntica Palavra de Deus,Jesus não lhes endossou todas as palavrascomo procedentes de Deus", para este autor ainda, "Uma vez que Jesus já veio, não temos obrigação de justificar o que não pode ser justificado e só pode ser descrito como anterior a Cristo, inferior a Cristo e contrário a Cristo". Para os liberais, em suas linhas a Bíblia é insuficiente, ela precisa ser atualizada. Para eles, os "dois ou três"

textos bíblicos, que supostamente, condenam a prática homossexual, são extos que não foram atualizados. A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas Cristo é a Palavra encarnada de Deus. Na compreensão pós-moderna, "se você disser que a Bíblia é a Palavra de Deus, você pe um herege. Afinal, Cristo é a Chave Hermenêutica da Bíblia (CUNHA, 2014); eles rejeitam a máxima protestante da *sola Scriptura*, de que Bíblia é sua própria intérprete.

Os liberais questionam o *Rio Document*, documento oficial sobre a abordagem adventista da Bíblia e sua interpretação, que foi o resultado de um processo de estudo na década de 1980, que culminou nesta declaração formal que foi aceita pelo comitê executivo da Associação Geral durante sua "reunião de outono", em 1996. Esse documento rejeita a visão, que para os liberais seria "bastante acadêmica", de que muitos dos escritos bíblicos passaram por um longo processo de coleta e redação antes de atingir a forma que serviu de base para nossas traduções. Assim, rejeita o método histórico-crítico liberal que, por exemplo, conclui que os cinco livros de Moisés consistem de vários documentos que se originaram em diferentes círculos, foram escritos em momentos diferentes e só depois foram reunidos no chamado Pentateuco. Os liberais questionam o fato de que, para pertencer à *Adventist Theological Society* (entidade de estudos teológicos adventista) seja necessário apoiar a posição esboçada no *Rio Document* (BRUINSMA, 2017, p. 134-135).

Por essas razões, os liberais lêem cada vez menos as publicações denominacionais que defendem a abordagem literal de interpretação da Bíblia. Eles tendem a procurar educação espiritual em outras fontes, o que acaba levantando novas questões em relação a certas doutrinas identitárias adventistas (BRUINSMA, 2017, p. 135-136). O pastor aposentado e liberal, Reinder BRUINSMA (2017, p. 137), acredita "firmemente que o *Rio Document* não pode ser a última palavra sobre a maneira como devemos olhar a interpretação bíblica".

3.5.6 Relativização dos princípios bíblicos

Poucos assuntos dividem mais os liberais dos conservadores do que o problema do pecado. É a desconsideração, o menosprezo ou mesmo a rejeição por completo da doutrina do pecado que define a essência do progressismo (KRUGER, 2021, p. 19). Para J. Greshan MANCHEN (2013, p. 67), a "perda de consciência do pecado está na própria raiz do movimento liberal moderno". Philip GULLEY (2010, p. 40, 30) defende que as igrejas que

ensinam que o ser humano é pecador são culpadas de “abuso espiritual” e “crueldade” para com os seus membros. GULLEY (2010, p. 33) declara que cresceu “em uma tradição que enfatizava o pecado e a necessidade de salvação; não considerei essa visão útil para a minha vida, então decidi abandoná-la”. GULLEY (2010, p. 37-40) nega o pecado original afirmando que Adão e Eva não eram pessoas reais; ou seja, as narrativas que envolvem essas duas personagens não passam de “mitos” religiosos. Além disso, o relato da Criação não pode ser considerado confiável, pois é contraditório e inconsistente.

Philip GULLEY (2010, p. 44) declara que “ao longo dos séculos, a igreja sempre entendeu a salvação como ser resgatado do pecado e ir para o céu depois que morrer”, e pergunta, “e se eu acreditar que a salvação é a jornada da vida em direção à maturidade, à plenitude, ao amor?” Para ele, se esse for o caso, “Jesus não é aquele que salva a humanidade pelo seu sacrifício de sangue, mas aquele que exemplifica essa maturidade, essa plenitude, esse amor; aquele a quem os cristãos podem se voltar e dizer [...] ‘podemos ser como ele!’.”

Os liberais preocupam-se com relacionamentos humanos quebrados ou feridos. Para eles, a igreja deveria fazer mais para reparar ou restaurar esses relacionamentos, mas permanece preocupada demais com o comportamento das pessoas; assim, para eles, os cristãos precisam parar de julgar e começar a ajudar (KRUGER, 2021, p. 25). Para Philip GULLEY (2010, p. 54, 57, 61), a reconciliação é alcançada quando a igreja está menos preocupada com o costume de “julgar’. Ele defende que a igreja deve se livrar da “cultura do julgamento”, e parar de “condenação e culpa”, então poderia ajudar mais as pessoas a se reconciliarem umas com as outras”.

Para Michael J. KRUGER (26-27), tudo depende do que os progressistas querem dizer com expressões como essas, para ele, “se a preocupação aqui e com o tom ou a postura da igreja, então estamos de acordo. As igrejas precisam ter cuidado, mesmo enquanto lidam com o pecado, mesmo quando se prestam à graciosidade, à paciência e à caridade”. Mas, para este autor, se eles querem dizer que “a igreja não deve se meter no comportamento das pessoas e julgá-lo pecaminoso ou errado, daí já é um caminho bem diferente” (KRUGER, 2021, p. 26-27). Para este autor, “podemos e devemos afirmar que a reconciliação é um importante princípio bíblico. E podemos afirmar que as igrejas não devem carregar um tom ou uma postura de julgamento, mas sempre agir com graça, paciência e um espírito de amor”. Porém, para ele, nada disso, “requer que abandonemos o claro ensino de Deus de

que algumas coisas devem ser consideradas certas e outras erradas" (KRUGER, 2021, p. 26-29).

O cristianismo progressista é o resultado da condição pós-moderna. Vivemos num mundo que insiste, cada vez mais, que não devemos julgar. Porém, por mais paradoxal que pareça, essa é a geração mais crítica, amargurada e cruel, que o mundo não via a muito tempo. "Como nunca antes, as pessoas, hoje, se sentem livres para expressar, geralmente com vigor e fervor, sua indignação moral contra qualquer ofensa", tais como os militantes das redes sociais podem atestar e, "ainda assim permanecem, aparentemente, ignorantes de como esse comportamento falha em condizer com o lema de não julgar" (KRUGER, 2021, p. 28).

Priorizar o comportamento externo acima da teologia se encaixa no perfil pós-moderno, pois faz parte do imaginário popular que as pessoas que se preocupam com teologia são fanáticas, radicais e até mesmo maliciosas, quando "o que importa é simplesmente ser amável com as pessoas" (KRUGER, 2021, p. 32). Philip GULLEY (2010, p. 67) revela esse esteriótipo ao comparar pessoas que se preocupam com teologia com os fariseus, para ele, o problema com os fariseus é a sua "fixação pela ortodoxia" e sua "busca equivocada pela pureza teológica".

Desta forma, os progressistas se apresentam "como alguém humilde e inquisitivo, numa simples jornada de descobertas", e, descrevem o outro lado como formado por "defensores de dogmas excessivamente rígidos" (KRUGER, 2021, p. 37). Ainda segundo KRUGER (2021, p. 40), "o cristianismo progressista lamenta o dogmatismo e a certeza do cristianismo bíblico. [...] porém, eles tem bastante certeza de suas posições – a ponto de condenar outras posições bem depressa". Assim, o verdadeiro problema não é a certeza, mas qual conjunto de crenças se deve defender; de fato, "todos temos certezas. Todos pressupomos alguns ensinos como verdadeiros e absolutamente reais".

A opinião de Philip GULLEY (2010, p. 116, 118), compartilhada pelos adventistas progressista, é que Cristo era a favor da "jornada pelo saber espiritual" e "não tinha nenhum problema com o pensamento independente e a ação individual". As igrejas por seguirem certas "verdades com firmeza e convicção são retratadas como mesquinhas e vingativas, e aqueles que questionam essas verdades são retratados como guerreiros lutando contra o sistema por liberdade de consciência", sendo que, se Jesus, estivesse hoje aqui, ele estaria "do lado desse grupo libertário" (KRUGER, 2021, p. 44). Assim, para os progressistas, o

verdadeiro problema é que a igreja pensa que tem resposta para os questionamentos mais importantes da vida. Eles entendem que o cristianismo tradicional deve abandonar a afirmação de que possui a verdade (KRUGER, 2021, p. 46).

Para os progressistas, temos que nos concentrar no problema real do ser humano. O foco não deve ser "crer que a humanidade pecou e se rebelou em ofensas contra um Deus santo. Pelo contrário, o problema da humanidade é que existe sofrimento, guerra, pobreza, doença e fome" (KRUGER, 2021, p. 72). Assim, "os preogressistas definem os problemas da humanidade somente em conceitos horizontais (ou seja, a forma como o ser humano se relaciona com o próximo e com o mundo ao seu redor)", e não apresentam a mesma atenção aos "conceitos verticais (o relacionamento entre Deus e a humanidade)". Desta forma, o resultado, é que "o ideal mais alto do cristianismo progressista não pode ser outro senão consertar o presente e ater-se a problemas temporais" (KRUGER, 2021, p. 72).

Philip Gulley lamenta a "preocupação" da igreja com uma "ênfase exagerada" sobre o que acontece depois da morte e reclama das "fortunas que são gastas salvando pessoas de perigos e lugares imaginários". A marca do cristianismo progressista é um compromisso pleno com a postura de ser "bom" e fazer coisas "boas". Para Gulley, "se a Igreja fosse cristã, faríamos o que Jesus fez – cada um ajudaria seu próximo a viver neste mundo e pararia de se preocupar com o mundo vindouro" (GULLEY, 2010, p. 175, 176, 184).

A progressista Virginia R. MOLLENKOTT (1992, p. 27), afirma que "a ênfase tradicional cristã sobre o pecado, a culpa e a retribuição, está acabada; em vez disso, nós somos fortalecidos em direção a uma co-criação, recebidos em contínuo Grande Dia de Não-Julgamento". Para Virginia R. MOLLENKOTT (1992, p. 118), a estratégia é simples: "Você está com dificuldades em fazer gols? Redefina as traves do campo como o lugar onde você está, e pronto, você venceu o jogo"

Em sentido oposto, para Alan MORRISON (1994, p. 200) seria "o desejo mais sincero de Satanás que nunca façamos um julgamento negativo sobre aqueles que começaram a destruir a igreja e suas fundações, ou que espalham uma heresia mortal e uma falsa doutrina". Da mesma forma, a razão pela qual o não-julgamento humano de qualquer natureza está se tornando tão em moda na condição pós-moderna é que faz o conceito de um Deus que julga e pune parecer ridículo, anacrônico e implausível.

Nas palavras de Hernandes Dias LOPES (2007, p. 38), os liberias "pregam não o que o povo precisa ouvir, mas o que ele deseja ouvir. Pregam não para salvar, mas para agradar os

ouvintes", sendo que, eles "estão mais interessados em entreter os bodes do que em alimentar as ovelhas. Pregam não sobre pecado, arrependimento e salvação, mas sobre saúde e prosperidade. Pregam não sobre o ajuntar tesouros no céu, mas sobre edificar uma casa permanente na terra". Nessse sentido, para Fernando CANALE (2012, p. 86), "a salvação de cristo não é apenas perdão, mas principalmente uma mudança de mente e de vida".

3.5.7 Humanismo marxista

A origem da esquerda religiosa contemporânea está ligada à Teologia da Libertação, movimento popular no catolicismo sul-americano nas décadas de 1960 e 1970, que experimentou uma grande renovação através das comunidades eclesiais de base. (BERRYMAN, 1987). As Escrituras passaram a ser interpretadas de um ângulo político em busca de justiça social para os milhões de pobres do país. A pedagogia de Paulo Freire despertou no povo um novo sentido de protagonismo na história do Brasil e a igreja não esteve ausente nesse período. O trabalho eclesial era centrado na libertação, justiça e resistência, afirmando que o evangelho tinha algo a dizer sobre o problema da ditadura militar, da luta de classes, do direito dos camponeses à terra, do direito ao trabalho, da justiça social na distribuição de renda e em relação à falta de educação e de recursos básicos (GONZÁLEZ & ORLANDI, 2010, p. 442-443).

Em sua essência, a "teologia da libertação cresceu da fé, da luta, do sofrimento e da esperança do pobre"; e, como tal, é "uma teologia que começa em um contexto político em particular e em um conjunto de condições sociais" (LINDEN, 1997, p. 5). De fato, como Ian LINDEN (1997, p. 5) comenta: "por causa da teologia da libertação ter se originado – e continuar arraigada – na interseção de disputas políticas e interesses religiosos," não importa como se definia a dimensão "teológica" dela, sua base é estruturada em "sistemas socioeconômicos", que tem postura marxista, com toque redistributivo, em prol do igualitarismo. Desta forma, ela procura a "transformação política radical da ordem presente" como "um componente central da vivência da fé cristã" (BELLI, 1984, p. 18).

De acordo com McGRATH (2014, p. 245), "a origem de uma explicação essencialmente social da heresia pode ser localizada nas origens do marxismo", afinal, Karl Marx (1818-1883) propôs uma cosmovisão baseada em fatores econômicos e sociais, que afirmava "que as 'ideias reinantes' de determinada época histórica são aquelas da classe

dominante". Para Karl MARX e Friedrich ENGELS (1984, p. 56) "as ideias da classe dirigente são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que tem o poder dominante na sociedade tem, ao mesmo tempo, o poder espiritual dominante". A esquerda pós-moderna retirou de cena o proletariado – e, em seu lugar, colocou negros, índios, mulheres, homossexuais, etc. Assim como retirou de cena a antiga burguesia – e, no seu posto, assentou a caricatura do Homem Branco (RISÉRIO, 2020, p. 76).

Tal abordagem defende que a heresia é assim chamada por ser a ideologia do grupo derrotado ou oprimido, enquanto a ortodoxia é a ideologia da classe dominante. Assim, a heresia passa a ser vista em termos sociológicos ou institucionais, ao vez de teológicos (McGRATH, 2014, p. 246). Friedrich ENGELS (1984) fez essa conexão em *As guerras camponesas na Alemanha*, essa obra partia da ideia de que as heresias são manifestações de conflito de classes. Desta forma, enquanto uma ortodoxia politizada dominante é vista como privilegiada e repressiva, os movimentos heréticos oferecem aos indivíduos uma visão e estrutura religiosa alternativa. Eles se tornam movimentos de protesto social em razão de seu contexto político-social, com aspirações libertárias da pós-modernidade (McGRATH, 2014, p. 273-274).

De acordo com Franklin FERREIRA (2017, p. 46-47) o cognome "cristãos progressistas" não é novo e foi usado na Polônia, nas décadas de 1950 e 1960, para designar os católicos que apoiaram os comunistas. Hoje, no Brasil, eles estariam seguindo a nova esquerda, por entender que a classe que salvará o mundo será a dos "excluídos" e das minorias: mulheres, negros, homossexuais, índios, entre outros. Eles elevam ao *status* de doutrina, temas como união civil de pessoas do mesmo sexo, aborto, maioridade penal e outros temas que demandam intervenção estatal. São adeptos do politicamente correto, totalmente leais ao Partido e com a derrocada da esquerda na esfera política, eles dobraram a aposta, sobretudo na esfera religiosa, propagandeando com virulência militante suas crenças e valores.

A revolução social orientada em direção ao igualitarismo e à justiça social é o ponto central tanto da esquerda secular como da esquerda religiosa. Eles buscam justiça social, mesmo que isso signifique o "uso da força" ou do Estado para alcançarem seus objetivos sociais, econômicos e religiosos. O que separa a esquerda religiosa da direita religiosa, que busca transformar a sociedade moralmente, é simplesmente uma mudança de foco. A esquerda deseja tanto operar por meio do governo quanto os líderes da extrema direita. Na

esquerda, a ideia de que todos deveriam ter condições sociais, civis e econômicas iguais é o cerne primário, e torna-se até mesmo a justificativa moral para suas ações. O objetivo é transformar a sociedade por meio do governo, mesmo sem as supostas preocupações morais tradicionais (YOUNKER, 2012, p. 222-223). Nesse sentido, Scot McKnight, um líder de igreja emergente, afirma que têm votado no Partido Democrata, pelas razões erradas; pois, ele não acha "que o Partido Democrata tenha um pingo de valor, mas seu compromisso histórico para com os pobres e um governo centralizado na justiça social é que imagino que o governo deveria fazer" (*apud* YOUNKER, 2012, p. 220).

De fato, a igreja cristã é uma instituição focada na adoração à Deus e no serviço à humanidade. Por isso, ela precisa ser relevante para a cultura em que está inserida. Contudo, ao fazer isso, de acordo com Àngel Manuel RODRÍGUEZ (2012a, p. 22) "não deve abandonar ou modificar sua identidade, mensagem e missão". Senão, seria transformada em algo mais do que um movimento social que busca aperfeiçoar a sociedade e os indivíduos, "pouco interessada na redenção do cativeiro do pecado e da culpa, por meio de Cristo, ou em seu comprometimento com Ele como Senhor no contexto do conflito cósmico".

Os valores que estimularam os movimentos da década de 1960 não poderiam ser institucionalizados sem uma mudança nos conceitos culturais (FERGUSON, 1994, p. 7). E, segundo Peter JONES (2002, p. 26), "a mudança ocorreu. Os americanos não somente toleram, mas institucionalizaram o divórcio, o aborto, o homossexualismo e o feminismo. Isso aconteceu porque a consciência religiosa da América mudou". Foram subvertidos, exatamente os itens que eram mais preciosos à moralidade da direita cristã.

Para os liberais humanistas, as explicações da realidade não teriam conexão com o modo como as coisas realmente são, mas seriam justificativa para a manutenção do *status quo* daqueles no poder. "A verdade não é verdadeira. É poder social. É o que os vencedores usam para escrever a História e estruturar a sociedade". Os liberais consideram a filosofia desconstrucionista uma ferramenta útil para destruir a ortodoxia cristã, que pode ser usada para apoiar a liberação sexual e minar os valores tradicionais judaico-cristãos ou ser empregada para deslocar as formas clássicas de interpretação bíblica (JONES, 2002, p. 53-54).

Os adventistas progressistas questionam a igreja, particularmente, em relação à ordenação de mulheres para o ministério pastoral. Acusam a igreja de discriminar as

mulheres e acreditam que não há argumentos teológicos válidos para agir assim, que isso não seria plena igualdade de gênero. Para os progressistas, fica cada vez mais difícil aceitar a posição da igreja sobre a homossexualidade, isso é especialmente verdadeiro para a nova geração. Na interpretação progressista a Bíblia nunca aborda o tipo de relações do mesmo sexo que vemos hoje, entre dois homens ou duas mulheres que se amam e querem ser fiéis ao parceiro enquanto viverem (BRUINSMA, 2017, p. 59-61).

No campo político os progressistas e liberais adventistas tendem a ser de "esquerda" e acusam a liderança de estar se deslocando-se do "centro" para a "direita" (BRUINSMA, 2017, p. 43). Apoiar a moralidade humanista é uma tendência crescente entre a população em geral e, está alinhada com a Teologia da Libertação católica e a esquerda protestante. Para WALLIS (1976, p. 3-4) é previsível que jovens evangélicos vejam o mundo com olhos marxistas, pois, esses em sua maioria, têm um zelo pela mudança social, pela justiça e pela paz, que não está ainda baseada por uma análise socioeconômica desenvolvida.

No adventismo progressista, motivados pelos problemas sociais do mundo, ocorre a reinterpretação do conceito de remanescente em linhas sociopolíticas, propondo que o papel do remanescente é solucionar males políticos e sociais (SCRIVEN, 1986, p. 6-13), em alguns casos excluindo do remanescente qualquer aspecto religioso. Em vez disso, transforma-o em um movimento social de reforma em oposição ao abuso e à opressão social (TEEL, 1991, p. 25-34). Mesmo considerando que a definição tradicional de remanescente compreenda algum impacto social, essa nova abordagem redefine o conceito em linhas sociológicas e despreza o fato de que o remanescente é, fundamentalmente, uma entidade religiosa (RODRÍGUEZ, 2002a, p. 7).

3.5.8 Identitarismo

A rejeição do patriarcado seria somente um exemplo do poder do *movimento desconstrucionista* que teve início na década de 1960. A desconstrução compreende todo discurso racional e todas as tentativas de explicar o mundo, como manipulações do poder instituído. Declarações de uma verdade absoluta seriam somente imposições da ideologia daqueles no poder sobre aqueles sem poder. Neste contexto, "a verdade" se torna uma ameaça ideológica às vítimas minoritárias (JONES, 2002, p. 31). Nesse sentido, Charles

Colson afirma que “nós estamos numa situação complicada quando nem mesmo a Bíblia está segura contra o revisionismo politicamente correto” (*apud* THOMAS, 1994).

Descontentes com a antiquada Bíblia, uma nova ideologia de libertação social clama por uma Nova Escritura, uma vez que a Bíblia é “o documento-base da cultura patriarcal” (OSTRIKER, 1995); e, “o patriarcado é o grande mal que deve ser erradicado, o futuro de seu documento fundador dificilmente parece promissor” (JONES, 2002, p. 102). Por isso, “a teologia feminista procura criar uma nova base textual, um novo cânon. “A teologia feminista não pode ser feita com base na Bíblia cristã existente”, afirma Rosemary R. RUETHER (1985a, p. ix). Os textos bíblicos incômodos para eles devem ser descartados pelos liberais sem precisarem se “desculpar por eles ou tentar interpretá-los como palavras da verdade”, afinal, eles afirmam, “nós expulsamos sua mensagem opressiva como expressões do mal e justificativas do mal” (RUETHER, 1985b, p. 137).

O método crítico-histórico-liberal é “designado como ferramenta hermenêutica para a liberação do preconceito conservador e do poder das instituições eclesiásticas e políticas”; assim, para eles os estudos do Novo Testamento deveriam ter como objetivo “renovação religiosa e política [...] inspirada pela busca por igualdade, liberdade e justiça” na “perspectiva política compreensiva” de nosso mundo moderno (PEARSON, 1991, p. 474-476), assim, uma “visão de mundo igualitária, totalmente inclusiva do pensamento da vanguarda contemporânea, torna-se o critério da verdade” (JONES, 2002, p. 107).

“São os vencedores que escrevem a História – da maneira que querem. Não é de admirar, então”, diz Elaine PAGELS (1979, p. 46, 142), “que o ponto de vista da maioria bem-sucedida tem dominado todas as narrativas tradicionais da origem do Cristianismo”. “Será necessário”, declara Elizabeth Schüssler FIORENZA (1988, p. 66-67), “ir além dos limites do cânon do Novo Testamento desde que este é o produto da igreja patrística, isto é, é um documento teológico dos ‘vencedores históricos’.”. De acordo com Peter JONES (2002, p. 108), o apelo emocional implícito diz: “Não é hora de adotar esses órfãos literários socialmente atormentados e finalmente lhes dar um lar em uma igreja de onde eles foram sem cerimônia e impiedosamente tirados há tantos anos?”.

Na visão liberal, “a história que nós temos no Ocidente, na medida em que é baseada na Bíblia, é baseada em uma visão de universo que pertence ao primeiro milênio a.C.”, em razão disso, “não concorda com nosso conceito tanto de universo quanto de dignidade do homem” (CAMPBELL & MOYERS, 1988, p. 40).

“O desejo de poder por trás da Bíblia ortodoxa é o desejo por controle social pela supressão das mulheres pelo poder patriarcal. As mulheres pertencem agora à categoria dos “perdedores” (JONES, 2002, p. 108-109). Por isso a “teologia feminista deve criar (...) um novo cânon” (RUETHER, 1985a, p. ix). A teóloga feminista Chung Hyun Kyung disse que as feministas eram livres para usar os textos gnósticos antigos, originalmente rejeitados como heréticos, porque o cânon cristão foi criado por homens, e “portanto, as mulheres não são obrigadas a aceitar um livro ou uma ‘constituição’ na qual elas não tiveram qualquer influência na elaboração” (CYRE, 1994, p. 10).

Nessa perspectiva de acordo com Willis BARNSTONE (1984, p. xvii), “se os eventos tivessem sido diferentes” e alguns desses textos não canônicos “tivessem sido incorporados em nossa Bíblia, nosso entendimento do pensamento religioso teria sido radicalmente alterado”, assim, cientes disso, hoje, “livre de restrições doutrinárias, nós podemos ler a ‘bíblia superior’ do mundo judeu-cristão”.

Para os liberais, afirmar que o feminismo mostra o caminho e que o mundo seria melhor se todos fôssemos feministas, não seria uma expressão de preconceito contra os homens, mas uma necessidade evidente; afinal, “o programa de exegese bíblica feminista (...). [é] um dos mais importantes aspectos da atual erudição bíblica” (JOBLING, 1986, p. 19). Para John SPONG (1992, p. 19), “o feminismo e a homossexualidade estão no coração e na alma do que o Evangelho retrata”.

De acordo com Rosemary R. RUETHER (1985b, p. 57), o patriarcado é obra do Diabo, a marca da besta, a grande Babilônia, a terra má da escravidão egípcia de onde a igreja deveria organizar um êxodo dos dias modernos, sendo que a essência da igreja contemporânea é a libertação do patriarcado. Assim, o novo réu para ser eliminado na luta das classes pela justiça social, identificado como o inimigo seria o ídolo da masculinidade (JONES, 2002, p. 214). Na visão feminista, “a heterossexualidade obrigatória é a espinha dorsal que mantém o patriarcado em pé” (MOLLENKOTT, 1992, p. 12); por isso, Wade Clarck ROOF (1993, p. 222), afirma que, “o novo liberalismo é feminista até a medula”.

Para Antônio RISÉRIO (2020, p. 47) “os identitários constroem uma posição de “status” a partir dos discursos em que enfatizam e choram sua “inferioridade” social. Nesse caso, a autovitimização é um atalho para a autonobilitação na figura “heroica” do “oprimido”. Para Antônio RISÉRIO (2020, p. 61) existem duas características centrais da ideologia identitária: (1) o congelamento da história, onde afirma-se, por exemplo, que o

desequilíbrio entre os sexos instaurou-se na origem mesma da história da espécie humana e se perpetua até hoje essencialmente nos mesmos termos, sendo "estrutural" nesse sentido; e, (2) a abolição das classes sociais, o "neomarxismo" acadêmico, que aposentou a luta de classes do materialismo histórico para, em seu lugar, colocar antagonismos étnicos e sexuais de modo maniqueísta, identificando o opressor ao mal e o oprimido ao bem.

Na opinião de Francisco BOSCO (2017), em regimes patriarcais se "configuram relações tão intensas de dominação da mulher pelo homem que toda a experiência da heterossexualidade é abusiva, violenta, ilegítima, imoral" e, "sob esse jugo estrutural inescapável, a mulher não tem autonomia". Desta perspectiva, "a relação com o seu desejo, bem como a manifestação deste, no contexto da experiência heterossexual, é sempre problemática, instável, suspeita". Não existe consentimento real "o termo que em princípio deveria servir de linha divisória entre práticas sexuais legítimas ou ilegítimas, aceitáveis ou criminosas, é anulado como tal, já que suas condições de fundo são elas mesmas ilegítimas", pois, se "se perde a referência do consentimento, não há diferença fundamental entre um estupro e uma relação heterossexual realizada, acreditava-se, em comum acordo".

De acordo com RISÉRIO (2020, p. 69), "em seu discurso, todo branco é igual e todo homem é idêntico. Não há diferença entre Stálin e Dorival Caymmi. É ridículo". Os identitários se fecham como adversários da diversidade, combatendo a outridade, buscando "cancelar" quem discorda de seus dogmas. Sendo tão, ou mais, intolerantes quanto aqueles que eles buscam acusar de intolerância. Por isso, Russell JACOBY (2001), defende o conceito de que "o marxismo do século XIX era materialista e determinista; o do fim do século XX é idealista e incoerente".

Segundo Amartya SEN (2011; 2015) uma mesma pessoa pode ter várias identidades ao mesmo tempo. Podendo ser negro, homossexual, em um relacionamento aberto, brasileiro e paranaense, morando no interior de Rondônia, espírita, youtuber, usuário de crack, torcedor do Corinthians, ambientalista, feminista e petista. Diante desse quadro múltiplo, um companheiro militante ou um adversário, seleciona e absolutiza apenas uma dessas identidades: ser "afrodescendente", "crakeiro" ou espírita, por exemplo. Ao fazer isso, o sujeito "miniaturiza" a pessoa. Faz uma caricatura dela, reduzindo-a a apenas uma de suas faces. Para Antônio RISÉRIO (2020, p. 75), este é o espaço do identitarismo, seja caracterizando alguém como minoria-injustiçada-oprimida-a-ser-redimida, seja como

branco-cristão-heterossexual-burguês-opressor-condenado, “é o espaço da miniaturização de todos, para louvar ou execrar”.

A política identitária é fruto dessa lógica maniqueísta do marxismo baseada no binômio “opressor-oprimido”, que migrou “da análise das relações de reprodução econômica para a análise das relações socioculturais entre pessoas de gêneros, etnias e orientações sexuais distintos”. Com isso criou-se um quadro de polarização violenta, onde a norma é o ataque e a agressão ao outro, ao diferente, ao marcado como desviante. Nas redes sociais, esquerdistas e direitistas não se cansam de trocar ofensas entre si e de agredirem os geralmente mais discretos e educados (RISÉRIO, 2020, p. 131), rotulados de “isentões”. Para este autor (2020, p. 140, “o fascismo identitário provoca o recrudescimento do fascismo de direita”.

Os identitários se julgam detentores da verdade e proprietários da virtude. Os identitários acham que são donos absolutos da verdade, que são moralmente superiores. Eles se enxergam como a própria encarnação do Bem. Comportam-se como se o “oprimido” fosse, apenas por ser “oprimido”, moralmente superior; e só por ser “oprimido”, é o portador da verdade, do sentido e do destino histórico da humanidade. Nesse sentido, somente o “oprimido” tem direito a voz, ou “lugar de fala”, quando o assunto é a “opressão”. Quando questionados não reagem com argumentos, mas com xingamentos e ataques, acusando quem os questiona de fascista, machista, preconceituoso e escória moral (RISÉRIO, 2020, p. 141, 148-150).

3.6 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS TENDÊNCIAS POLARIZANTES QUE DESAFIAM A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA NA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

Depois de resgatarmos a dinâmica de construção da identidade adventista em seus aspectos proféticos e doutrinários e a dinâmica de transmissão da identidade profético-doutrinária adventista através de sua identidade missiológica, cumprindo os objetivos secundários desta tese. O presente capítulo teve a intenção de atingir o objetivo principal desta tese que é apresentar as tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna.

Primeiramente, buscamos expor a essência e gênese das heresias, concluindo que a ortodoxia é essencialmente a busca da identidade cristã, as heresias limitarão as chances de sobrevivência do cristianismo, as heresias como também a história, tem o hábito de se repetir, a heresia é considerada uma forma inautêntica da identidade cristã, as heresias se inflitram no sistema de crenças, introduzindo um sistema de crenças alternativo, e, por fim, a heresia é qualquer coisa que divirja da identidade essencial do cristianismo, mas que mantém uma aparência exterior de doutrina cristã.

Em seguida apresentamos de forma breve as heresias clássicas iniciais que foram enfrentadas pela igreja cristã primitiva: (1) o ebionismo, que compreendia Jesus como espiritualmente superior aos demais seres humanos, mas não distinto deles; (2) o docetismo, acreditava que Jesus de Nazaré não era de fato um ser humano, ele aparentava ser humano, mas era divino; (3) o valentianismo, acreditava que Cristo é o redentor que desperta a centelha divina, permitindo que se encontre o caminho de volta ao verdadeiro lar; e, (4) o marcionismo, propunha um completo rompimento com o judaísmo, argumentando que o "Senhor" do Antigo Testamento não era o mesmo do Novo Testamento. Apresentamos também, as heresias clássicas tardias que causaram impacto duradouro na história do cristianismo: (1) o arianismo, acreditava que o Filho e o Pai não possuiam a mesma essência, pois o Filho seria um ser criado, o "primeiro entre as criaturas", elevado em grau, mas uma criatura, não um ser divino; (2) o donatismo, defendia que os sacramentos seriam efetivos somente se fossem administrados por alguém de moral inquestionável; (3) o pelagianismo, buscava reformar a igreja, propondo que todas as pessoas possuem um poder dado por Deus para melhorar a si mesmas, podendo ser senhores de seus destinos.

Posteriormente, buscamos compreender a mentalidade que rege a condição pós-moderna, compreendendo que a consciência pós-moderna abandonou a crença iluminista do progresso inevitável, pois, os pós-modernos não deram continuidade ao otimismo que caracterizou as gerações precedentes, mas adotaram o pessimismo militante. Desta forma, a geração emergente não compartilha da convicção que tinham seus pais de que o mundo estava se tornando um lugar melhor para viver. A mente pós-moderna recusa-se a limitar a verdade à sua dimensão racional destronando o intelecto humano de sua posição de árbitro da verdade, para eles, existem outros caminhos válidos para o conhecimento além da razão.

Na sequência, tratamos da heresia como sendo um imperativo na condição pós-moderna. Verificamos que existe uma atração pelo que é proibido e na religião isso parece ser mais forte do que nunca assim, uma atração pela heresia, um desejo pela subversão, ou pelo menos um prazer em desafiar as expectativas religiosas convencionais. Sendo que as pessoas se vangloriam por serem hereges, por ter uma mente original, que pensa por si mesmo e rejeita credos e dogmas. A cultura pós-moderna considera a heresia atraente, considera que a heresia seria menos moralista e autoritária, ela heresia seria intelectualmente mais instigante e teria sido suprimida pela ortodoxia.

Ao tratarmos das tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna, tratamos primeiro das tendências ultraconservadoras e fundamentalistas, defendidas por uma extrema direita adventista, com características restauracionistas, que embora muitas delas já estivessem presentes de alguma forma na denominação desde o seu início, tornaram-se mais expressivas e foram ampliadas como uma reação às tendências liberalizantes na condição pós-moderna: (1) vida no campo, ou seja, a antipatia ultraconservadora em relação às grandes cidades, evidente em seus discursos anti-urbano, fruto do puritanismo norte-americano; (2) alarmismo profético, em virtude da ânsia em predizer o futuro, quando analisam o desenrolar do panorama dos eventos políticos, sociais e religiosos presentes no mundo, vendo o presente com um futuro antecipado devido à sua interpretação dos eventos finais e são tentados a preencher as lacunas com uma versão dos eventos de como a escatologia se comportará; (3) hermenêutica inerrantista, embora o adventismo tenha recebido o legado do estudo sistemático da Bíblia do milerismo e se compreenda como herdeiro da *Sola Scriptura* da reforma protestante; na prática, Ellen White e seus escritos, entre os ultraconservadores, ganhou um status que rivaliza com a própria Bíblia; (4) legalismo, essa tendência é revelada no púlpito, nas discussões e na experiência dos adventistas ultraconservadores, se reflete também nas suas redes sociais e nos seus livros, periódicos e folhetos publicados. Enfatizam a perpetuidade da lei de Deus, a santidade do sábado, o santuário celestial, a imortalidade condicional do ser humano, profecias, escatologia e reforma de saúde; (5) primitivismo, seguindo o raciocínio de que o mais antigo é o mais ortodoxo e as inovações são heréticas, os ultraconservadores tendem a ver como profanos e irreverentes os novos estilos de música, liturgia, sermão, vestuário, entre outros componentes litúrgicos e de estilo de vida, buscando textos de Ellen G. White para apoiar

suas posições e lamentam, os “bons e velhos tempos que não voltam mais”; (6) perfeccionismo, com uma ênfase nas leis e uma crítica dirigida aos que não concordam com eles teologicamente, acreditando que as pessoas se “tornam” santas por aquilo que elas evitam, sendo que o viver cristão consiste em tentar “ser bom não sendo mal”, sendo a reforma de saúde e o vestuário, assuntos mais enfatizados; (7) exclusivismo, a compreensão que pensa e defende que a sua religião é a única absolutamente verdadeira, sendo que as outras são falsas e podem até ser instrumentos do diabo, nesta perspectiva, a salvação é dependente da identidade religiosa; e, (8) ministérios independentes, com o propósito de auxiliar no cumprimento da missão da Igreja Adventista do Sétimo Dia, fazendo-o fora da estrutura e do controle denominacional, mas na prática muitos têm trabalhado contra os propósitos da denominação, tornando-se críticos da liderança da igreja, abalando a confiança dos membros leigos na organização, levando-os a desanimar e abandonar a igreja. Agindo mais como um “ministério de reforma” do que um “ministério de evangelização”.

Por fim, tratamos das tendências liberais e progressistas, defendidas por uma esquerda adventista militante, que afetam o pensamento, a ortodoxia e a liturgia adventista, oriundas da influência da condição pós-moderna no adventismo contemporâneo, que tem potencial herético e afetam as identidades profético-doutrinária e missiológica adventista: (1) liturgia emergente, é essencialmente um cristianismo pós-moderno-liberal que evita as estruturas das igrejas tradicionais, impactando a ortodoxia (teologia) e a ortopraxia (adoração), adotando o método histórico-crítico de interpretação bíblica, propondo uma espiritualidade carismática e um relacionamento místico com Deus, com enfoque emocional, em detrimento do elemento racional; (2) secularização, onde ocorre uma assimilação da cultura e dos valores, um individualismo permissivo, a confiança desproporcional na capacidade humana levando à criação do evangelho da autoestima, do evangelho da prosperidade e do evangelho humanista; produzindo um evangelho consumista e utilitarista; (3) antiinstitucionalismo, para aqueles frustrados com a religião institucional, acusam os líderes eclesiásticos de estarem preocupados sobretudo com o poder e fazendo de tudo para tê-lo e mantê-lo, podendo até parecer que igreja atraem pessoas famintas por poder, ávidas por comandar os outros; (4) carismatismo ecumênico, mesmo tendo elaborado um projeto teológico centrado na Bíblia, no adventismo ele se encontra “quase esquecido” pelos adventistas progressistas influenciados pela teologia evangélica contemporânea, sendo que o movimento de missiologia urbana teria inativado a identidade adventista ao incorporar

ensinos e práticas da tradição evangélica; (5) relativização do texto bíblico, crença de que todos temos nossas verdades, portanto, é insustentável crer em uma verdade única, o pós-moderno tem uma forte aversão às instituições religiosas com as suas estruturas hierárquicas de poder, credos infalíveis e doutrinas que são definidas de forma concreta e que devem ser respeitadas, afirmam que na Bíblia existem tantas maneiras legítimas de interpretar a Bíblia quanto há leitores; (6) relativização dos princípios bíblicos, é a desconsideração, o menosprezo ou mesmo a rejeição por completo da doutrina do pecado, e a completa rejeição ao espírito de julgamento à respeito das ações das demais pessoas; (7) humanismo marxista, no adventismo progressista, motivados pelos problemas sociais do mundo, ocorre a reinterpretação do conceito de remanescente em linhas sociopolíticas, propondo que o papel do remanescente é solucionar males políticos e sociais; e, (8) identitarismo, fruto da lógica maniqueísta do marxismo baseada no binômio “opressor-oprimido”, que migrou da análise das relações de reprodução econômica para a análise das relações socioculturais entre pessoas de gêneros, etnias e orientações sexuais distintos, criando-se um quadro de polarização nas redes sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese têm como objetivo principal apresentar as tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna, para isso, no primeiro capítulo, primeiramente apresentamos um breve resumo histórico da construção da identidade doutrinária do cristianismo, começando pela exposição das principais doutrinas da religião judaica que foram assimiladas pelo cristianismo primitivo, a saber: (1) a doutrina de Deus; (2) a doutrina da criação; (3) a doutrina do ser humano; (4) a doutrina de Jesus Cristo; e, (5) a doutrina da salvação. Em seguida, passamos a tratar da formação do credo dos apóstolos, que funcionava como um resumo daquilo que era essencial à fé cristã, uma fórmula trinitária, que expunha a ortodoxia cristã, através da relação das doutrinas com as três pessoas da Trindade: (1) Deus, o pai; (2) Deus, o Filho; e, (3) Deus, Espírito Santo. Por fim, completando o histórico de desenvolvimento doutrinário do cristianismo, proposto para os propósitos desta tese, tratamos das crenças que se tornaram marcas identitárias da reforma protestante: (1) sola Scriptura; (2) sola gratia; (3) sola fide; (4) solus Christus; e, (5) soli Deo glori.

Em seguida, tratamos da construção da identidade doutrinária adventista, começando com um breve resumo histórico do movimento milerita e seu líder William Miller, que baseava-se no pressuposto de que a Escritura é sua própria intérprete e estabeleceu catorze regras de interpretação bíblica e profética, sendo que após o estudo das profecias de Daniel e Apocalipse, em especial Daniel 8:14, chegou à conclusão que Cristo retornaria “por volta” de 1843/1844. Vimos que, além do milerismo, outros conceitos influenciaram na construção da identidade: (1) anabatismo; (2) restauracionismo; (3) metodismo; (4) deísmo; (5) puritanismo; e, (6) jacksonianismo.

Posteriormente, tratarmos da construção de cada doutrina identitária adventista, dividindo didaticamente a identidade doutrinária em duas partes. Em primeiro lugar, falamos da construção do que chamamos de identidade profética do adventismo do sétimo dia, que são as crenças identitárias associadas à compreensão profética do movimento: (1) o tempo profético (Daniel 8:14) de 22 de outubro de 1844; (2) o ministério profético (Apocalipse 14:12) de Ellen Gould White; e, (3) a mensagem profética (Apocalipse 14:6-12) das três mensagens angélicas. Em seguida, abordarmos o desenvolvimento das principais crenças identitárias que formam a identidade doutrinária propriamente dita do adventismo:

(1) doutrina do segundo advento; (2) doutrina do santuário celestial; (3) doutrina do estado dos mortos; e, (4) doutrina do sábado. Assim, associando a identidade profética com a identidade doutrinária, formamos a identidade profético-doutrinária adventista e estruturamos a base conceitual que sustenta o edifício teológico adventista. Porém, existem fatores integrativos e identitários na construção da identidade adventista, que são fundamentais para a compreensão integral da identidade adventista: (1) a aliança eterna; (2) o grande conflito; (3) a verdade presente; e, (4) o conceito de remanescente.

No segundo capítulo, primeiramente buscamos expor de forma suscinta a transmissão da identidade cristã através das missões, começando pelas raízes missiológicas judaicas, conforme o relato bíblico. Onde vemos a missão do povo de Israel com um foco interno, onde os pais tinham que repetir as histórias de livramento aos seus filhos; e, um foco externo, que era dirigida às outras nações, que é compreendida como sendo "centrípeta", não "centrífuga"; isto é, Israel não ia em direção as nações pregando a mensagem da salvação, mas todas às nações eram atraídas à Israel para conhecerem YAHWEH.

Em seguida, dividimos didaticamente a história do cristianismo, para encontrarmos as características de cada período quanto aos principais métodos de transmissão da identidade cristã: (1) a missão no período da igreja apostólica (30 à 100 d.C.); (2) a missão no período da igreja perseguida (100 à 313 d.C.) ; (3) a missão no período da igreja imperial (313 à 538 d.C.); (4) a missão no período da igreja medieval (538 à 1.517 d.C.); (5) a missão no período da igreja rerformada (1.517 à 1.798 d.C.); e, (6) a missão no período da igreja contemporânea (1.798 d.C. em diante).

Em seguida tratamos da transmissão da identidade adventista, começando pelas raízes mileritas do movimento, que além das explicações sociológicas que destacam fatores externos para o sucesso, os fatores internos que impulsionaram os mileritas em sua missão foram, a profunda convicção baseada no estudo das profecias de Daniel e Apocalipse de que a volta de Cristo era iminente e o senso de responsabilidade pessoal de advertir o mundo, sendo impulsionados à missão porque se viam como um movimento profético, no tempo profético, com uma mensagem profética que o mundo precisava urgentemente ouvir.

Na sequência, tratamos da posição que assumiram os pioneiros do futuro adventismo do sétimo dia, após do grande desapontamento de 1844, quanto ao alcance da

missão: (1) missão restrita aos ex-mileritas; (2) missão restrita à América do Norte; (3) missão a todos os continentes; (4) missão a todos os países; e, (5) missão a todos os povos.

Tratamos ainda da transmissão da identidade adventista em território brasileiro, começando fazendo uma brevíssima recapitulação da chegada do cristianismo no Brasil: (1) a chegada do catolicismo no Brasil; (2) a chegada do protestantismo no Brasil; e, (3) a chegada do pentecostalismo no Brasil.

Por fim, tratamos daquilo que chamamos de identidade missiológica adventista no Brasil, que seriam os métodos prioritários de transmissão da identidade adventista em território nacional: (1) a transmissão da identidade adventista através da literatura; (2) a transmissão da identidade adventista através do evangelismo público; (3) a transmissão da identidade adventista através da educação; (4) a transmissão da identidade adventista através da obra médica; e, (5) a transmissão da identidade adventista através dos meios de comunicação em massa.

No terceito capítulo, primeiramente, buscamos expor a essência e gênese das heresias, concluindo que a ortodoxia é essencialmente a busca da identidade cristã, as heresias limitarão as chances de sobrevivência do cristianismo, as heresias como também a história, tem o hábito de se repetir, a heresia é considerada uma forma inautêntica da identidade cristã, as heresias se inflitram no sistema de crenças, introduzindo um sistema de crenças alternativo, e, por fim, a heresia é qualquer coisa que divirja da identidade essencial do cristianismo, mas que mantém uma aparência exterior de doutrina cristã.

Em seguida apresentamos de forma breve as heresias clássicas iniciais que foram enfrentadas pela igreja cristã primitiva: (1) o ebionismo; (2) o docetismo; (3) o valentianismo; e, (4) o marcionismo. Apresentamos também, as heresias clássicas tardias que causaram impacto duradouro na história do cristianismo: (1) o arianismo; (2) o donatismo; (3) o pelagianismo.

Posteriormente, buscamos compreender a mentalidade que rege a condição pós-moderna, compreendendo que a consciência pós-moderna abandonou a crença iluminista do progresso inevitável, pois, os pós-modernos não deram continuidade ao otimismo que caracterizou as gerações precedentes, mas adotaram o pessimismo militante. Desta forma, a geração emergente não compartilha da convicção que tinham seus pais de que o mundo estava se tornando um lugar melhor para viver. A mente pós-moderna recusa-se a limitar a

verdade à sua dimensão racional destronando o intelecto humano de sua posição de árbitro da verdade, para eles, existem outros caminhos válidos para o conhecimento além da razão.

Em seguida, tratamos da heresia como sendo um imperativo na condição pós-moderna. Verificamos que existe uma atração pelo que é proibido e na religião isso parece ser mais forte do que nunca assim, uma atração pela heresia, um desejo pela subversão, ou pelo menos um prazer em desafiar as expectativas religiosas convencionais. Sendo que as pessoas se vangloriam por serem hereges, por ter uma mente original, que pensa por si mesmo e rejeita credos e dogmas. A cultura pós-moderna considera a heresia atraente, considera que a heresia seria menos moralista e autoritária, ela heresia seria intelectualmente mais instigante e teria sido suprimida pela ortodoxia.

Ao tratarmos das tendências polarizantes que desafiam a preservação da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia na condição pós-moderna, tratamos primeiro das tendências ultraconservadoras e fundamentalistas, defendidas por uma extrema direita adventista, com características restauracionistas, que embora muitas delas já estivessem presentes de alguma forma na denominação desde o seu início, tornaram-se mais expressivas e foram ampliadas como uma reação às tendências liberalizantes na condição pós-moderna: (1) vida no campo; (2) alarmismo profético; (3) hermenêutica inerrantista; (4) legalismo; (5) primitivismo; (6) perfeccionismo; (7) exclusivismo; e, (8) dissidências e ministérios independentes. Em seguida tratamos das tendências liberais e progressistas, defendidas por uma esquerda adventista militante, que afetam o pensamento, a ortodoxia e a liturgia adventista, oriundas da influência da condição pós-moderna no adventismo contemporâneo, que tem potencial herético e afetam as identidades profético-doutrinária e missiológica adventista: (1) liturgia emergente; (2) secularização; (3) antiinstitucionalismo; (4) carismatismo ecumênico; (5) relativização do texto bíblico; (6) relativização dos princípios bíblicos; (7) humanismo marxista; e, (8) identitarismo.

Concluímos, portanto, que os progressistas têm dificuldades em aceitar a visão tradicional da igreja; sentem que não podem mais concordar com as doutrinas ensinadas como sendo a “verdade” e não sentem mais a relevância da profecia bíblica. Perderam o respeito pela liderança, principalmente, pelos níveis mais altos da igreja. Questionam se querem ou não permanecer numa igreja que estaria cada vez mais ultraconservadora e fundamentalista. Questões humanistas como o papel das mulheres na igreja e a atitude da igreja em relação aos homossexuais são de especial interesse para os adventistas

progressistas. Questionam a base bíblica para as doutrinas identitárias e lêem a Bíblia de uma maneira que difere da ortodoxia, chegando a duvidar dos elementos fundamentais da fé cristã. Não compreendem a relevância do que ouvem na igreja e consideram as expectativas de estilo de vida da igreja como prescritivas e irrealistas.

Qual o objetivo dos progressistas, e porque permanecem na Igreja Adventista do Sétimo Dia, mesmo discordando dela? Muitos não saem porque sentem medo de que deixar sua vida social seja abalada. Temem que o relacionamento com os membros da família e os amigos de longa data se desfaça. Para responder a essa pergunta é útil, ver a posição do progressistas e pastor adventista aposentado, Reinder BRUINSMA (2017, p. 126): “Eu não quero desistir da denominação Adventista do Sétimo Dia e continuarei a implorar aos inconformados que também fiquem com o adventismo, mesmo quando, às vezes, é tentador sair”. Os progressistas se vêem como Lutero ou João Batista, com a missão de reformar a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Nesse sentido, BRUINSMA (2017, p. 126) afirma “eles precisam da nossa contribuição. As pessoas que pensam ter todas as respostas devem ouvir nossas perguntas. Aqueles que têm dúvidas como nós, têm que ver e ouvir que existem outros que também estão lutando com sua fé e sua igreja”.

O perigo para os adventistas ultraconservadores que enfatizam a identidade adventista é o de perderem o contato com o cristianismo básico e se concentrarem apenas em doutrinas distintivas e interpretação profética exclusivista. O perigo para os adventistas progressistas que enfatizam os aspectos ecumênicos na busca de evitar o exclusivismo identitário é sucumbir a tentação de negar seu adventismo através do ênfases unilaterais e perderem os aspectos identitários de sua fé. O perigo para os adventistas que enfatizam determinado extremo ideológico – quer seja a direita ou a esquerda religiosa – é promover a polarização e fragmentação do movimento em si.

Uma outra questão referente à identidade adventista que não foi tratada nesta tese, que pode ser alvo de um estudo posterior, é a expressão da identidade adventista por meio de seu estilo de vida. As quatro expressões mais significativas estão relacionadas com: 1) a reforma de temperança e saúde; 2) descanso semanal no sábado; 3) a administração das finanças, tempo e talentos; e, 4) o princípio da não combatência militar.

"A perda do rumo começa com o esquecimento do passado; mais especificamente, com o esquecimento da direção de Deus no passado. Quando isso ocorre, os cristãos perdem seu sentido de identidade e, com a falta de identidade, acontece a extinção da missão e do propósito. Depois de tudo, se não soubermos quem somos em relação ao plano de Deus, que teremos para dizer ao mundo?"

(KNIGHT, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

_____. **Bíblia de Estudo de Genebra**: Almeida Revista e Atualizada. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 1993.

_____. **Didaqué**: o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. **1000 Missionary Movement Missionary Training Manual**. Silag: 1000 Missionary Movement Missionary Training Manual, 2003.

ABDALA, EMÍLIO. **Fator Amizade**: contagiando o mundo para Cristo. São Paulo: Parma, 2011.

ABRAHAMS, DOMINIC; HOGG, MICHAEL A.; MARQUES, JOSÉ M. *A Social Psychological Framework for Understanding Social Inclusion and Exclusion*. In: **The Social Psychology of Inclusion and Exclusion**. New YorK: Psychology Press, 2005.

ABREU, PETER CUMBA DE; MACEDO, RILDO DA SILVA. **Um estudo do uso da televisão pela IASD no estado de São Paulo: Programa Fé para Hoje**. Monografia (bacharelado em Teologia). Engenheiro Coelho: UNASP, 2007.

AGOSTINHO. *De Genesi contra manichaeos libri duo*. **S. Aurelii Augustini Opera Omnia**. Editio latina. Patrologia Latina, v. 34.

ALARCIA, DIEGO TÉLLEZ. *Spanish interpretations of the Lisbon earthquake, 1755-62*. In: BRAUN, THEODORE E. D. & RADNER, JOHN B. (orgs). **The Lisbon Earthquake of 1755**: Representations ans Reactions. Oxford: The Voltaire Foundation, 2005.

AMARAL, TOMAZ. **Antes que seja tarde**. Linhares: SGuerra Design, 2020.

AMORESE, RUBENS MARTINS. **Icabode**. São Paulo: Abba Press, 1993.

ANDREASEN, N. **Rest and redemption**: a study of the biblical sabbath. Berrien Springs: Andrews University Press, 1978.

ANDREWS, JOHN NEVINS. *Sanctuary*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 03 fev. 1853.

_____. *The Sanctuary*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 18 jun. 1867.

_____. *Melchisedec*. **Review and Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 7 set. 1869.

_____. *The great week of time: or the period of seven thousand years devoted to the probation and the julgament of mankind*. **Review and Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 17 jul. 1883.

_____. **History of the Sabbath**. Oakland: Pacific Press, 1887.

ANDREWS, JOHN NEVINS; WAGGONER, JOSEPH HARVEY. *The Articles of ELD. T. M. Preble*. **The Advent Review and Sabbath Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 15 fev. 1870.

ARGENTON, MARCELO PERES; CARVALHO, MÁRCIO ROGÉRIO DE. **Evangelismo em tendas**: sua validade no presente. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia). Centro Universitário Adventista de São Paulo, Engenheiro Coelho, 2004.

ASHCRAFT, W. MICHAEL. *Progressive millennialism*. In: WESSINGER, CATHERINE (ed.). **The Oxford handbook of millennialism**. New York: Oxford University Press, 2011.

AZEVEDO, PAULO CÉSAR DE. *O Ensino Adventista de Nível Médio no Brasil*. **A Educação Adventista no Brasil**: III Simpósio da Memória Adventista. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2004.

AZEVEDO, ROBERTO CÉSAR DE. **Voz da Profecia e a Conversão no Estado de São Paulo**. Dissertação (Mestrado de Comunicação e Arte). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1977.

_____. *O Ensino Adventista de Nível Fundamental no Brasil*. **A Educação Adventista no Brasil**: III Simpósio da Memória Adventista. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2004.

BABIN, PIERRE; ZUKOWSKI, ANGELA ANN. **Mídias**: chance para o Evangelho. São Paulo: Loyola, 2001.

BARBOSA, WELLIGNTON VEDOVELLO. **O Evangelho que socorre**: breve história da assistência social adventista no Brasil. Trabalho de conclusão do curso de Teologia. Engenheiro Coelho: Centro Universitário Adventista de São Paulo, 2005.

BARNSTONE, WILLIS. **The Other Bible**. São Francisco: Harper and Row, 1984.

BARTH, KARL. *Reforma é decisão*. In: ALTMANN, WALTER (org.). **Karl Barth**: dádiva e louvor, artigos selecionados. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

_____. **Introdução à teologia evangélica**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

BATES, JOSEPH. **The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign, the Beginning to the Entering in to the Gates of the Holy City, according to the Commandment**. New Bedforf: Benjamin Lindsey, 1846.

_____. **Second Advent Way Marks and Hygh Heaps, or a Connected View of the Fulfillmentof Prophecy, God's Peculiar People, from the Year 1840-1847**. New Bedford: Press of Benjamin Lindsey, 1847a.

_____. **The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign, the Beginning to the Entering in to the Gates of the Holy City, according to the Commandment**. 2ª ed. New Bedforf: Benjamin Lindsey, 1847b.

_____. **A Vindication of the Seventh-day Sabbath, and the Commandments of God**: Whit a Further History of God's Peculiar People, from 1847 to 1848. New Bedford: Press of Benjamin Lindsey, 1848.

_____. **A Seal of the Living God**: A Hundred Forty-four Thousand, of the Servants of God Being Sealed. New Bedford: Press of Benjamin Lindsey, 1849.

_____. **The autobiography of Elder Joseph Bates**. Battle Creek: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868.

_____. **Autobiography of Joseph Bates**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2004.

BAUER, WALTER. **Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity**. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

BAUMAN, ZYGMUNT. **O mal-estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Modernidade líquída.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Identidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Ética pós-moderna.** 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BAUMEISTER, ROY. **Meanings of Life.** New York: Guilfor Press, 1991.

BEACH, BERT B. **Ecumenism**: Boon or Bane? Washington: Review and Herald, 1974.

BECERRA, ENRIQUE. **Pensar la Iglesia Hoy**: IV Simpósio Bíblico-Teológico Sudamericano. Libertador San Martin: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002.

BECKMANN, KLAUS M. **Der Begriff der Häresie bei Schleiermarcher**. München: Kaiser Verlag, 1959.

BELLI, HUMBERTO. *Nicaragua: Field Test for Liberation Theology*. **Pastoral Renewal**. set. 1984.

BENEDICTO, MARCOS DE. *Grife religiosa: como manter a identidade cristã-adventista num mundo plural*. **Revista Kerygma**, ano 1, nº 2. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2005.

BENSON, CLEMENT L. *The use of the spirit of prophecy in our teaching of bible and history*. **Report of Bible Conference**. Takoma Park: The Seventh-day Adventist General Conference, 30 jul. 1919.

BERGER, PETER L. **The Heretical Imperative**: Contemporary Possihilities of Religious Affirmation. Garden City: Anchor Press, 1979.

BERRYMAN, PHILLIP. **Liberation Theology**: The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America-and Beyond. New York: Pantheon Books, 1987.

BETHMANN, ERICH W. **Bridge to Islam**: A Study of the Religious Forces of Islam and Christianity in the Near East. Nashville: Southern Publishing Association, 1950.

BITTON, YOSEF. **Decifrando a criação**: um estudo sobre os três primeiros versículos da Bíblia. São Paulo: Sêfer, 2013.

_____. **Decifrando a criação da vida**: os dinossauros e a Bíblia. São Paulo: Sêfer, 2017.

BOCK; Lowell L.; WILLIAMS, Roy F.; BOTHE, J. W.; HORN, Martha. *Harvest '90 – Reaching the Unreached*. **Adventist Review**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1 jul. 1985.

BORGES, MARCOS DE SOUZA. **Cura e edificação do líder**. Almirante Tamandaré: Jocum Brasil, 2014.

BORGES, MICHELSON. **A Chegada do Adventismo no Brasil**. 2ª ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

BOSCH, DAVID J. **Transforming Mission**: Paradigm Shifts in Theology of Mission. Maryknoll: Orbin Books, 1991.

BOSCO, FRANCISCO. **A vista tem sempre razão?** São Paulo: Todavia, 2017.

BOURDEAU, DANIEL T. *Advances of God's people under the messages, and the dangers of backsliding*. **Review and Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 26 fev. 1867.

BOURDIEU, PIERRE. *Genesis and Structure of the Religious Field*. In: CALHOUN, CRAIG. **Comparative Social Research**, v. 13. Greenwich: JAI Press, 1991.

BOXER, CHARLES R. *Some Contemporary Reactions to the Lisbon Earthquake of 1755*. **Separata da Faculdade de Letras**, vol. XXII, série 2, nº 2. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1956.

BROMILEY, GEOFFREY WILLIAM. *Credo, Credos*. In: ELWELL, WALTER (ed.). **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 2009.

BROWN, J. NEWTON. **Encyclopedia of Religious Knowledge**. Boston: Fessenden & Co's, 1835.

BROWN, J. L. *Uma página de história*. **Revista Adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, nov. 1935.

BRUINSMA, REINDER. *Is the postmodern Adventist a threat to unity of the church?* In: SCHANTZ, BORGE; BRUINSMA, REINDER. **Exploring the frontiers of faith**: Festschrift in honor of Dr. Jan Paulsen. Lueneburg: Advent-Verlag, 2009.

_____. **Sair ou permanecer?** Um livro para adventistas que lidam com a dúvida. Londres: Flankó Press, 2017.

BRUNNER, EMIL. **A epístola aos Romanos**: comentário, tradução e exposição. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

BURKE, PETER. **Cultura popular na Idade Moderna**: 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURNS, BÁRBARA (ed.). **Contextualização missionária**: desafios, questões, diretrizes. São Paulo: Vida Nova, 2011.

BURRILL, RUSSELL. **A proclamação da esperança.** Engenheiro Coelho: NUMCI, 2009.

BUTLER, JONATHAN. *When American was "Christian"*. In: LAND, GARY (ed.). **The world of Ellen G. White**. Washington: Review and Herald, 1987.

CALVINO, JOÃO. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

_____. *Instrução na fé ou catecismo de Calvino*. In: FARIA, EDUARDO GALASSO (org.). **João Calvino**: textos escolhidos. São Paulo: Pendão Real, 2008.

_____. **As pastorais**. São José dos Campos: Fiel, 2009.

CAMPBELL, JOSEPH & MOYERS, BILL. **The Power of Myth**. Nova York: Anchor Books/Doubleday, 1988.

CAMPOLONGO, ALCIDES. *Monumental Campanha Pró-temperança na Associação Paulista*. **Revista Adventista.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, set. 1963.

_____. *Fé para Hoje completa dois anos*. **Revista Adventista.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, dezembro de 1964.

_____. **Evangelismo minha paixão.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

CANALE, FERNANDO. **Think biblically and pastoral ministry**. Silver Spring: Biblical Research Institute, out. 2005.

_____. *Completando la teología adventista: la tarea teológica em la vida de la Iglesia*, parte I. **DavarLogos**, v. 6, n. 1. Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2007.

_____. *The emerging church part 1*: historical background. **Journal of the Adventist Theological Society**, ano 22, v. 1. Berrien Springs: Adventist Theological Society, 2011a.

_____. *The emerging church part 2*: epistemology, theology, and ministry. **Journal of the Adventist Theological Society**, ano 22, v. 2. Berrien Springs: Adventist Theological Society, 2011b.

_____. **¿Adventismo secular?** Cómo entender la relación entre estilo de vida y salvación. Lima: Universidad Adventista Unión, 2012a.

_____. *The emerging church part 3*: evangelical evaluations. **Journal of the Adventist Theological Society**, ano 23, v. 1. Berrien Springs: Adventist Theological Society, 2012b.

CARSON, DONALD ARTHUR. **Becoming a conversant with emerging church**: understand a movement and its implications. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

CARVALHO, Jairo Pablo Alves de (org.). **A Divindade**: e a maravilhosa conexão entre o céu e a terra, chamada Espírito Santo. Contenda: Ministério 4 Anjos, 2003.

CÉSAR, ELBEN M. LENZ. **A história da evangelização do Brasil**: dos jesuítas aos pentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000.

CÉSAR, WALDO ARAÚJO. **Para uma sociologia do protestantismo brasileiro.** Petrópolis: Rio de Janeiro, 1973.

CHRISTIANINI, ARNALDO B. *Casa Publicadora Brasileira é história*: começos da imprensa adventista no Brasil. **Revista Adventista** (suplemento), São André: Casa Publicadora Brasileira: jul. 1975.

CHRISTMAN, DON R. **O tempo não apagou**: História do Hospital Adventista do Pênfigo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

CLEMENTE. **The Apostolic Fathers**. New York: Cima, 1947.

_____. *The First Epistle of Clement to the Corinthians.* In: MENSIES, ALLAN (ed.). **The Ante-Nicene Fathers**. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

COHN, NORMAN. **Cosmos, caos e o mundo que virá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLSON, CHARLES. **World**. 19 fev. 1994.

CONCEIÇÃO, JONATAN DE OLIVEIRA. **Fé, coragem e vidas transformadas**. Nova Friburgo, 2014.

COON, ROGER W. **Assuntos Contemporâneos em Orientação Profética, Antologoia de Artigos e Monografias**. São Paulo: Gráfica do UNASP, 1988.

COWLES, C. S. *O processo de descontinuidade radical.* In: GUNDRY, STANLEY. **Deus mandou matar?** 4 pontos de vista sobre o genocídio cananaeu. São Paulo: Vida, 2006.

CROSIER, OWEN R. L. *Law of Moses*. **Day-Star** Extra. Edinburgh: T. and T. Clark, 7 fev. 1846.

CUNHA, ERIC BRITO. **Jesus, a chave hermeneutica das Escrituras**. S.l.: Revista Cristã Última Chamada, 2014.

CYRE, SUSAN. *PCUSA Funds Effort to Re-Create God*. **Presbyterian Layman**. 27/1. jan/fev. 1994.

DABSON, J. RAYMOND. **Television as medium to evangelism**. Dissertação (Mestrado Religião). Avondale: Andrews University, 1983.

DAILY, STEVE. **Adventism for a New Generation**. Portland: Better Living Publishers, 1994.

DAMSTEEGT, PIETER GERARD. **Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977.

DANTAS, EDNA; MARINI, EDUARDO. À espera do Apocalipse. **Isto É**. 8 mai. 1996.

DAWKINS, RICHARD. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DEDEREN, RAOUL. The Church. In: DEDEREN, RAOUL (ed.) **Handbook of Seventh-day Adventist Theology**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000.

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

DENNETT, DANIEL C. **Quebrando o encanto**: a religião como fenômeno natural. São Paulo: Globo, 2006.

DENZINGER, HEINRICH. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

DERRIDA, JACQUES. **Of Grammatology**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

DEYOUNG, KEVIN; KLUCK, TED. **Why We're Not Emergent**: By Two Guys Who Should Be. Chicago: Moody Publishers, 2008.

DICK, EVERETT N. *The millerite movement, 1830-1845*. In: LAND, GARY (ed.). **Adventism in America**: a history. Berrien Springs: Andrews University Press, 1998.

DOLSON, BOBBIE J. VAN; DOLSON, LEO R. VAN. *Remnant Church*. **Seventh-day Adventist Encyclopedia**, vol. M-Z. 2ª ed. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2001.

DOUGLASS, HERBERT E. **Mensageira do Senhor**: o ministério profético de Ellen G. White. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

DOWNS, DAVID J. *Early Catholicism' and Apocalypticism in the Pastoral Epistles*. **Catholic Biblical Quarterly**, 2005.

DURAND, GILBERT. **O imaginário**: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

DURKHEIM, EMILÉ. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DYBDAHL, JON. *It is God's Call: What it Means to be the Remnant?* **Adventist Review**. 9 mai. 1996.

EDSON, HIRAM. *Appeal to the Laodicean Church.* **Advent Review** (extra). Paris (Maine): James White, set. 1850.

EHRMAN, BART D. **Lost Christianisties**: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew. New York: Oxford University Press, 2003.

ELLUL, JACQUES. **The Meaning of the City**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.

ENGELS, FRIEDRICH. **As guerras camponesas na Alemanha**. São Paulo: Moraes, 1984.

FENN, RICHARD LEE. **A survey of the uses of television by the Seventh-day Adventist Church**. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Washington: American University, 1960.

FERGUSON, MARILYN. *Aquarius Now... Making it Through the Confusion Gap*. **Visions Magazine**. jul. 1994.

FERREIRA, DEBER COUTINHO; FERREIRA, LUIZ ALBERTO CUNHA; AGUIAR, ADENILTON TAVARES; ALMEIDA, VÂNIA HIRLE. *As três mensagens angélicas e sua relevância para a Identidade Adventista*. **Práxis Teológica**. vol. 2. Cachoeira: CePLiB, 2012.

FERREIRA, FRANKLIN. **O credo dos apóstolos**: as doutrinas centrais da fé cristã. São José dos Campos: Fiel, 2015.

_____. **Pilares da fé**: a atualidade da mensagem da Reforma. São Paulo: Vida Nova, 2017.

FIGUHR, R. R. *O rádio na divisão Sul-Americana*. **Revista Adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, fev. 1943.

FILHO, ALCEU OLIVEIRA. **Os sete reis da profecia de Apocalipse 17**. 3ª ed. Curitiba: Idealgraf, 2001.

FIORENZA, ELISABETH SCHÜSSLER. **In Memory of Her**: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. XXXXX: Herder & Herder, 1994.

FITCH, CHARLES. *Come out of Her, my People.* **A Sermon**. Rochester: Joshua V. Himes, 1843.

FLUSSER, DAVID. **O judaísmo e as origens do cristianismo**. vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FOHRER, GEORG. **História da religião de Israel**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2006.

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

FOLLIS, RODRIGO; DARIUS, FÁBIO. *O adventismo na era da internet: aspectos missiológicos e comunicacionais observados na Revista Adventista*. **Eclesiocom**. XII Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial. Campinas: Pontifícia Universidade Católica, 2017.

FORTIN, DENIS. *The theology of Ellen G. White*. In: FORTIN, DENIS & MOON, JERRY (eds.). **Ellen G. White encyclopedia**. Hagerstown: Review and Herald, 2013.

_____. *Vida no campo.* In: FORTIN, DENIS & MOON, JERRY (eds.). **Enciclopédia Ellen G. White**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

FOUCAULT, MICHEL. **Microfísica do poder.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 37ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

FOWLER, JAMES W. **Weaving the New Creation**: Stages of Faith and the Public Church. San Francisco: Harper, 1991.

FRAENKEL, PETER. **Testimonia Patrum**: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon. Genève: Droz, 1961.

FRIEDRICH, OTTO. **O fim do mundo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

FROOM, LEROY E. **The Prophetic Faith of Our Fathers**: The Historical Development of Prophetic Interpretation. vol. I. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1946.

_____. **The Prophetic Faith of Our Fathers**: The Historical Development of Prophetic Interpretation. vol. II. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1948.

_____. **The Prophetic Faith of Our Fathers**: The Historical Development of Prophetic Interpretation. vol. III. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1950.

_____. **The Prophetic Faith of Our Fathers**: The Historical Development of Prophetic Interpretation. vol. IV. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1954.

_____. **Movement of Destiny**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1971.

FURTADO, KEVIN. *O exclusivismo adventista na autorreferenciação de igreja remanescente*. In: **Anais do Congresso ANPTECRE**, v. 5. São Paulo: ANPTECRE, 2015.

GADAMER, H.G. **Verdade e Método**. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GAY, PETER. **Modernism**: The Lure of Heresy from Baudelaire to Beckett and Beyond. New York: W. W. Norton, 2008.

GAZETA, SÔNIA M. M. *A obra de publicações através das eras*. In: TIMM, ALBERTO R. (ed.). **A colportagem adventista no Brasil**: Uma breve história. II Simpósio da Memória Adventista no Brasil. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2000.

GEERTZ, CLIFFORD. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GEORGE, TIMOTHY. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

GIDDENS, ANTHONY. **The consequences of modernity**. Cambridge: Polity Press, 1990.

GILBERT, F. C. **The Jewish Problem**. Washington: Review and Herald, 1940.

GOLDSTEIN, CLIFFORD. **The Remnant**. Boise: Pacific Press, 1994.

GONÇALVES, ANTÔNIO CARLOS. *1987/1988 começa o (último?) jubileu!* **Jornal da Manhã**, out. 1987.

GONZÁLEZ, JUSTO. **Uma Breve História das Doutrinas Cristãs**. São Paulo: Hagnos, 2015.

GONZÁLEZ, JUSTO L. & ORLANDI, CARLOS C. **História do Movimento Missionário.** São Paulo: Hagnos, 2010.

GOULDER, MICHAEL. *A Poor Man's Christology*. **New Testament Studies**, v. 45. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GREENFIELD, EMILY A., & MARKS, NADINE F. *Religious social identity as an explanatory factor for associations between more frequent formal religious participation and psychological well-being*. **International Journal for the Psychology of Religion***,* v. 17, nº 3, 2007.

GRENZ, STANLEY J. **Pós-modernismo**: um guia para entender a filosofia de nosso tempo. São Paulo, SP: Vida Nova, 2008.

GRIFFITHS, V. S. *Adventist Education Reaching the World*. **Ministry**. nº 12, Review and Herald Publishing Association, nov/dez de 1990.

GROSBOLL, JOHN. *Has God Ordained Independent Self-Supporting Work?* **Our Firm Foundation**. vol. 7, nº 2, 1992.

GROSS, RENATO. **Colégio Internacional de Curitiba**: uma história de fé e pioneirismo. Rio de Janeiro: Collins, 1996.

GULLEY, NORMAN. *The Christian Coalition and the End Game*. **The Journal of the Adventist Theological Society.** vol. 8, n. 1-2, 1997.

GULLEY, PHILIP. **If the church were Christian**: rediscovering the values of Jesus. San Francisco: HarperOne, 2010.

HADDOCK, ROBERT. **A History of the Doctrine of the Sanctuary in the Advent Movement, 1800-1905**. Dissertação. Berrien Springs: Andrews University, 1970.

HALL, STUART. *Minimal Selves*. In: BHABHA, HOMI; APPIAGNANESI, LISA. **Identity**: the real me. ICA Document 6. Londres: Institute for Contemporary Arts, 1987.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HALE, APOLLOS & TURNER, JOSEPH (eds). *Has not the Savior come as the Bridgeroom*. **The Advent Mirror**, v. 1. n. 1. Boston, jan. 1845.

HALLIWELL, LEO. *Annual Reporto of the North Brazil Union*. **Relatório Anual da União Norte Brasileira, enviada à Associação Geral.** Belém: União Norte Brasileira, 1951.

HARRIS, SAM. **Carta a uma nação cristã**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HARRIS, HARRIET A. **Fundamentalism and Evangelicals**. New York: Oxford University Press, 1998.

HARVEY, DAVID. **Condição pós-moderna**. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.

HASEL, FRANK M. *O remanescente na teologia adventista contemporânea*. In: RODRÍGUEZ, ÁNGEL MANUEL (org.). **Teologia do Remanescente**: uma perspective eclesiológica adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

HASEL, GERHARD FRANZ; HASEL, MICHAEL, G. **Pacto eterno**: a aliança de Deus com a humanidade. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

HASEL, GERHARD FRANZ. **The Remnant**: History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah. 3ª ed. Berrien Springs: Andrews University Press, 1980.

_____. *Remnant.* **International Standard Bible Encyclopedia**. vol. 4. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

_____. *The 'third wave' roots of celebrationism*. In: KORANTENG-PIPIM, S. (Ed.). **Here we stand**: evaluating new trends in the church. Berrien Springs: Adventism Affirm, 2005.

HATCH, NATHAN O. *The Origins of Civil Millennialism in America*: New England, War with France, and the Revolution. **WMO 31**. Jul. 1974.

HAWTHORNE, S. C. *A história de sua glória*. In: WINTER, R. D.; HAWTHORNE, S. C. & BRADFORD, K. D. **Perspectivas no movimento missionário mundial.** São Paulo: Vida Nova, 2009.

HENGEN, SAMUEL. **Dissidentes da IASD: identificação, crenças e expositores**. Brasília: @pastor.adv, 2021.

HENRY, PATRICK. *Why Is Contemporarv Scholarship So Enamored of Ancient Heresies?* In: LIVINGSTONE, ELIZABETH A. (Org.). **Proceedings of the 8th International Conference on Patristic Studies**. Oxford: Pergamon Press, 1980.

HERBERG, WILL. **Faith Enacted as History**: Essays in Biblical Theology. Philadelphia: Westminster Press, 1976.

HERNDON, B. **The Seventh Day: The Story of the Sventh-day Adventists.** New York: McGraw-Hill, 1960.

HICK, JOHN. **An Interpretation of Religion**. New Haven: Yale University Press, 1989.

_____. **A Metáfora do Deus Encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HILDEBRAND, DIETRICH VON. **Trojan Horse in the City o f God**: The Catholic Crisis Explained. Manchester: Sophia Institute Press, 1993.

HIMES, JOSHUA V. **Advent Herald**. 5 jun. 1844a.

_____. **Advent Herald**. 11 dez. 1844b.

_____. **Advent Herald**. 7 out. 1848.

_____. **Advent Christian Quarterly**. jul. 1869.

HITCHENS, CHRISTOPHER. **Deus não é grande**: como a religião envenena tudo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

HÖSCHELE, STEFAN. **From the End of the World to the Ends of the Earth**: The Development of Seventh-day Adventist Missiology. Nürenberg: Verla für Theologie und Religionswissenschaft, 2004.

HUYSSEN, ANDREAS. *Mapping the postmodern*. **New German Critique**. n. 33. Ithaca, 1984.

IASD. **Declarações da Igreja**: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

_____. **Nisto Cremos**: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. 8ª ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

_____. **Questões Sobre Doutrina:** O clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

_____. **Documento sobre Comunicação Adventista**. Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2014.

ICE, THOMAS. *Albury conferences*. In: COUCH, MAL (ed.). **Dictionary of premillennial theology**. Grand Rapids: Kregel Publications, 1996.

JACOBY, RUSSELL. **O Fim da Utopia**: Política e Cultura na Era da Apatia. Rio de Janeiro: Record, 2001.

JAMES, RICHARD. **The Interpretation of two Investigative Judgment passages vy Christians Prior to 1844**. Monografia. Berrien Springs: Andrews University, 1992.

JENCKS, Charles (ed.). **The post-modern reader**. New York, NY: St. Martin's Press, 1992.

JOBLING, DAVID. *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analysis in the Hebrew Bible*. **JSOTS 39**. Sheffield: JSOT, 1986.

JOHNSON, CARRIE. **I Was Canright's Secretary**. Washington: Review and Herald, 1971.

JOHNSSON, WILLIAM G. *Global Strategy Goals Readied*. **Adventist Review**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 3 ago. 1989.

JONES, ALONZO TRÉVIER. *The Third Angel's Message*. nº 2. **The General Conference Bulletin**: thirty-fourth session. Battle Creek: The Seventh-day Adventist General Conference, 29 jan. 1893.

_____. *The gifts: Their presence and object*. **The Home Missionary Extra**. Battle Creek: International Tract and Missionary Society, dez. 1894.

_____. *The Spirit of Profecy*. nº 1. **The General Conference Bulletin**: thirty-fourth session. Battle Creek: The Seventh-day Adventist General Conference, 12 fev. 1897.

_____. *Selected*. **Review and Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 10 jan. 1899.

JONES, R. CLIFFORD. *Evangelismo Urbano.* In: FORTIN, DENIS & MOON, JERRY (eds.). **Enciclopédia Ellen G. White**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

JONES, PETER. **A ameaça pagã**: velhas heresias para uma nova era. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

KAISER JR., WALTER C. **Mission in the Old Testament**: Israel as a Light to the Nations. Grand Rapids: Baker Books, 2000.

KIMBALL, DAN. **Eles gostam de Jesus, mas não da igreja**. São Paulo: Vida, 2011.

KLAUCK, SAMUEL. *A Igreja e a Educação a Partir do Concílio Plenário Latino Americano de 1899.* **UNOPAR Cient. Ciênc. Human. Educ.** v. 14, n. 1. jan. 2013.

KNIGHT, GEORGE R. **Early adventists educators.** Michigan: Andrews University Press, 1983.

_____. **Uma Igreja Mundial**: breve história dos adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

_____. **Filosofia e educação**: Uma introdução da perspectiva cristã. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2001.

_____. *A dinâmica da expansão educacional*. In: TIMM, ALBERTO RONALD [org.]. **A Educação Adventista no Brasil.** III Simpósio da Memória Adventista. UNASPRESS. Engenheiro Coelho, SP, 2004.

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

_____. **If I Were the Devil**: Seeing through the enemy's smoke screen: Contemporary challenges facing Adventism. Hagerstown: Review & Herald Publishing Association, 2007.

_____. *Introdução histórica e teológica à edição anotada*. In: IASD. **Questões Sobre Doutrina:** O clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

_____. **A Visão Apocalíptica e a Neutralização do Adventismo**: Estamos Apagando Nossa Relevância? Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010a.

_____. **Mitos na Educação Adventista**: um estudo interpretativo da educação nos escritos de Ellen G. White. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2010b.

_____. **A menos que enviesemos**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2014.

_____. **Adventismo**: origem e impacto do movimento milerita. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

_____. **Eu costumava ser perfeito**: minha busca pela verdadeira religião. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2016a.

_____. **Pecado e Salvação**: o que é ser perfeito aos olhos de Deus. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016b.

KÖHLER, ERTON. *Campo ou cidade?* **Revista Adventista.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

KRAMER, PAUL. *Our School at Curityba, Brazil*. In: **The Missionary Magazine**. Philadelphia, jun. 1899.

KRUGER, MICHAEL J. **Os 10 mandamentos da esquerda cristã**. São Paulo: Trinitas, 2021.

KURTZ, LESTER. *The Politics Heresy.* In: LAUMANN, EDWARD O. (ed.) **American Journal of Sociology**, v. 88. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

LACLAU, ERNESTO. **The new reflections on the resolution of our time**. Londres: Verso, 1990.

LAND, GARY (ORG). **Adventism in American**: a history. Berrien Springs: Andrews Universuty Press, 1998.

_____. *Faith for today*. In: LAND, GARY (ed.) **The A to Z of Seventh-day Adventists**: The A to Z guide series, n. 43. Lanham: Scarecrow Press, 2009a.

_____. *It is written*. In: LAND, GARY (ed.) **The A to Z of Seventh-day Adventists**: The A to Z guide series, n. 43. Lanham: Scarecrow Press, 2009b.

LARONDELLE, HANS K. **Perfection and Perfectionism**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1971.

_____. *The Remnant and the Three Angel's Message*. In: DEDEREN, RAUOL. **A Handbook of Seventh-day Adventist Theology**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000.

LAWSON, HILARY. **Closure**: A Story of Everything. London: Routledge, 2001.

LEHMANN, RICHARD P. *O remanescente no Apocalipse*. In: RODRÍGUEZ, ÁNGEL MANUEL (org.). **Teologia do Remanescente**: uma perspectiva eclesiológica adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

LEITE, BERTÍLIA; WINTER, OTHON. **Fim de milênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LEMOS, FELIPE DIEMER DE. **Gestão de crises como gestão de identidade**: o lugar do discurso e da imagem. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2018.

LEMOS, FRANCISCO. *Saúde versus evangelismo*. **Revista Ministério**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, jan-fev de 2015.

LEONARD, ÉMILE-GUILLAUME. **O protestantismo brasileiro**: estudo de eclesiologia e história social. Rio de Janeiro/São Paulo: Juerp/Aste, 1963.

LESSA, NAIR C. **A vitória de Lucinda**: A menina pobre que superou a doença, o preconceito e a adversidade. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

LESSA, RUBENS. *Produção de literatura para a colportagem no Brasil*. In: TIMM, ALBERTO R. (ed.). **A colportagem adventista no Brasil**: Uma breve história. II Simpósio da Memória Adventista no Brasil. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2000a.

_____. **Casa Publicadora Brasileira 100 anos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000b.

LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LI, TARSEE. *O remanescente no Antigo Testamento*. In: RODRÍGUEZ, ÁNGEL MANUEL. (org.). **Teologia do Remanescente**: uma perspectiva eclesiológica adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

LIMA, RENATO; MONTEIRO, MIRYAN. **A Voz da Profecia**: Uma voz de esperança. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social – Habilitação em Rádio e TV). Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos, 2014.

LIMA, WENDEL THOMAZ. **A tensão campo-cidade no adventismo brasileiro**: mudança no discurso institucional e reinterpretação de uma tradição religiosa. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2020.

LINDEN, IAN. **Liberation Theology**: Coming of Age? London: Catholic Institute for International Relations, 1997.

LITCH, JOSIAH. **Advent Herald**. 17 abr. 1844.

LOPES, HERNANDES DIAS. **Morte na panela**: uma ameaça real à igreja. São Paulo: Hagnos, 2007.

LOUGHBOROUGH, JOHN NORTON. *Judgment.* **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 19 nov. 1857.

_____. *A letter answered.* **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 05 nov. 1861a.

_____. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 08 0ut. 1861b.

_____. **The Church: Its Organization, Order and Discipline.** Washington, DC: Review and Herald, 1907.

_____. **O Grande Movimento Adventista**. Engenheiro Coelho: Centro White Press, 2014.

LÜDTKE, MIZAEL. **Origem e Desenvolvimento da Igreja Adventista no Espírito Santo**. Centro Nacional da Memória Adventista: São Paulo, 1989.

LUTERO, MARTINHO. *O debate de Heidelberg*. In: **Obras selecionadas**. vol. 1: Os primórdios. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987.

MACHEN, J. GRESHAM. **Cristianismo e Liberalismo**. São Paulo: Shedd Publicações, 2012.

MALHEIROS, ISAAC. *Os adventistas do Sétimo Dia e o fundamentalismo cristão: uma avaliação histórica e teológica*. **Plura**: Revista de Estudos em Religião. vol. 7, nº 2, 2016.

MANETSCH, SCOTT M. *Is the Reformation over? John Calvin, Roman Catholicism, ande contemporary ecumenical conversations*. **Themelios 36**, 2011.

MANNERS, BRUCE. **Publish or perish**: the role of print in the Adventist community. Saarbrucken: VDM Verlag Dr. Muller, 2009.

MARRONI, ALMIR M. *Desenvolvimento da colportagem com estudantes no Brasil*. In: TIMM, ALBERTO R. (ed.). **A colportagem adventista no Brasil**: Uma breve história. II Simpósio da Memória Adventista no Brasil. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2000.

MCGINN, BERNARD. *Turning points in Early Christian Apocalypse exegesis*. In: DALY, ROBERT (ed.). **Apocalyptic thought in Early Christianity**. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

MCGRATH, ALISTER. **Creio**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

_____. **Heresia**: uma história em defesa da verdade. São Paulo: Hagnos, 2014.

MARX, KARL; ENGELS, FRIEDRICH. **A ideologia alemã**: tese sobre Feuerbach. São Paulo: Moraes, 1984.

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

MCCOY, WESLEY C. **Concepts of Truth in "The Present Tryth" (1849-1850)**. Monografia. Berrien Springs: Andrews University, 1973.

MENSLIN, DOUGLAS. **Proposta pedagógica da educação adventista**: educação infantil e ensino fundamental, anos iniciais. Curitiba: Gráfica USB, 2013.

MERCER, KOBENA. *Welcome to the jungle*. In: RUTHERFORD, JONATHAN (org.). **Identity**: community, culture, difference. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

MERRILL, EUGENE HAINES. *A theology of Ezra-Nehemiah and Esther.* In: ZUCK, ROY B. (ed.) **Biblical Theology of the Old Testament**. Chicago: Moody Publishers, 1991.

MEYER, LESTER V. *Remnant.* In: FREEDMAN, D. N. (ed.) **The Anchor Bible Dictionary**. vol. 5. New York: Doubleday, 1992.

MEYER, HENRY; OLIVEIRA, ROBERTO MENDES DE. *Undécima Conferência Annual do Estado do Rio Grande do Sul*. **Revista Adventista**. São Bernardo: Casa Publicadora Brasileira, mai. 1916.

MICHELÉN, SUGEL. **Da parte de Deus e na presença de Deus**: um guia para a pregação expositiva. São José dos Campos: Fiel, 2018.

MILLER, WILLIAM. **Evidences from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the Year 1843, and of His Personal Reign of 1000 Years**. Brandon: Vermont Tepegraph Office, 1833.

_____. *Miller's Letters nº 5: The Bible Its Own Interpreter*. **Signs of the Times**. Washington: Signs of the Times, 15 mai. 1840.

_____. **Letter to Joshua V. Himes on the Cleansing of the Sanctuary**. Boston: Joshua V. Himes, 1842.

_____. *Synopsis of Miller's Views*. **Signs of the Times**. Washington: Signs of the Times, 25 jan. 1843a.

_____. *Wlliam Miller's para [J.V.] Himes*. **Signs of the Times**. Washington: Signs of the Times, 17 mai. 1843b.

_____. **Midnight Cry**. Haverhill: E. Hall, 23 mai. 1844.

_____. **Apology and Defence**. Boston: Joshua V. Himes, 1845.

MOBERG, DAVID O. **The Church as a Social Institution**: The sociology of American religion. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

MOLLENKOTT, VIRGINIA RAMEY. **Sensous Spirituality**: Out From Fundamentalism. Nova York: Crossroad, 1992.

MOLTMANN, JÜRGEN. **The Church in the Power of the Spirit**: A Contribution to Messianic Ecclesiology. New York: Harper and How, 1977.

MOORE, ENNIS V. *Obra Médica Adventista*. **Revista Adventista**. São Bernardo: Casa Publicadora Brasileira, jun. 1932.

MOORE, MARVIN. **The refiner's fire**. Boise: Pacific Press, 1990.

_____. **Na corte celestia**: em defesa do juízo investigativo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2019.

MORAES, NATANAEL. *A tensão entre iminência e tardança da vinda de Jesus*. **Parousia**. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2º sem. 2010.

MORRISON, ALAN. **The Serpent and the Cross**: Religious Corruption in na Evil Age. Birmingham: K & M Books, 1994.

MOSKALA, JIRI. *A missão e a obra de Deus entre os gentios no Antigo Testamento*. In: SOUZA, ELIAS BRASIL. **Teologia e Metodologia da Missão.** 2ª ed. Cachoeira: CePLiB, 2011.

MULLINS, EDGAR YOUNG. **Christianity at the Crossroads**. New York: George H. Doran Company, 1924.

NELSON, WILBUR K. *Are Adventists Fundamentalists?* **Ministry**, Vol. XXXVIII, n. 4, Washington, abr. 1965.

NEUFELD, DON F. *Biblical Interpretation in the Advent Movement*. In: HYDE, GORDON M. (ed.) **A Symposium on Biblical Hermeneutics**. Washington: Biblical Research Committee of the General Conference of Seventh-day Adventists, 1974.

_____. (ed.). *Present Truth*. **Seventh-Day Adventist Encyclopedia**. Washington: Review and Herald, 1976.

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

NICHOL, FRANCIS D. **The Midnight Cry**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1945.

_____. **Respostas a objeções**: Uma defesa bíblica da doutrina adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

NICOTRA, RICARDO. **Eu e o Pai Somos Um**. E o Espírito Santo? Não Faz Parte da Trindade? São Paulo: Ministério Bíblico Cristão, 2004.

NIEBUHR, H. RICHARD. **The Social Sources of Denominationalism**. Gloucester: Peter Smith, 1987.

NOVAES, ALLAN MACEDO DE. **O problema adventismo-televisão**: uma análise do pensamento adventista sobre a TV a partir da tipologia de H. Richard Niebuhr em Cristo e cultura. Tese (Doutorado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

NOVAES, ALLAN MACEDO DE; FOLLIS, RODRIGO (orgs.). **O adventismo na academia brasileira**: um panorama do estado da arte. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2016.

NUNES, ALCEU L. **O dia da Sua vinda**: movimentos apocalípticos e a expectativa da volta de Cristo. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2008.

OLIVEIRA, DIÓGENES L. DE. **Contagem regressiva rumo ao ano 2000**: profecias que mostram os grande acontecimentos que ocorrerão nesta década, culminando com a vinda do Messias, 1990.

OLIVEIRA, ENOCH DE. *Global Strategy Resolutions*. **Adventist Review**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 9 jul. 1990.

_____. **A mão de Deus ao leme**: o movimento adventista no oceano da história. 3ª ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

OLSEN, V. NORSKOV. **The Advent Hope in Scripture and History**. Washington: Review and Herald, 1987.

ORWELL, GEORGE. **A revolução dos bichos**. Barueri: Pé da letra, 2020.

OSTRIKER, ALICIA SUSKIN. **Feminist revision and the Bible**: The unwritten Volume. Cambridge: Blackwell, 1995.

PACHECO, LIGIA. *Lançar e puxar a rede*. **Revista Adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, mai. 2013.

PAGELS, ELAINE. **The Gnostic Gospels**. New York: Random House, 1979.

PAICE, EDWARD. **A ira de Deus**: a incrível história do terremoto que devastou Lisboa em 1755. Rio de Janeiro: Record, 2010.

PANNENBERG, WOLFHART. **The Apostle's Creed in light of today's questions**. Eugene: Wipf and Stock, 2000.

_____. **Teologia Sistemática**. vol. 2. Santo André: Academia Cristã / São Paulo: Paulus, 2009.

PAULIEN, JON. **What the Bible says about the end-time**. Hagerstown: Review and Herald, 1998.

PEARSON, BIRGER A. (org.) **The Future of Early Christianity**: Essays in Honor of Helmut Koester. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

PEREIRA, PAULO ROBERTO. **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil.** Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

PEREZ, JOUBERT C & FABIANA AMARAL. *O Ensino Teológico no Brasil*. **A Educação Adventista no Brasil**: III Simpósio da Memória Adventista. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2004.

PEREZ, JUDSON C. **História da Sociedade de Jovens da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil, 1899 a 1999**: Uma Análise da Perspectiva Missiológica. 2010. 367 f. Tese (Doutorado em Teologia). Centro Universitário Adventista de São Paulo, Engenheiro Coelho, 2010.

PIERSON, ROBERT. *Final Appeal to God's People*. **Adventist Review**. 26 out. 1973.

PIPER, FRANZ A. O. **Teses sobre a doutrina da justificação**. Porto Alegre/Canoas: Concórdia/ULBRA, 2006.

PLENC, DANIEL OSCAR. *Las iglesias emergentes*: manifestaciones y desafios. **DavarLogos**, v. 10, n. 2, 2011.

POLLARD, LESLIE NELSON. *O remanescente nas obras apocalípticas judaicas não canônicas e em Qumran*. In: RODRÍGUEZ, ÁNGEL MANUEL (org.). **Teologia do Remanescente**: uma perspective eclesiológica adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012a.

_____. *O remanescente no pensamento paulino*. In: RODRÍGUEZ, ÁNGEL MANUEL (org.). **Teologia do Remanescente**: uma perspectiva eclesiológica adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012b.

PREBLE, THOMAS M. *The Sabbath*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 23 ago. 1870.

PRESCOTT, W. W. *The Synmetry of the Truth*. **General Conference Bulletin**. Battle Creek: General Conference of Seventh-Day Adventists, 13 fev. 1895.

PRICE, GEORGE MCCREADY. *The Significance of Fundamentalism*. **Review and Herald**, 12 mai. 1927.

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

QUASH, BEN; WARD, MICHAEL. **Heresies and How to Avoid Them**: Why It Matters What Christians Believe. London: SPCK, 2007.

RABELLO, JOÃO. **John Boehm**: educador e pioneiro. São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, 1990.

RABELLO, ROBERTO MENDES. *Pregando pela Televisão*. **Revista Adventista**. São Bernardo: Casa Publicadora Brasileira, out. 1963.

_____. *Minha história*. In: RANZOLIN, LEO. **Uma voz dedicada a Deus**: a vida de Roberto Rabello, o inesquecível orador da Voz da Profecia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

RAMOS, ANA PAULA. **Desafio nas Águas**: um resgate da história das lanchas médico-missionárias da Amazônia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

RAMOS, JOSÉ CARLOS. A cura da ferida mortal e a teoria do sexto rei. **Revista Adventista**, jul. 1999.

_____. **Mensagem de Deus**: como entender as profecias bíblicas. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

RANZOLIN, LEO. **Uma voz dedicada a Deus**: a vida de Roberto Rabello, o inesquecível orador da Voz da Profecia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

RAYMUNDO, BENITO. **Ele tinha planos para mim**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

REICH, JEFF. *The Church and Special [Independent] Ministries*. **Our Firm Foundation** vol. 5, nº 3, mar. 1990.

REIS, DOUGLAS. *A crise identitária e a carismatização do adventismo*. **Kerygma**. v. 10. n. 01. Engenheiro Coelho: UNASP, 2014.

RIBEIRO, LIDICE MEYER PINTO. *O protestantismo brasileiro*: objeto em estudo. **Revista USP**, São Paulo, n. 74, p. 117-129, mar/mai. 2007.

RISÉRIO, ANTÔNIO. **Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2020.

RISING, GEORGE. *Religious Right*. In: CHAPMAN, ROGER (ed.) **Culture Wars**: an encyclopedia of issues, viewpoints, and voices. Armonk: M. E. Sharpe, 2010.

ROBERTSON, O. PALMER. **Aliaanças**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

_____. **O Cristo dos pactos**. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

RODOR, AMIN A. *Nem mesmo o céu nos fará perfeitos*. In: KNIGHT, George R. **Eu costumava ser perfeito**: minha busca pela verdadeira religião. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2016.

RODRÍGUEZ, ÁNGEL MANUEL. **The Remnant and the Adventist Church**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2002a.

_____. *The Remnant in Contemporary Adventist Thinking*. In: KLINGBEIL, GERALD A.; KLINGBEIL, MARTIN G. KLINGBEIL; NÚÑEZ, MIGUEL ÁNGEL. **Pensar la Igresia Hoy**: Hacia Una Eclesiología Adventista. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002b.

_____. *Introdução*. In: RODRÍGUEZ, ÁNGEL MANUEL (org.). **Teologia do Remanescente**: uma perspective eclesiológica adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012a.

_____. *O sábado na Bíblia: em busca de uma perspectiva adventista*. In: REIS, EMILSON DOS; GROGER, RENATO; FOLLIS, RODRIGO. (Orgs.). **Parousia.** Engenheiro Coelho: UNASPRESS, volume 1, p. 87-150, 2012b.

ROMEIRO, PAULO. **Evangélicos em crise**: decadência doutrinária na igreja brasileira. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

ROOF, WADE CLARCK. **A Generation of Seekers**: The Spiritual Journeys of the baby Boom Generation. San Francisco: Harper, 1993.

RORTY, RICHARD. **Filosofia e o espelho da natureza**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Damará, 2010.

ROSA, MANOEL. **Pioneiros do Sul**: revivendo histórias de amor e fé. Taquara: Metta Conference, 2004.

ROWE, DAVID. **God's strange work**: William Miller and the end of the world. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

RUETHER, ROSEMARY RADFORD. **Womanguides**: Readings Towards a Feminist Theology. Boston: Beacon Press, 1985a.

_____. **Women-Church**: Theology and Practice. São Francisco: Harper and Row, 1985b.

RUTHERFORD, JONATHAN. **Identify**: community, culture, difference. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

SANTOS, EDUARDO CAVALCANTE OLIVEIRA. **Internatos Adventistas no Brasil em questão**: os discursos de permanência da filosofia e das práticas educacionais e os indicativos de ocorrência de atualização na condição pós-moderna. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

_____. *Filosofia Educacional Adventista Aplicada*. In: DICKMANN, IVANIO (org.). **Educar é um ato de coragem.** vol. I. Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2020a.

_____. *Filosofia Educacional Adventista*. In: DICKMANN, IVANIO (org.). **Educar é um ato de coragem.** vol. II. Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2020b.

SANTOS, PIMENTA HERCULES. **Católicos e Protestantes**: Escolas Confessionais Fundadas por Missionários Estrangeiros, Belo Horizonte – MG (1900-1950). Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

SANTOS, ZINALDO. *Notícias*. **Revista Adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, jan. 1996.

SARLI, TÉRCIO. *Evangelismo em São Luis – Maranhão*. **Revista Adventista**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, abr. 1969.

SARLI, WILSON. *Notícias da Paulista*. **Revista Adventista.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1972.

_____. **Colportagem: o que é?** Objetivos e algumas dicas. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1993.

_____. *Colportores pioneiros no Brasil*. In: TIMM, ALBERTO R. (ed.). **A colportagem adventista no Brasil**: Uma breve história. II Simpósio da Memória Adventista no Brasil. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2000.

SCHULTZE, QUENTIN. *Evangelicals uneasy aliance with the media*. In: STOUT, DANIEL & BUDDENBAUM, JUDITH. **Religion and mass media**: audiences and adaptations. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.

SCHÜNEMANN, HALLER ELINAR STACH. **Internatos Adventistas**: A transposição de um modelo estadunidense de Educação. UFOP. Ouro Preto, MG: CEHILA, 2008.

_____. *A Educação Confessional Fundamentalista no Brasil Atual*: Uma análise do sistema escolar da IASD. **Rever** (PUC-SP), v. 9, 2009.

SCHWANTES, S. J. **O despertar de uma nova era**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1984.

SCHWARZ, RICHARD W. **Light Bearers to the Remnant**. Nampa: Pacific Press, 1979.

SCHWARZ, RICHARD W.; GREENLEAF, FLOYD. **Portadores de luz**: História da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2009.

SCHWARZ, RUDOLF. **Johannes Calvins Lebenswerk in deinen Briefen**. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1962.

SCRIVEN, CHARLES. *The Real Truth About the Remnant*. **Spectrum**, vol. 17, n. 1, 1986.

SELL, CARLOS EDUARDO; BRÜSEKE, FRANZ JOSEF. **Mística e Sociedade**. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí / São Paulo: Paulinas, 2006.

SHEA, WILLIAM H. *A marcha dos sinais*. **Ministério**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, mai/jun. 1999.

SHEDD, RUSSELL PHILIP. *Missões: a prioridade de Deus*. In: WINTER, R. D.; HAWTHORNE, S. C.; BRADFORD, K. D. **Perspectivas no movimento missionário mundial.** São Paulo: Vida Nova, 2009.

SILVA, GLADYS ANGÉLICA ARAÚJO DA; SILVEIRA, LUMA CAROLINA DE CARVALHO. *O que estão lendo os nossos jovens? uma análise da opinião da Revista Adventista sobre literatura ficcional à luz do Grande Conflito*. In: 11º Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial da UNESCO. **Anais.** Engenheiro Coelho: UNASP, 2016.

SILVA, GLADYS ANGÉLICA ARAÚJO DA; SILVEIRA, LUMA CAROLINA DE CARVALHO; FOLLIS, RODRIGO. *Identidade, religião e mídia:* o adventismo brasileiro em "até o último homem". **Revista Relegens Thréskeia**. UFPR, 2017.

SILVA, TOMAZ TADEU DA. *A produção da identidade e da diferença*. In: SILVA, TOMAZ TADEU DA (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2014

SILVER, ABBA HILLEL. **A History of Messianic Speculation in Israel**: from the first through the Seventeenth Centuries. Boston: Beacon, 1959.

SIMIONI, MIGUELLI. *Abrir as portas*. **Revista Adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, jan. 2014.

SIRE, JAMES W. **O universo ao lado**: um catálogo básico sobre cosmovisão. Brasília: Monergismo, 2018.

_____. **Dando nome ao elefante**: cosmovisão como um conceito. Brasília: Monergismo, 2019.

SKARSAUNE, OSKAR. **À sombra do templo**: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo. S

SMITH, LEON A. *Present Truth*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 6 jan. 1891.

SMITH, URIAH. *Sanctuary*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 4 abr. 1854.

_____. *Cleansing of the Sanctuary*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 02 out. 1855.

_____. *Wedding Garment*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 02 abr. 1861.

_____. *Visions a Test*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 14 jan. 1862.

_____. *Valedictory*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 08 jun. 1869.

_____. *Strange Fire*. **Review and Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 28 out. 1890.

SOLBERG, WINTON U. **Redeem the Times**: the puritan sabbath in early America. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

SOUTHARD, N. *Declaration of Principles by the Adventists Assembled in Boston Anniversay Week, maio de 1843.* **Signs of the Times**. Washington: Signs of the Times, 7 jun. 1843.

SPALDING, ARTHUR WHITEFIELD. **Origin and History of Seventh-Day Adventists**. vol. 3. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1962.

SPICER, WILLIAM A. **Pioneer Days of the Advent Movement**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1941.

SPIES, FREDERICK WEBER. *Aquisição de uma propriedade em São Bernardo*. **Revista Adventista**. São Bernardo: Casa Publicadora Brasileira, jan. 1908.

SPONG, JOHN. **World**. 7 nov. 1992.

STENCEL, RENATO. *Ellen White e a Filosofia Educacional Adventista.* In: TIMM, ALBERTO R. [org.]. **A Educação Adventista no Brasil**. III Simpósio da Memória Adventista. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2004.

_____. *Fazendo a integração fé e ensino*. In: UNGLAUB, ELIEL. **A prática da pedagogia adventista em sala de aula**: tornando a teoria uma realidade eficaz no ambiente escolar. Engenheiro Coelho: Paradigma, 2005.

STORCH, GUSTAVO. **Venturas e aventuras de um pioneiro**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1982.

STORRS, GEORGE. **An Enquiry: Are the Souls of the Wicked Immortal? In Six Sermons**. Albany: W. and A. White and J. Visscher, 1842.

_____. *Inquiry: Are the Wicked Immortal?* **Bible Examiner**. Carlisle: Banner of Truth, maio de 1843.

_____. *Ressurection of the Dead*. **Bible Examiner**. jan. 1844.

_____. *Memoir*. **Bible Examiner**. mar. 1880.

STOTT, JOHN (ed.) **Making Christ Known**: Historic Mission Documents from Lausanne Movement 1974-1989. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1997.

_____. **Cristianismo básico**. Viçosa: Ultimato, 2007.

STRECKER, GEORG. **The Johannine Letters**: A Commentary on 1, 2, and 3 John. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

STREITHORST, OLGA S. **Leo Halliwell na Amazônia.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1979.

_____. **Minha vida na Amazônia.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1993.

STREITHORST, WALTER. *Evangelismo fecundo em auditório móvel*. **Revista Adventista.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, dez. 1971.

STUART, DOUGLAS. **Hosea-Jonah**. Waco: Word, 1987.

SUÁREZ, ADOLFO S. **Redenção, liberdade e serviço**: Ellen G. White e o processo de construção humana. 2ª ed. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2012.

_____. *Introdução*. In: SUÁREZ, ADOLFO S. (org.). **Manual do Educador**: princípios para integrar a fé e o ensino-aprendizagem. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2015.

SUÁREZ, ADOLFO S.; ZUKOWSKI, JEAN C.; SIQUEIRA, REINALDO. **Ellen G. White**: seu impacto hoje. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2017.

TEEL JR., CHARLES W. *Growing Up With John's Beasts: A Rite of Passage*. **Spectrum**, vol. 21, n. 3, 1991.

TERTULIANO. **Apology**. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

THOMAS, CAL. *Manipulating the Bible for Political Ends*. **Los Angeles Times**. 7 out. 1994.

THOMASSEN, EINAR. **The Spiritual Seed**: The Church of the "Valentinians". Leiden: Brill, 2008.

TIMM, ALBERTO RONALD. *Internatos adventistas: núcleos de educação integral.* In: TIMM, ALBERTO R. [org.]. **Instituto Adventista de Ensino C2: 15 anos de história.** I Simpósio da Memória Adventista. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 1999.

_____. ***Scripture and Experience***. **Biblical Research Institute**, abr. 2009.

_____. *Missiologia adventista do sétimo dia, 1844-2010: breve panorama histórico*. In: SOUZA, ELIAS BRASIL DE. **Teologia e Metodologia da Missão.** 2ª ed. Cachoeira: CePLiB, 2011.

_____. *Resenha crítica do livro A Divindade*. **Parousia**. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 1º sem. 2016.

_____. *A natureza profética do adventismo*: Reflexões histórico-teológicas acerca da identidade da Igreja Adventista do Sétimo Dia. **Ministério**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, jul./ago. 2018a.

_____. **O Santuário e as Três Mensagens Angélicas**: Fatores Integrativos no Desenvolvimento das Doutrinas Adventistas. 7ª Ed. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2018b.

TURNER, LAURENCE A. **Present Truth as Defined by "The Present Truth" (1849-1850)**. Monografia. Berrien Springs: Andrews University, 1975.

UNGER, WALTER. **Earnestly contending for the faith**: the role of the Niagara Bible Conference in the emergence of American fundamentalism, 1875-1900. Tese (Doutorado). Simon Fraser University, 1981.

VAINFAS, RONALDO. **Trópico dos pecados; moral, sexualidade e inquisição no Brasil.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VALIANTE, EDILSON. *Movimento Pentecostal no Brasil: breve análise histórica e as principais razões para o seu crescimento.* **Parousia**. Engenheiro Coelho: Gráfica da União Central Brasileira, 1º sem. 2000.

VALLE, ARTHUR. *Lanchas-ambuatório, pioneirismo no Brasil*. **O Estado do Paraná.** Curitiba, 2 jul. 1963.

VIEIRA, RUY CARLOS DE CAMARGO. **Os primeiros observadores do sábado no Brasil**. Sociedade Criacionista Brasileira: Brasília, maio 1995a.

_____. **Vida e Obra de Guilherme Stein Jr**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995b.

VIOLA, FRANK; BARNA, GEORGE. **Cristianismo pagão?** Analisando as origens das práticas e tradições da igreja. São Paulo: ABBA Press, 2008.

VYHMEISTER, WERNER. **Misión de la Iglesia Adventista.** Brasília: Seminário Adventista Latinoamericano, 1980.

WAGGONER, ELLET JOSEPH. **Cristo e Sua Justiça**. São Paulo: O Precursor, 2009.

WALDVOGEL, LUÍS. *Dia dos humildes começos*. **Revista Adventista**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, dez. 1971.

WALLIS, ROY. **The road to total freedom**: A sociological analysis of Scientology. London: Heinemann Educational, 1976.

WARREN, RICK. *Introdução*. In: MCGRATH, ALISTER. **Heresia**: uma história em defesa da verdade. São Paulo: Hagnos, 2014.

WATSON, FRANCIS. **Paul, Judaism and the Gentiles**: A Sociological Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

WATSON, PHILIP S. **Deixa Deus ser Deus**: uma interpretação da teologia de Martinho Lutero. Canoas: ULBRA, 2005.

WEEKS, HOWARD B. **Adventist Evangelism in the Twentieth Century.** Washington: Review and Herald Publishing Association, 1969.

WELLCOME, ISAAC C. **History of the Second Advent Message and mission, doctrine and people.** Boston: Advent Christian Publication Society, 1874.

WELTON, KENT B. **Abortion is Not a Sin**: A New Age Look at na Old-Age Problem. Costa Mesa: Pandit Press, 1987.

WENHAM, G. **Genesis 1-15**. Waco: Word, 1987.

WESLEY, JOHN. **Dogmática Evangélica.** New Jersey: Princeton, s.d.

_____. **The letters of Rev. John Wesley.** Londres: Epworth, 1931.

WESTCOTT, H. B. *O Logar que deve occupar a obra médica no movimento adventista*. **Revista Adventista**. São Bernardo: Casa Publicadora Brasileira, jan. 1933.

WESTPHAL, FRANK H. **Pioneering in the Neglected Continent**. Nashville: Southern Publishing Association, 1927.

WHITE, ELLEN G. **A Word to the Little Flock**. Brunswick: James White, 1847.

_____. **A Sketch of the Christian Experience and Views of Ellen G. White**. Saratoga Springs: James White, 1851.

_____. **Spiritual Gifts**. Battle Creek: James White, 1858.

_____. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 7 ago. 1894.

_____. *Regarding the late movement in Indiana*. **The Advent Review and Sabbath Herald**. Battle Creek: The Seventh-day Adventist General Conference, 17 abr. 1901.

_____. *An open letter*. **The Advent Review and Sabbath Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 20 jan. 1903.

_____. **Mensagens Escolhidas I.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1985a.

_____. **Testemunhos Seletos**. vol. 3. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1985b.

_____. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1987.

_____. **Vida e Ensinos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

_____. **Conselhos sobre Regime Alimentar**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1990.

_____. **Medicina e salvação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1991.

_____. **Conselhos aos pais, professores e estudantes**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1994.

_____. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995.

_____. **Parábolas de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1996.

_____. **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997a.

_____. **Eventos finais**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997b.

_____. **Mensagens Escolhidas II.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000a.

_____. **Testemunhos para a Igreja**. vol. 1. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000b.

_____. **Testemunhos para a Igreja**. vol. 2. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

_____. **Conselhos sobre Educação.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002a.

_____. **Testemunhos para a Igreja**. vol. 3. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002b.

_____. **Testemunhos para Ministros e Obreiros Evangélicos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002c.

_____. **Testemunhos para a Igreja**. vol. 5. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

_____. **Testemunhos para a Igreja**. vol. 9. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

_____. **Fundamentos da Educação Cristã.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Life Sketches**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010a.

_____. **O outro poder**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010b.

_____. **O Colportor Evangelista.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

_____. **Ministério para as cidades.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018a.

_____. **Vida no campo.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018b.

WHITE, JAMES. *Letter from bro. White*. **DAY STAR**. Cincinatti: C. Clark, 24 jan. 1846.

_____. **A Word to the "Little Flock"**. Bruinswick: James White, 1847.

_____. **Present Truth**. Middletown: James White, jul. 1849.

_____. *The Faith of Jesus*. **Review and Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 5 ago. 1852.

_____. *Seventh Angel*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 7 mar. 1854.

_____. *Word*. **Review and Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 7 fev. 1856.

_____. *Judgment*. **Review and Herald**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 29 jan. 1857.

_____. *Publications in Other Languages*. **Review and Herald.** Washington: Review and Herald Publishing Association, 6 mai. 1858.

_____. *Seventh-day Adventists*. **Review and Herald**. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 30 abr. 1861.

_____. **Life incidents, in connection with the great Advent Moviment, as illustrated by the three angels of Revelation xiv**. Battle Creek: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868.

WHITEHOUSE, JERALD. *Contextual Adventist Mission to Islam: A Working Model*. In: HOLE, JONQUIL; SCHANTZ, BORGE (ed.). **The Three Angels and the Crescent**: A Reader. Newbold College: Global Centre for Islamic Studies, 1993.

WILCOX, ELMER H. *Clínica do Sanatório Boa Vista*. **Revista Adventista**. São Bernardo: Casa Publicadora Brasileira, jun. 1939.

WILCOX, FRANCIS M. **O Testemunho de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1998.

WIRTH, WILLIAM GEORGE. **The Battle of lhe Churches: Modernism or Fundamentalism, Which?** Mountain View: Pacific Press, 1924.

WOOD, KENNETH H. *Prioritizing evangelism one thousand days of reaping*. **Adventist Review**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 12 nov. 1981.

WOODWARD, KATHRYN. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, TOMAZ TADEU DA (org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

YOUNKER, MICHAEL F. *Adventist Eschatology in Relation to the Religious Left and the Religious Right*. **Journal of the Adventist Theological Society**. v. 23. nº 2, 2012.