INSTITUTO DE PESQUISA BÍBLICA
ESTUDOS EM ÉTICA BÍBLICA

VOLUME 1

Casamento

Princípios Bíblicos e Teológicos

EKKEHARDT MUELLER
ELIAS BRASIL DE SOUZA
organizadores

Organizadores:
Ekkehardt Mueller
Elias Brasil de Souza

Casamento

Princípios Bíblicos e Teológicos



Tradutores:
José Barbosa e Rubem Scheffel

Casa Publicadora Brasileira
Tatuí, SP

Deus instituiu o casamento para a satisfação das mais profundas necessidades humanas de amor e apreço, autoestima e intimidade sexual. O matrimônio permite uma comunicação aberta e livre sobre o que pensamos, sentimos e experimentamos. É uma instituição na qual um homem e uma mulher se amparam e se ajudam mutuamente.

Como disse Martinho Lutero: "Não há sociedade, relacionamento ou intercâmbio mais amoroso, amigável e encantador do que um bom casamento."

Este volume é o primeiro de uma série de livros sobre casamento, sexualidade e família. Contém estudos bíblicos e teológicos sobre o casamento, a sexualidade, os matrimônios interconfessionais e a questão do divórcio e novo casamento.

Casamento: Princípios Bíblicos e Teológicos oferece a você a oportunidade de aprofundar o conhecimento do propósito de Deus para a experiência conjugal e renovar os votos de amor e companheirismo à luz dos ensinos bíblicos.

CPB digital

Direitos de publicação reservados à
CASA PUBLICADORA BRASILEIRA
Rodovia SP 127 – km 106
Caixa Postal 34 – 18270-970 – Tatuí, SP
Tel.: (15) 3205-8800 – Fax: (15) 3205-8900
Atendimento ao cliente: (15) 3205-8888
www.cpb.com.br

1ª edição neste formato
Versão 1.1
2016

Coordenação Editorial: Vanderlei Dorneles
Editoração: Wellington Barbosa e Vanderlei Dorneles
Revisão: Luciana Gruber
Design Developer: Cristiano Soares Vieira
Projeto Gráfico: Alexandre Rocha
Capa: Marisa Ferreira
Imagem da Capa: Montagem sobre imagens de Fotolia (Kovac Mario)

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

Casamento [livro eletrônico] : princípios bíblicos
e teológicos / organizadores Ekkehardt Mueller,
Elias Brasil de Souza ; tradutores José Barbosa
e Rubem Scheffel. -- Tatuí, SP : Casa Publicadora
Brasileira, 2016.
1,5 Mb ; ePUB

Título original: Marriage : biblical and
theological aspects.
ISBN 978-85-345-2315-8

1. Aconselhamento conjugal 2. Casais - Relações
interpessoais 3. Casamento - Aspectos religiosos -
Cristianismo 4. Homem-mulher - Relacionamento
I. Mueller, Ekkehardt. II. Souza, Elias Brasil de.

16-05269 CDD-248.844

Índices para catálogo sistemático:

1. Casamento : Relação conjugal : Vida cristã :
Cristianismo 248.844

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio, *sem prévia autorização escrita* do autor e da Editora.

15716/34162



EDITORA AFILIADA

Instituto de Pesquisa Bíblica

- Marlene Bacchus
- Elias Brasil de Souza
- Kwabena Donkor
- Brenda Flemmer
- Ekkehardt Mueller
- Gerhard Pfandl
- Ángel Manuel Rodríguez
- Artur Stele
- Marly L. Timm
- Clinton Wahlen

Membros da Comissão do Instituto de Pesquisa Bíblica de 2010 a 2015

- Niels-Erik Andreasen
- Radisa Antic
- Delbert Baker
- Daniel K. Bediako
- Merlin Burt
- Lael O. Caesar
- Gordon E. Christo
- Gerard Damsteegt
- Jo Ann Davidson
- Richard M. Davidson
- Ganoune Diop
- Denis Fortin
- Roy Gane
- Michael Hasel
- John K. McVay
- Jiří Moskala
- G. T. Ng
- Brempong Owusu-Antwi
- Jon K. Paulien
- Leslie Pollard
- John Reeve
- Teresa Reeve
- Richard Rice
- Richard Sabuin
- Benjamin D. Schoun
- Tom Shepherd
- Ella S. Simmons
- Reinaldo Siqueira

- Elie Henry
- Myron A. Iseminger
- Sung-Ik Kim
- Gregory A. King
- Miroslav M. Kiš
- Gerald Klingbeil
- Bill Knott
- Robert E. Lemon
- Barna Magyarosi
- Michael Sokupa
- David Tasker
- Alberto Timm
- Efrain Velazquez
- Ted N. C. Wilson
- Randall W. Younker
- Eugene Zaitsev
- E. Edward Zinke

Dedicatória

Dedicado com gratidão a Gerhard Pfandl, erudito e amigo, em reconhecimento por seu trabalho frutífero no Instituto de Pesquisa Bíblica (Biblical Research Institute, BRI), de 1999 a 2015, por seu comprometimento com a mensagem, missão e unidade do povo remanescente de Deus, e por sua incansável determinação em fazer com que o BRI exerça um impacto positivo na Igreja Adventista do Sétimo Dia mundial.



Gerhard Pfandl serviu à Igreja Adventista do Sétimo Dia durante 44 anos como pastor, professor, administrador e diretor associado do Instituto de Pesquisa Bíblica da Associação Geral.

Seu ministério o levou a três continentes – Europa, América e Austrália.

Os membros do Instituto de Pesquisa Bíblica

Sobre os Autores

Roberto Badenas, Ph.D., serviu durante muitos anos como professor de Estudos sobre o Novo Testamento e diretor do departamento de Teologia do Seminário Adventista de Collonges-sous-Salève (França). Também foi diretor do departamento de Educação da Divisão Intereuropeia, sediada na Suíça, onde presidiu a Comissão de Pesquisa Bíblica local. Jubilado, continua lecionando na Faculdade Adventista de Sagunto (Espanha) e no Instituto de Ministério Hispânico da Universidade Andrews (Berrien Springs, Michigan). É autor de várias obras, entre as quais: *Christ, the End of the Law* ["Cristo, o fim da lei"], *Meet Jesus* ["Conheça Jesus"] e *Facing Suffering: Courage and Hope in a Challenging World* ["Encarando o sofrimento: Coragem e esperança em um mundo desafiador"]. Além disso, tem contribuído com artigos e capítulos em vários livros e periódicos.

Richard M. Davidson, Ph.D., é professor de Interpretação do Antigo Testamento no Seminário Teológico da Universidade Andrews. Tem publicado inúmeros artigos em revistas teológicas e outras publicações. É autor de diversos livros, entre os quais, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical τὺπος Structures* ["Tipologia nas Escrituras: Um estudo das estruturas hermenêuticas dos tipos"], *Hermeneutică Biblică* [Hermenêutica bíblica"], *In the Footsteps of Joshua* ["Nas pegadas de Josué"] e sua obra magistral *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* ["Chama de Yahweh: Sexualidade no Antigo Testamento"].

Thomas Domanyi, Ph.D., é professor emérito de Ética e História da Igreja na Faculdade Adventista de Friedensau (Alemanha). Lecionou por muitos anos no Seminário *Schloss Bogenhofen* (Áustria) e no Seminário Adventista de *Collonges-sous-Salèves* (França). É autor de vários livros sobre estudos do Novo Testamento, tais como *Der Römerbriefkommentar des Thomas Von Aquin* ["Comentário de Romanos por Tomás de Aquino"] e *Der Toleranzgedanke im Neuen Testament: Ein Beitrag zur Christlichen Ethik* ["O conceito de tolerância no Novo Testamento: Uma contribuição à ática cristã"].

Kwabena Donkor, Ph.D., é diretor associado do Instituto de Pesquisa Bíblica da Associação Geral. Obteve seu doutorado em Teologia Sistemática na Universidade Andrews. Em 2003, publicou sua obra *Tradition, Method, and*

Contemporary Protestant Theology ["Tradição, método e teologia protestante contemporânea"]. Escreveu artigos acadêmicos para vários periódicos e revistas, e contribuiu com Millard J. Erickson, Paulo Kjoss Helseth e Justin Taylor (editores) na obra: *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times* ["Retomando o centro: Confrontando a acomodação evangélica no contexto pós-moderno"].

Corinne Egasse, Ph.D., leciona Introdução à Bíblia no departamento de Teologia do Seminário Adventista de Collonges-sous-Salève (França). Fez doutorado na Faculdade Reformada de Teologia em Lausanne, Suíça. Sua tese sobre o lava-pés durante os primeiros cinco séculos do cristianismo será publicada em 2015. Ela tem escrito inúmeros artigos para revistas adventistas na França.

Zoltán Szalos-Farkas, PH.D., é professor de Teologia Sistemática e Estudos sobre Espiritualidade Bíblica no Instituto Teológico Adventista (Romênia). Ensina no programa de extensão do mestrado da Universidade Andrews (Berrien Springs, Michigan). Obteve seu doutorado na Universidade de Aberdeen (Escócia). Tem publicado muitos artigos acadêmicos em inglês, romeno e húngaro. Entre seus livros estão: *A Search for God: Understanding Apocalyptic Spirituality* ["Em busca de Deus: Compreendendo a espiritualidade apocalíptica"] e *Dumnezeu, Scriptura și Biserica: Tratat de Teologie, Hristologie și Spiritualitate* ["Deus, as Escrituras e a igreja: Teologia, cristologia e espiritualidade"].

Frank M. Hasel, Ph.D., é diretor do departamento de Teologia e do Centro de Pesquisas Ellen G. White no Seminário Schloss Bogenhofen (Áustria). Fez doutorado na Universidade Andrews (Berrien Springs, Michigan) e é membro da Comissão de Pesquisa Bíblica da Divisão Intereuropeia desde 1995. Publicou dois livros: *Scripture in the Theologies of W. Pannenberg and Donald G. Bloesch: An Examination of its Origin, Nature and Use* ["As Escrituras nas teologias de W. Pannenberg e Donald G. Bloesch: Um exame de sua origem, natureza e uso"] e *Sehnsucht nach Gott: ein Bibel-Gebets-Tagebuch* ["Anseio por Deus: Diário para estudos bíblicos e oração"], bem como inúmeros artigos em periódicos, livros e dicionários acadêmicos, como: *Eerdmans Dictionary of the Bible* ["Dicionário Eerdmans da Bíblia"] e *The Encyclopedia of Christian Civilization [*"Enciclopédia da Civilização Cristã"].

Hans (Johann) Heinz, Th.D., é professor emérito de Teologia Sistemática e História da Igreja da Faculdade de Teologia de Friedensau (Alemanha). Reside

atualmente em Braunau, Áustria. É um dos principais eruditos adventistas do sétimo dia nas áreas de História da Reforma e Estudos sobre Lutero. Além de sua dissertação doutoral *Justification and Merit: Luther vs. Catholicism* ["Justificação e mérito: Lutero vs. catolicismo"], publicou diversos artigos e 12 livros que foram traduzidos para mais de 20 idiomas.

Miroslav Kis, Ph.D., é professor emérito de Ética no Seminário Teológico da Universidade Andrews. É doutor em Ética Filosófica pela Universidade McGill (Montreal, Canadá). É o autor do livro *Follow Me* ["Segue-me"] e tem contribuído com artigos para vários periódicos. Atua em diversas comissões permanentes da Associação Geral, inclusive na Comissão de Pesquisa Bíblica do Instituto de Ética e tem visitado diferentes países como palestrante e consultor acerca de questões éticas, profissionais e teológicas.

Ekkehardt Mueller, Th.D., D.Min., é vice-diretor do Instituto de Pesquisa Bíblica da Associação Geral. Seus títulos doutorais são da Universidade Andrews (Berrien Springs, Michigan). Tem escrito inúmeros artigos para livros acadêmicos, periódicos e revistas, bem como diversos livros em inglês e alemão, tais como *Come Boldly to the Throne: Sanctuary Themes in Hebrews* ["Aproxime-se ousadamente do trono: Temas sobre o santuário em Hebreus"], *The Letters of John* ["As cartas de João"], *Die Lehre Von Gott: Biblischer Befund und Theologische Herausforderungen* ["Doutrina de Deus: Evidências bíblicas e desafios teológicos"] e *Der Ersteund der Letzte: Studien zum Buch der Offenbarung* ["O primeiro e o último: Estudos sobre o livro do Apocalipse"].

Elaine Oliver, MA, CFLE, é educadora, psicóloga conselheira e diretora associada do departamento dos Ministérios da Família da Associação Geral. É autora de diversos artigos, de colunas em periódicos, do Anuário de Planejamento dos Ministérios da Família e do livro recentemente publicado *Real Family Talk* ["Conversa franca com a família"]. Ela é coapresentadora do programa de televisão *Real Family Talk with Willie and Elaine Oliver*, do *Hope Channel*. Com seu esposo, tem feito palestras acerca de casamento e seminários sobre relacionamento familiar em cinco continentes. É membro da Comissão de Ética do Instituto de Pesquisa Bíblica.

Willie Oliver, Ph.D., CFLE, é conselheiro pastoral, sociólogo familiar e diretor do departamento dos Ministérios da Família da Associação Geral. É professor associado dos Ministérios da Família do Seminário Teológico da

Universidade Andrews e autor de inúmeros artigos, de colunas em periódicos, do Anuário de Planejamento dos Ministérios da Família e do livro recentemente publicado *Real Family Talk* ["Conversa franca com a família"]. É coapresentador do programa de televisão *Real Family Talk with Willie and Elaine Oliver*, do *Hope Channel*. Com sua esposa tem conduzido palestras acerca de casamento e seminários sobre relacionamento em várias partes do mundo. Ele também é membro da Comissão de Ética do Instituto de Pesquisa Bíblica.

Angel Manuel Rodríguez, Th.D., jubilado, foi diretor do Instituto de Pesquisa Bíblica da Associação Geral, e continua trabalhando esse instituto. Entre outras atribuições, atuou como pastor, professor, diretor universitário, professor de teologia e vice-reitor da Southwestern Adventist University (Keene, Texas) e da Universidade Adventista das Antilhas (Porto Rico). Nesta última, foi também reitor. Publicou mais de dez obras, inúmeros folhetos e centenas de artigos em livros, periódicos e revistas. Entre seus livros estão: *Esther: A Theological Approach* ["Ester: Uma abordagem teológica"], *Future Glory: The 8 Greatest End-Time Prophecies in the Bible* ["Glória futura: As oito maiores profecias bíblicas do tempo do fim"] e *Jewelry in the Bible* [*O Uso de Joias na Bíblia*, CPB, 2002). É editor da série Estudos sobre Eclesiologia Adventista, do Instituto de Pesquisa Bíblica.

Prefácio

Como instituição divinamente planejada, o casamento tem o objetivo de satisfazer as mais profundas necessidades humanas de amor e apreço, autoestima, autorrealização e intimidade sexual. Permite que duas pessoas sejam totalmente livres e se comuniquem abertamente sobre o que pensam, sentem e experimentam. Em outras palavras, o casamento permite partilhar com o cônjuge o que você não partilharia com mais ninguém. É uma instituição na qual duas pessoas se achegam, se amparam e se ajudam desinteressadamente. O matrimônio tem tudo a ver com comunicação franca, sinceridade, partilha voluntária, companheirismo, completude, crescimento, realização e muito mais – é uma dádiva divina estabelecida no paraíso. Como disse Martinho Lutero: "Não há sociedade, relacionamento ou intercâmbio mais amoroso, amigável e encantador do que um bom casamento."[1]

O matrimônio é frequentemente discutido hoje, especialmente, por meio da comunicação social. É também um tema constantemente reexaminado em muitas comunidades religiosas, inclusive na Igreja Adventista do Sétimo Dia. A definição de casamento tem sido revisada em algumas culturas, de modo a incluir tipos de "casamento" que estão fora do conceito bíblico do matrimônio como uma união vitalícia e amorosa de um homem e uma mulher. Essa nova situação distorce a compreensão bíblica do tema. O pensamento evolucionista, segundo o qual um estilo de vida monogâmico não pode ser exigido e é até considerado antinatural e contraproducente, também influencia a mentalidade geral. Além disso, a - instituição bíblica do casamento está seriamente afetada pelas atuais cosmovisões e práticas que colocam o chamado bem-estar do indivíduo acima de todos os demais valores. Consequentemente, muitos matrimônios são de curta duração. O índice de divórcios é elevado, mesmo nas igrejas cristãs, resultando em grande número de novas núpcias e coabitação.

Este volume é o primeiro de uma série de livros sobre casamento, sexualidade e família. Temos uma dívida de gratidão com a Divisão Intereuropeia da Igreja Adventista do Sétimo por iniciar o debate sobre esse tópico em sua Comissão de Pesquisas Bíblicas e por publicar dois livros em francês e um em alemão sobre o

tema do matrimônio.[2] A Divisão Intereuropeia cedeu ao Instituto de Pesquisas Bíblicas da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia (BRI) o direito de publicar em outras línguas o conteúdo desses volumes ou parte deles. Sete dos 11 capítulos da presente obra são versões atualizadas de material anteriormente publicado. Quatro capítulos e a introdução são contribuições novas. Os autores representam um grupo internacional de teólogos e eruditos bíblicos adventistas de diferentes áreas de especialização, bem como um psicólogo e um sociólogo. No final, um apêndice com os ensinos e declarações oficiais da Igreja Adventista do Sétimo Dia realça a utilidade deste volume.

Embora a inclusão desses capítulos numa publicação do BRI indique que seu conteúdo expressa os principais pontos de vista da Igreja Adventista, os próprios autores, ainda assim, assumem a responsabilidade final pelo teor de seus escritos.

O primeiro volume contém estudos bíblicos e teológicos sobre a natureza do casamento, celibato, sexualidade, os chamados matrimônios mistos ou interconfessionais, e o problema do divórcio e novo casamento. O debate é introduzido com uma visão geral das questões, sendo seguido de uma descrição positiva da beleza do casamento bíblico. Conclui com um estudo sobre a instituição do matrimônio no Novo Testamento.

Dentre muitas outras, algumas pessoas precisam ser especialmente reconhecidas por suas contribuições para a publicação desta obra. Teria sido impossível preparar o presente volume em tempo oportuno, se não fosse o trabalho de: Marly Timm, assistente do BRI, que verificou todas as fontes e referências e criou um índice escriturístico; Brenda Flemmer, que solicitou permissão para uso dos materiais publicados; o grupo de Eloqui, LLC, que fez a revisão dos originais; e da Casa Publicadora Brasileira que preparou esta versão da obra em língua portuguesa. Somos gratos por seu empenho.

Desejamos que o leitor se beneficie deste estudo sobre o casamento e dos tópicos relacionados à luz dos ensinos bíblicos e das instruções de Jesus Cristo.

Silver Springs, Janeiro de 2015

---

[1] Citado por Stan Toler e Linda Toler, *Devotions for Ministry Couples* (Indianapolis, IN: Wesleyan Publishing House, 2008), p. 37.

[2] Ver Richard Lehmann (ed.), Le Mariage: Questions Bibliques et Théologiques, Études en Éthique

Adventiste, vol. 1. Comitê de Pesquisa Bíblica da Divisão Euroafricana da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia (Dammarie-les-Lys Cedex: Éditions Vie et Santé, 2007); Lehmann (ed.), Le Mariage: Études Historiques, Sociologiques et Pastorales, Études em Éthique Adventiste, vol. 2. Comitê de Pesquisa Bíblica da Divisão Euroafricana da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia (Dammarie-les-Lys Cedex: Éditions Vie et Santé, 2010); Roberto Badenas e Stefan Höschele (eds.), Die Ehe: Biblische, Theologische und Pastorale Aspekte, Studien zur Adventistischen Ethik, Band 1 (Lüneburg: Advent-Verlag, 2010).

Introdução: A Beleza do Casamento

Willie e Elaine Oliver[1]

A Bíblia começa e termina com um casamento.[3] O Gênesis o apresenta como a primeira instituição estabelecida por Deus na criação, enquanto os últimos capítulos do Apocalipse utilizam-no como uma metáfora para retratar o relacionamento entre Cristo e seu povo. Significativamente, o matrimônio foi instituído de modo exclusivo no fim da semana da criação, a fim de ressaltar o ideal divino para a raça humana.[4] Ao final dos seis dias nos quais o Senhor trouxe à existência tudo aquilo que fazia da Terra um lugar habitável, ele evidencia sua genialidade criativa formando Adão do pó da terra, e Eva, de uma costela de Adão, como um complemento e uma companheira para a vida. Com certeza, o casamento é a relação humana fundamental que Deus concedeu à humanidade como o meio para desenvolver e manter uma ligação significativa com ele.[5]

Este capítulo provê um resumo dos pontos importantes apresentados nos capítulos subsequentes quanto aos postulados bíblicos referentes às intenções e expectativas divinas para o matrimônio. Mais importante, porém, é que partilhamos nossas preocupações pessoais baseados em 30 anos de um casamento feliz e satisfatório, apesar dos desafios que encontramos como seres humanos limitados e falíveis. Além disso, fazemos observações baseados em nossos 25 anos de trabalho ao redor do mundo com milhares de casais, em sua busca pela felicidade, paz e satisfação que Deus deseja que eles experimentem no casamento.

Perspectivas Bíblicas sobre o Casamento

Neste livro, com o capítulo intitulado "A Relevância das Escrituras para o Casamento e a Sexualidade", Kwabena Donkor afirma que o atual enfraquecimento da família e do casamento bem como a confusão sobre a sexualidade podem ter se

originado com o crescente desgaste dos valores bíblicos. Ele argumenta que a relevância teológica da Bíblia na igreja se traduz naturalmente em relevância ética. Contudo, para que as Escrituras se tornem pertinentes de maneira significativa em questões contemporâneas como casamento e sexualidade, sua autoridade formal na vida da igreja deve ser obtida por meio do retorno a métodos de interpretação coerentes com o princípio protestante da *sola scriptura*. Em outras palavras, a igreja precisa se submeter novamente à Bíblia como sua regra de fé e, então, desenvolver posições éticas baseadas em seus pontos de vista teológicos.

Por sua vez, Frank Hasel, em "O Conceito Bíblico de Casamento", retrata de modo convincente a intenção divina e a importância do casamento como ponto principal no desenvolvimento e na coesão das comunidades humanas. O modelo bíblico de matrimônio se baseia na complementaridade entre homem e mulher. Assim, unicamente o casamento monogâmico de um homem e uma mulher estaria de acordo com o padrão divino estabelecido no princípio pelo Criador. A ideia de deixar pai e mãe para se unir a uma mulher é indicativa da exclusividade dada à esposa quando o casamento se torna uma opção. Dentre vários outros pontos importantes em seu capítulo, Hasel destaca a noção de "deixar e unir-se" em casamento, transmitindo a ideia de que a tentativa de separar essa união após o matrimônio causará dor intensa a ambos.

Corinne Egasse, no capítulo "O Solteirismo no Novo Testamento", mostra que, por trás do interesse aparentemente limitado demonstrado na Bíblia pelo verdadeiro aspecto relacional do celibato, os dados bíblicos existentes sobre o tema lhe conferem um significado evangélico e espiritual. Após uma pesquisa em passagens contextuais e um estudo cuidadoso de textos do NT relacionados com o assunto, Egasse conclui que os adventistas do sétimo dia também conseguem ver coerência entre seu celibato (que os isenta de preocupações familiares em tempos trabalhosos) e sua compreensão escatológica do mundo em que vivem.

Por sua vez, em "Papéis de Gênero no Casamento", Roberto Badenas desenvolve uma teologia bíblica sobre as funções dos gêneros para Adão e Eva (homem e mulher). Em última análise, Badenas sugere que a compreensão dos papéis no relacionamento entre marido e esposa, baseada na Bíblia, ainda é debatida num mundo em que a luta pelo poder e controle continua. Entretanto, a totalidade das evidências bíblicas considera o relacionamento esposo-esposa como uma sociedade entre iguais (Gn 2:24) antes e depois do pecado, e insiste com os

cônjuges para encabeçar o chamado da mensagem evangélica de reconciliação mútua e com Deus por meio da graça e do poder divino.

Thomas Domanyi, em "Teologia da Sexualidade e do Casamento", mostra que Deus intencionalmente nos fez como seres sexuais, concedendo aos seres humanos o dom da sexualidade para ser praticada numa permanente união monogâmica, heterossexual e firmada em aliança. Domanyi afirma que somente no contexto de um casamento vitalício, de livre, mútua e espontânea vontade, a sexualidade pode encontrar sua verdadeira realização.

No capítulo "A Espiritualidade da Sexualidade: Uma Perspectiva Teológica e Antropológica", Zoltán Szalos-Farkas confirma o que os outros autores têm afirmado, isto é, que a sexualidade humana deve apenas existir dentro dos laços matrimoniais entre um homem e uma mulher, comprometidos mutuamente por toda a vida (Gn 2:24). Szalos-Farkas chega à conclusão de que a "humanidade" e a "espiritualidade" da sexualidade humana estão intimamente interligadas e solidamente enraizadas no primeiro e mais notável dos dois objetivos originais da sexualidade dentro dos laços matrimoniais. Isso equivale a dizer que a espiritualidade da sexualidade humana reside na contínua realização e aprofundamento da singularidade e da união do ser "homem" (Gn 5:1, 2) constituído por um macho e uma fêmea em seu relacionamento matrimonial (Gn 2:24), efetuado pelo Espírito Santo em nome do Deus trino das Escrituras.

Hans Heinz, por sua vez, em "A Questão dos Casamentos Mistos em 1 Coríntios 7:12 a 16", aborda a questão dos matrimônios de religiões mistas, especialmente nos escritos paulinos (1Co 7). Ele afirma que, quando um cônjuge aceita Cristo, e o outro, descrente, concorda em manter o casamento, a parte cristã deve permanecer em seu matrimônio. Isso demonstra, uma vez mais, o respeito e a consideração que Deus tem pela união matrimonial, mesmo em circunstâncias difíceis.

Ángel Manuel Rodríguez, em "Casamentos Interconfessionais: Um Estudo de 2 Coríntios 6:14", também afirma a elevada estima divina pelo casamento, que deve ocorrer exclusivamente entre um homem e uma mulher, os quais partilham igual comprometimento com Deus. Rodríguez lembra que, tanto no Antigo Testamento (Dt 7:3, 4) como no Novo (1Co 7:39), Deus requer de modo enfático que seu povo se case com pessoas da mesma religião, o que é especialmente importante em transmitir a fé aos filhos e no bem-estar da família.

Richard Davidson, no capítulo "Divórcio e Novo Casamento no Antigo Testamento", ressalta que o casamento foi dado por Deus no Éden. Como uma aliança permanente entre marido e mulher (Gn 2:24), foi reafirmado por Jesus e Paulo no Novo Testamento (Mt 19:5-9; 1Co 6:16; Ef 5:31). Embora o divórcio tenha existido no Antigo Testamento, não há evidência escriturística para sua aprovação, apenas para sua tolerância. Na verdade, Deus é veemente em insistir que o matrimônio em que dois se tornam uma só carne não seja rompido pelo divórcio, a menos que a aliança matrimonial já tenha sido quebrada por relações sexuais ilícitas ou por circunstâncias especiais em que a parte descrente abandone seu cônjuge crente contra a vontade deste último e contraia novas relações matrimoniais. Mesmo nos casos em que um dos consortes tenha sido infiel, Deus oferece (e ele próprio demonstra isso com Israel) a possibilidade de a graça divina trazer reconciliação e restauração da aliança matrimonial.

Por sua vez, em "Divórcio e Novo Casamento no Novo Testamento", Ekkehardt Mueller, com base em análise bíblica, aponta alguns princípios fundamentais: (1) Deus instituiu o casamento; (2) Jesus reforçou a permanência do casamento; (3) o divórcio destrói o que Deus ajuntou e é contrário à vontade divina; (4) a pessoa que se divorcia por qualquer razão, exceto relações ilícitas, comete adultério em caso de novo casamento; (5) se uma parte comete fornicação, sendo culpada de infidelidade sexual, a outra, não envolvida em tal ato, pode se divorciar; (6) num casamento de religiões mistas, o cônjuge crente deve manter o matrimônio e cuidar da família, procurando harmonia; (7) a exceção para o divórcio, *porneia*, é singular; (8) o cônjuge crente abandonado pelo descrente que contraiu novo relacionamento pode se casar novamente; (9) quando um casamento se desfaz, a igreja assume a responsabilidade por seus membros; e (10) todos os crentes são convidados a considerar seu casamento como um maravilhoso dom divino e a se empenhar nele.

Miroslav Kis e Ekkehardt Mueller, em "A Instituição do Casamento", exploram a origem, a natureza e os objetivos do casamento, e oferecem reflexões apropriadas sobre essa instituição que é parte da vida da igreja. O matrimônio cristão é uma aliança feita por dois indivíduos que são membros da aliança eclesiástica. Espera-se que os cônjuges mantenham intactas ambas as alianças. Além disso, eles são responsáveis por sua conduta perante a igreja. Consequentemente, o casamento, como entidade, não é apenas pessoal em sua natureza. Sua influência é sentida para além das fronteiras dos dois cônjuges. O

matrimônio serve à comunidade da igreja, de onde ele procede e à qual pertence.

A Beleza do Casamento

Recentemente, comemoramos 30 anos de casamento. *Comemoramos* é uma designação correta e adequada para as atividades emocionais, espirituais, físicas e intelectuais nas quais nos envolvemos mutuamente durante três décadas. Como a maioria dos matrimônios, o nosso não tem sido só diversão o tempo todo. Temos tido nosso quinhão de provas e desafios. Entretanto, na vida, cada desafio apresenta uma oportunidade para crescimento e, no casamento, é um convite para conhecimento e compreensão mais profundos um do outro. Assim, nossa convivência tem sido um aprendizado extraordinário e satisfatório que faríamos novamente se houvesse chance. Em nosso casamento temos encontrado máximo apoio emocional, união e segurança.

Quando comparecemos diante do ministro no dia de nosso enlace – numa ensolarada tarde de domingo, na Village Church, em South Lancaster, Massachusetts – repetindo os votos de permanecer juntos "até que a morte nos separe", não tínhamos ideia de como seria difícil cumpri-los. As palavras foram fáceis de se dizer, especialmente em meio a uma torrente de emoções, holofotes flamejantes e faces radiantes de familiares e amigos. Ao mesmo tempo, nada que havíamos experimentado poderia ter nos preparado para a vida surpreendentemente compensadora que partilhamos desde então como marido e mulher.

Talvez, o melhor exemplo dessa "quase contradição" seja velejar. Para nosso trigésimo aniversário, escapamos de nossos cuidados diários e fugimos para o Caribe. Ao começar nossas férias, decidimos aproveitar a aula gratuita sobre navegação a vela oferecida em nosso hotel. Exceto por uma breve e desagradável experiência de velejar num acampamento de verão do qual participei (Elaine), nossas aventuras preferidas com veleiros consistiam em observá-los deslizando facilmente através da Baía de Chesapeake, em Annapolis, ou em outros portos marítimos que visitamos. Entretanto, logo que nossa aula começou, percebemos que havia muito mais detalhes sobre esse esporte do que imaginávamos.

Foi ao mesmo tempo estressante e relaxante, desafiador e compensador. Logo

compreendemos que teríamos de trabalhar em grupo e ficar do mesmo lado do catamarã, a fim de experimentar a emoção de deslizar calmamente através das belas águas azuis-turquesa do Caribe. Em nossa aula, aprendemos a frase mais importante: Mova-se na direção do vento. Para velejar é muito importante saber a direção do vento. Saber para onde ele está soprando é fundamental; pois, para frear o impulso das velas, é preciso se virar para o vento. De início, essa instrução pareceu contraproducente no tocante à nossa necessidade de reduzir a velocidade do barco e rumar noutra direção. Entretanto, para os que entendem de aerodinâmica, ela provavelmente faça muito sentido! De fato, volver-se para o vento funciona todas as vezes em que precisamos navegar mais devagar e rumar noutra direção.

Inevitavelmente, surgem tempestades no casamento – algumas pequenas, outras grandes. Contudo, quando elas ocorrem, como casais, podemos e devemos escolher nos volver à direção do vento se quisermos ter longevidade e alegria verdadeira. Virar-se ao sentido do vento é como volver-se para Deus quando enfrentamos grandes desafios e deixar que ele acalme nossos temores e nos coloque outra vez no rumo certo.

No matrimônio temos a oportunidade de refletir a imagem e a glória de Deus ao nos relacionarmos um com o outro cada dia. O casamento requer sacrifício e compromisso, tal qual nosso relacionamento com Deus. Sem as lutas, porém, os casais jamais experimentarão o total esplendor e a beleza do matrimônio que Deus planejou no Éden e que ainda quer que desfrutemos. Isso seria como dizer que temos fé em Deus, mas sem testá-la, ou sem dar a ela a oportunidade de crescer como um músculo que se fortalece somente quando lhe é dada a chance de se exercitar.

Muitas pessoas hoje entram no casamento com uma noção individualista de realização pessoal, em vez de se concentrar na realização relacional. Embora nos matrimônios bem-sucedidos os casais tenham de encontrar o equilíbrio entre si, é preciso que haja uma contínua conscientização dos interesses do cônjuge como parte da realidade diária. Não há outra maneira de sobreviver e prosperar num relacionamento íntimo como o casamento sem adotar uma perspectiva que inclua os sentimentos e opiniões dos outros, pelo menos, os sentimentos e opiniões da pessoa que escolhemos como nosso cônjuge. Talvez considerar o matrimônio como se o cônjuge fosse uma parte de dois gêmeos siameses ajude a ilustrar essa

perspectiva. Em alguns casos eles partilham o coração, a cabeça, as pernas e outros órgãos vitais. Embora cada um tenha uma personalidade distinta, é necessário que eles negociem e se ajustem um ao outro a fim de conseguir sobreviver e progredir cada dia.

Insistimos enfaticamente com os casais para que participem de um rigoroso programa de educação pré-marital com um palestrante qualificado. Na verdade, recomendamos que façam isso antes do noivado; porque, fazê-lo depois torna mais difícil se beneficiar do processo, pois os planos para o casamento já estão feitos. A maioria dos casais hesita em fazer alterações depois que a data do enlace está marcada. A educação pré-marital ou o aconselhamento permite que os noivos obtenham uma visão que vai além das necessidades pessoais e entrem no mundo da outra pessoa; os casais também adquirem habilidades que melhorarão seu futuro casamento. É como educar um motorista antes de submetê-lo a um teste de direção para ele se tornar um motorista habilitado. As pessoas que planejam se casar devem fazer um favor a si mesmas e ao seu futuro cônjuge, comprometendo-se a receber educação pré-marital a fim de se familiarizar com o complexo processo de se unir a outro ser humano no santo matrimônio.

Para os que se casaram sem o benefício da educação pré-marital e para os casais em geral, a participação anual num retiro de enriquecimento matrimonial animará seu relacionamento conjugal. Enriquecimento matrimonial é como levar seu carro a um mecânico para uma revisão em intervalos regulares, em vez de esperar que ele quebre para então levá-lo a uma oficina. Desejar um automóvel que seja confiável e em bom funcionamento quando precisamos dele para trabalhar ou executar tarefas diversas não é diferente do que aspirar ter um casamento que funcione nas melhores condições. Para que a real beleza do matrimônio seja experimentada de forma regular, os casais precisam ter o propósito de se ligar entre si diariamente por meio do poder de Deus, que é o único recurso que pode proporcionar a paz (Jo 14:27) e a certeza de sucesso (Fp 4:13).

As declarações de Deus e de Adão quando o Senhor criou Eva e uniu o casal, ilustram a profunda intimidade que o casamento deveria ter. Em Gênesis 2:23, notamos a sensação e emoção na voz de Adão: "Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada." No versículo seguinte, Deus esclarece plenamente o que acontece quando um homem e uma mulher se casam: "Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une a sua mulher,

tornando-se os dois uma só carne."

Deus instituiu o matrimônio. Para tanto, implantou em cada um de nós um profundo desejo de intimidade, primeiramente com ele e, em seguida, com outro ser humano (Gn 2:18). Essa forma de intimidade transcende a relação física, como muitos geralmente pensam ao definir sua realidade. Estudos contemporâneos sobre a condição humana concordam que uma das maiores necessidades das pessoas é conhecerem e serem conhecidas profundamente. Como vemos, o único relacionamento que tem esse nível de confiança se acha no casamento. A intimidade no matrimônio é aprofundada quando permanecemos fiéis ao compromisso feito – começando com os nossos votos matrimoniais – e requer grandes concessões e sacrifícios. Essa intimidade produz uma familiaridade muito profunda; exige uma integração coerente do nosso eu emocional, espiritual, intelectual e físico.

Em nossa experiência, não há meio de permanecer verdadeiro e fiel numa aventura espiritualmente direcionada como o casamento, sem confiar no poder e na graça do mesmo Deus que nos uniu por toda a vida. Decidimos desde o início que o divórcio não seria uma opção para nós. Pelo fato de o casamento ser tão incrivelmente desafiador e difícil, considerar o divórcio como uma opção viável levaria quase todos os casais a vê-lo como uma saída para a infelicidade frequentemente experimentada quando deixamos de confiar nos recursos de paciência, bondade, graça, perdão e poder (1Co 13:4), os quais Deus provê para nossa saúde e nosso bem-estar. A Bíblia está repleta de orientações relacionais (Tg 1:19; Rm 12:18; Ef 5:21; Pv 5:18; 1Pe 3:7) que, seguidas, permitirão que os cônjuges experimentem a alegria e a beleza do matrimônio, o qual será também uma bênção para outros.

Embora a graça e o perdão divinos estejam disponíveis aos que se divorciaram (com ou sem base bíblica), Deus deixa claro que "odeia" o divórcio (Ml 2:16). Apesar de o Senhor trabalhar com seu povo por causa da dureza de seus corações (Dt 24:1-4; Mt 19:8), o divórcio nunca fez parte de seu plano desde o princípio quando instituiu o casamento. Com certeza, o matrimônio deve ser um símbolo (Ef 5:24-26) do amor paciente que Cristo tem pela igreja.

Infelizmente, a permanência do casamento tem sido pisada pela ênfase que a cultura moderna coloca no eu e na prosperidade. Invariavelmente, as pessoas que se casam hoje em dia estão mais preocupadas com o que podem conseguir por

meio do matrimônio do que como podem contribuir para essa relação. Com índices de divórcio em torno de 50% para o primeiro casamento, existe um crescente ceticismo quanto à possibilidade de um casal manter um relacionamento por toda a vida.

Declaramos categoricamente que o matrimônio é para investidores de longo prazo, o tipo disposto a esperar pacientemente que sua conta cresça. Investidores com experiência de longo prazo não entram em pânico quando ocorrem baixas nos indicadores financeiros; eles não fazem apostas arriscadas para conseguir um retorno rápido. O investidor de longo prazo toma decisões sábias que produzirão sólidos retornos positivos no decorrer do tempo. Quando devotamos paciência e bondade como uma estratégia coerente em nosso relacionamento, colhemos resultados positivos. Como os investidores financeiros que são pacientes e tomam decisões sábias, o comprometimento e o esforço no casamento colherão os benefícios de uma relação em que existe compreensão, empatia e amor.

Podemos verdadeiramente dizer que o retorno de nosso investimento superou em muito as expectativas que tínhamos quando comparecemos perante o altar, mais de três décadas atrás, e ele continua a crescer e a amadurecer cada dia por meio do poder e da graça de Jesus Cristo. Tivemos a nossa parcela de altos e baixos que são comuns em todo casamento: a alegria de comemorar aniversários; o extraordinário milagre de dar à luz nossos dois filhos; a dor de experimentar dois fracassos; a frustração de pensar numa coisa, quando o outro está pensando noutra; o orgulho de ver nossos filhos tocando em recitais de piano e violino, e se formando na escola fundamental, no ensino médio e na universidade; a dor de perder um dos pais ou avós; a alegria de poder se apoiar um no outro durante essas ocasiões difíceis; horários de trabalho desafiadores; alterações pessoais, físicas e emocionais que são o resultado natural do processo de envelhecimento; e a paz que ambos desfrutamos por acreditar e confiar no mesmo Deus. Por meio disso tudo, nos tornamos uma só carne – somos verdadeiramente aliados íntimos.

Numa recente viagem a Corinto – a uma hora de carro de Atenas, Grécia – adquirimos uma compreensão maior do estilo de vida dos antigos coríntios, com toda sua devassidão, decadência e imoralidade sexual. A razão principal por que o apóstolo Paulo escreveu a primeira carta aos Coríntios se tornou mais clara para nós. O apóstolo queria partilhar com os coríntios – e futuros estudiosos do Novo Testamento – o que o amor verdadeiro realmente é, em contraste com o detestável

amor falso e desmedido que tinha lugar no templo de Afrodite, a deusa daquele local.

O que agora entendemos muito melhor – e continuamos a aprender cada dia – é que o amor necessário para um casamento duradouro e satisfatório é o amor *ágape*. O amor incondicional que Paulo expressa com tanta eloquência (1Co 13:4-7) e que unicamente Deus pode dar.

Apreciamos a tradução idiomática encontrada na Bíblia *A Mensagem*, de Eugene Peterson:

O amor nunca desiste.

O amor se preocupa mais com os outros que consigo mesmo.

O amor não quer o que não tem.

O amor não é esnobe,

Não tem a mente soberba,

Não se impõe sobre os outros,

Não age na base do "eu primeiro",

Não perde as estribeiras,

Não contabiliza os pecados dos outros,

Não festeja quando os outros rastejam,

Tem prazer no desabrochar da verdade,

Tolera qualquer coisa,

Confia sempre em Deus,

Sempre procura o melhor,

Nunca olha para trás,

Mas prossegue até o fim.

Com certeza, Deus é amor (1Jo 4:8). O amor que flui da essência de Deus é verdade, graça, bondade, perdão, humildade, compaixão, compreensão e muito

mais – e é incondicional. Esse é o tipo de amor que Deus pretendia ao conceder o dom do casamento à família humana.

Voltemos ao princípio, à criação. Depois que Deus criou o homem e a mulher, ele deu uma instrução decisiva para se manter um casamento de longa duração: "Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une a sua mulher, tornando-se os dois uma só carne" (Gn 2:24). Nessa instrução existe primeiramente a ordem para deixar para trás nossa ligação com os pais e familiares e formar uma nova ligação com nosso cônjuge, com o qual estabelecemos uma unidade. Essa nova unidade não é mais "eu", mas "nós" e está tão intimamente ligada, que separar tal união ferirá profundamente ambas as partes.

Essa é a beleza do casamento. Conhecer e ser conhecido. Amar e ser amado. Ficar feliz quando o outro está feliz. Sentir-se triste quando o outro está triste. Ficar de mãos dadas só por ficar. Partilhar um terno beijo no rosto: ficar empolgado porque poderia ser mais do que isso; sentir-se em paz se não for. Acordar amanhã e fazer tudo de novo.

Que esta obra reacenda em cada leitor a intenção original e abençoada de Deus para o matrimônio. Apesar da ruína causada pelo pecado, a qual todos nós experimentamos, com a ajuda de Deus podemos tornar nosso casamento um pequeno Céu na Terra. Mais do que esperar, devemos orar por isso.

Maranata!

---

[3] Nas palavras do ministro cristão galês Selwyn Hughes, "a Bíblia começa e termina com um casamento" (citado em Mark Water, The New Encyclopedia of Christian Quotations [Alresford, Hampshire, England: John Hunt Publishers, 2000], p. 659).

[4] "O casamento foi divinamente estabelecido no Éden e confirmado por Jesus como união vitalícia entre um homem e uma mulher, em amoroso companheirismo. Para o cristão, o compromisso matrimonial é com Deus, bem como com o cônjuge, e só deve ser assumido entre parceiros que partilham da mesma fé" (Nisto Cremos: as 28 Crenças Fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia [Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008], p. 365).

[5] "Instituído por Deus, o casamento é uma ordenança sagrada e nunca se deve entrar nele em espírito de egoísmo. Aqueles que pensam em dar esse passo devem considerar solenemente e com oração a sua importância e buscar conselho divino a fim de saber se estão seguindo uma direção em harmonia com a vontade de Deus" (Ellen G. White, O Lar Adventista [Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000], p. 70).

CAPÍTULO
1

A Relevância das Escrituras para o Casamento e a Sexualidade

ʾKwabena Donkor

O casamento como instituição tem persistido em todas as culturas ao longo de toda a história humana, e desde a antiguidade as pessoas têm se envolvido nele. Entretanto, hoje há muita discussão sobre a natureza e o significado do matrimônio. Essa situação não é diferente na Igreja Adventista do Sétimo Dia. A essência da confusão envolvendo o casamento nos obriga a indagar se ele é simplesmente um contrato particular entre duas pessoas (homem/homem, homem/mulher, mulher/mulher) que prometem ter uma relação significativa juntos ou uma aliança de natureza religiosa entre um homem e uma mulher. Várias questões particulares entram nessa confusão. Entre as dúvidas estão aquelas que têm que ver com a própria natureza do casamento.

Os costumes e as leis que regem os casamentos são muitos e diferem de uma cultura para outra, e de um país para outro. Para os cristãos, porém, a ideia de um *casamento religioso* ainda é relevante. No entanto, como é que se fundamenta a ideia de um casamento religioso? Para começar, esse conceito traz consigo a sugestão de que, para o cristão, independentemente de cultura e país, o matrimônio é, acima de tudo, uma instituição que envolve a igreja como o corpo de Cristo. Isso não significa que o matrimônio seja um "sacramento" ou mesmo uma "ordenança" para ser manipulado pela igreja. Na verdade, a Bíblia considera os indivíduos pessoalmente responsáveis por suas ações e atitudes relacionadas a seus interesses eternos (Fp 2:12). Assim, a ética do casamento e da sexualidade deve ser, antes de tudo, um tema recebido e aplicado individualmente na vida dos crentes (1Co 6:9).

Por outro lado, o casamento e as questões da sexualidade não são simplesmente um assunto particular para o cristão. Isso pertence à vida da igreja, porque a estabilidade do casamento tem implicações para a igreja como um todo (1Co 5; 1Pe 3:1).

Por essa razão, a igreja ensina os crentes a incorporar os princípios escriturísticos em sua vida matrimonial. Entretanto, como poderíamos enquadrar uma discussão sobre a relevância da Bíblia em questões contemporâneas sobre o casamento? Embora a pergunta seja relevante para todas as denominações cristãs, as conclusões tiradas neste estudo são especificamente direcionadas para a Igreja Adventista do Sétimo Dia.

A Relevância Teológica da Bíblia para o Casamento

Inicialmente observamos que conferir relevância à Bíblia em qualquer aspecto da vida da igreja significa aceitar que as Escrituras são funcionalmente adequadas para desempenhar esse papel. De fato, se esse é o caso, a relação entre a Bíblia e a igreja requer comentários adicionais. A Bíblia não é simplesmente um instrumento externo para a igreja dela se apoderar a fim de legitimar certas funções. Tampouco pode a igreja dispensar as Escrituras e ainda permanecer sendo a igreja. A Igreja Adventista do Sétimo Dia mantém a tradição da Reforma ao repudiar "como uma falsidade maliciosa a alegação de que a credibilidade das Escrituras dependia do julgamento da igreja". Calvino, por exemplo, entendia que "a igreja é que devia se alicerçar nas Escrituras e a ela subordinar-se".[1]

Em vista desse fato, a Bíblia é funcionalmente tão essencial à igreja que as duas partilham o mesmo destino. O papel da Bíblia na vida da igreja, então, é fundamentalmente ressaltado por esse relacionamento íntimo entre ambas. Neste capítulo examinaremos primeiro a relação teológica entre a Bíblia e a igreja. Em seguida, trataremos da relevância que as Escrituras devem ter nas contínuas discussões sobre casamento e sexualidade.

A Base Teológica da Relevância Bíblica

Ao procurar entender a relação teológica entre a vida da igreja e a Bíblia, pode-se aprender alguma coisa da noção cristã da Bíblia como cânon. C. H. Dodd observa acertadamente tratar-se de "uma infelicidade que no decorrer do conflito, desde a Reforma, a autoridade da Bíblia tenha sido colocada contra a autoridade da igreja, e a igreja contra a Bíblia. Na realidade, a própria ideia de um cânon autorizado da Escritura se acha ligada à ideia da igreja".[2]

Os comentários adicionais de Dodd deixam claro que ele não coloca a Bíblia e a igreja no mesmo nível. A Bíblia desempenha um papel normativo/diretivo sobre as práticas e crenças da igreja. O autor explora o nome dado aos 27 escritos chamados de Novo Testamento. Lembrando que a palavra "testamento" é uma tradução da palavra "aliança", Dodd observa que "as Escrituras do Novo Testamento, ou em outras palavras, os documentos da Nova Aliança, constituem o registro autorizado do ato de Deus por meio do qual ele estabeleceu relações entre ele mesmo e a igreja. Eles são a *carta* que define o status da igreja como povo de Deus, os *termos* sobre os quais esse status é concedido e as *obrigações* que ele impõe".[3] Portanto, os escritos do Novo Testamento dão testemunho das realidades na antiga aliança de Deus com seu povo (com algumas continuidades e descontinuidades), enquanto partilham uma unidade essencial com eles.

Donn F. Morgan dá um exemplo semelhante ao argumentar que "escolher estudar a Bíblia como cânon é reconhecer tanto suas funções contemporâneas quanto a origem de seu uso e forma no antigo Israel e na igreja apostólica".[4] Assim, que uso e forma tinha a Bíblia no antigo Israel e na igreja apostólica? As Escrituras, abrangendo o Antigo e o Novo Testamento, são o cânon para o povo de Deus. É o cânon no sentido de que, desde o princípio, a igreja intuitivamente reconheceu a autoridade de seus escritos como a Palavra de Deus. Mais significativamente, a Bíblia como cânon para a comunidade cristã significa que é a primeira que define a segunda em todos os aspectos de sua vida. Esse foi especialmente o caso no período que se seguiu à era apostólica, quando a igreja enfrentou o desafio das excentricidades de crenças e práticas. O desenvolvimento histórico do cânon do Novo Testamento como resposta à consolidação das crenças e práticas da comunidade cristã realça o papel definidor que as Escrituras têm para a igreja, como comunidade de crentes que constitui o povo de Deus.

Acerca do relacionamento entre a igreja e a Bíblia podemos concluir que, sem a Bíblia, a igreja não tem senso de identidade, direção e sentido. Cristo menciona

esse ponto em sua resposta aos saduceus com respeito à ressurreição, em Mateus 22:29: "Errais, não conhecendo as Escrituras nem o poder de Deus." Jesus alude ao princípio de que, na ignorância acerca das Escrituras, jaz a base de todos os erros no tocante às coisas de Deus.[5] De um modo geral, podemos dizer que a Bíblia é teologicamente relevante para a comunidade cristã em todos os assuntos, como um *princípio de autoridade* que dirige e julga a vida da igreja do ponto de vista de Deus. Na igreja, as Escrituras assumem a autoridade de explicar a vida e torná-la significativa segundo a perspectiva cristã.[6] Isso é o que significa o *princípio da escritura* de origem protestante, o qual "indica que os textos do cânon cristão são normativos para a linguagem, o pensamento e a prática da igreja, porque esses textos intermediam a autorrevelação de Deus".[7]

Uma vez aceita a autoridade formal e teológica da Bíblia na igreja, podemos explorar ainda mais a natureza do papel de autoridade das Escrituras em termos das funções particulares que ela pode desempenhar.

Da Relevância Teológica à Relevância Ética

Quando começamos a explorar os aspectos nos quais a Bíblia pode providenciar orientação particular em questões sobre casamento e sexualidade, encontramo-nos tecnicamente fora da esfera teológica propriamente dita e entramos no campo da ética. No entanto, a *relevância teológica* da Bíblia na igreja se traduz naturalmente em *relevância ética.* John Frame está certo em sua avaliação de que "toda a teologia é direcionada às pessoas a fim de ajudá-las a pensar e a viver para a glória de Deus. Assim, toda a teologia envolve ética".[8] Na medida em que toda a ética tem que ver com a conduta humana, a ética para o cristão *precisa* ser ética cristã. Se a Bíblia é teologicamente relevante para a igreja, a ética cristã precisa relacionar a conduta de homens e mulheres à perspectiva divina das coisas.

É provável que a ética cristã inevitavelmente abra espaço para algum tipo de "teologia moral", embora essa conclusão requeira uma observação sobre o que é teologia moral. Um aspecto indesejável dessa teologia, especialmente em sua tradicional expressão católica romana, é o fato de que ela tentou pôr ordem na moralidade não com base nas Escrituras, mas por meio da direção autoritária da igreja institucional. Embora essa situação e outros aspectos da teologia moral sejam

deploráveis, há algo a ser dito sobre uma disciplina cuja tarefa primária é "esclarecer *conceitos morais cristãos,* mostrando como os métodos cristãos característicos de apresentar as questões morais (em termos do mandamento de Deus [...] amor ao próximo, liberdade religiosa, santificação do crente, formas das ordens criadas, etc.), se originam nas Escrituras".[9]

Atualmente, mesmo na Igreja Adventista, casamento e sexualidade suscitam muitas questões morais decisivas que requerem respostas claras e precisas.[10] Esses questionamentos surgem de uma nova situação cultural que dá uma ênfase maior nos direitos humanos, na autorrealização e na utilidade pragmática.[11] Desde o início da modernidade, muitas das limitações que o Estado e a sociedade colocavam sobre os atos individuais têm sido desgastadas. Embora os estados ainda continuem a proibir matrimônios plurais ou com menores de idade, há muitos outros aspectos nos quais as pessoas têm liberdade para estabelecer relacionamentos a seu bel-prazer. O problema é reforçado pela cultura pós-moderna cuja característica mais peculiar é a rejeição das verdades universais em favor das individuais. O que ocorreu foi uma mudança de paradigma rumo a uma ideologia que faz da liberdade individual e da autodeterminação os princípios supremos para as relações humanas.

A situação cria a necessidade de uma avaliação crítica de algumas questões fundamentais no casamento,[12] especialmente de temas que dizem respeito ao objetivo do matrimônio e da família. Aqui podemos destacar tópicos como a natureza do companheirismo conjugal, do amor e da realização sexual, bem como assuntos relacionados com a procriação e a educação. Em segundo lugar, podemos analisar as questões relacionadas às funções do matrimônio e dos familiares. Quem são pai e mãe no casamento e quais são, se houver, as legítimas funções de esposos e esposas? Podemos ampliar essa categoria de assuntos incluindo pontos relacionados à estrutura familiar, como o relacionamento marido/mulher e pais/filhos. Depois desses questionamentos amplos e fundamentais, focalizamos preocupações que têm que ver com divórcio, sexo fora do casamento, homossexualidade e confusão quanto ao papel dos sexos. Todas essas são questões morais, mas como elas devem ser abordadas? Para o cristão, esse é o momento em que a Bíblia se torna eticamente relevante, exatamente por causa da estrutura dos juízos éticos.

Juízos Éticos e a Relevância da Bíblia

Em cada um dos assuntos esboçados acima, é preciso tomar decisões ou juízos de natureza ética. J. Frame sugere que, em geral, juízos éticos envolvem a aplicação de uma *norma para uma situação por parte de uma pessoa*.[13] Assim, eles requerem pelo menos três perspectivas: normativas, situacionais e existenciais. Está fora da perspectiva normativa o ato de desenvolver um senso da relevância ética da Bíblia em relação ao casamento e à sexualidade contemporâneos. O requisito normativo se relaciona a uma ética deontológica. Um sistema ético deontológico é aquele em que o certo e o errado são determinados com base em alguma regra ou conjunto de regras.[14] De fato, a ética cristã não é inteiramente deontológica em sua natureza. Obediência e felicidade não são opostas nas Escrituras; mas, com certeza, uma reforça a outra. Desse modo, enquanto a Bíblia adverte contra prazeres pecaminosos, ela também promete recompensas para a obediência e, consequentemente, provê motivação para buscar a piedade (Dt 30; Mt 6:28-33). No entanto, uma ética deontológica é indispensável para a ética cristã. A ética cristã, à semelhança de todos os sistemas éticos, requer normas as quais, para a ética cristã, têm sua fonte suprema em Deus, que as revelou nas Escrituras.

A relevância ética da Bíblia para questões morais se salienta mais claramente em comparação com os sistemas éticos seculares e deontológicos. Deve-se notar que a busca por uma norma ética é realmente um assunto epistemológico, isto é, baseado no conhecimento. Em outras palavras, quando se procura a base sobre a qual o certo e o errado estão estabelecidos, é inevitável que surja a pergunta acerca de como se identifica esse fundamento. É nesse sentido que a busca por uma norma ética se torna um conhecimento baseado na natureza. Os deontologistas geralmente procuram normas que são necessárias, universais e obrigatórias em sua natureza. Entretanto, eles enfrentam um sério problema para determinar a fonte desse conhecimento. Se, como eles observam corretamente, as normas não podem ser encontradas na experiência sensorial ou por meio da introspecção, as opções disponíveis rapidamente se esgotam. Além disso, as normas abstratas encontradas não fornecem normas morais por causa de sua falta de conteúdo.[15] J. Frame conclui:

Todos os sistemas não cristãos envolvem racionalismo e irracionalismo:

> racionalismo na alegação de que a mente humana pode decidir o que fazer sem o auxílio divino, e irracionalismo ao alegar que a ética é, em última análise, baseada em acaso ou destino incognoscível [...] Essa confusão epistemológica produz uma proliferação de diferentes pontos de vista quanto às normas e aos objetivos da ética [...] A abordagem não cristã leva ao abandono da própria ética [...] Os principais pensadores éticos do século 20, com exceção do existencialismo, que é incoerente nesse aspecto, não nos dizem como viver; em vez disso, eles examinam a linguagem e o raciocínio da ética. Em outras palavras, eles abandonaram a ética e a trocaram pela metaética. Sua preocupação não é defender os princípios éticos e, sim, mostrar o que é um princípio ético. Sua mensagem para nós é: "Se você mantém princípios éticos, isso é o que eles são." [16]

O caso da deontologia cristã é diferente. Para todos os objetivos práticos, as Escrituras cristãs servem como norma para a ética cristã. O papel normativo da Bíblia na igreja e na vida cristã está relacionado com a natureza da própria Bíblia. Em lugar algum essa conexão está mais clara do que em 2 Timóteo 3:15 a 17. No início desse capítulo, Paulo diz a Timóteo para atentar ao fato de que, nos últimos dias, sobrevirão tempos difíceis. Após enumerar uma lista dos males e das atividades dos hereges (2Tm 3:1-10), o apóstolo continua mostrando a Timóteo as fontes de energia e sabedoria disponíveis diante dos desafios dos últimos dias. Em primeiro lugar, há o exemplo da própria vida de Paulo (2Tm 3:10-13); em segundo, há as Escrituras, disponíveis a ele desde quando era criança, na forma da instrução que recebeu, bem como dos escritos sagrados aos quais ele então tinha acesso (2Tm 3:14-17). Nessas passagens, temos um dos mais claros testemunhos acerca da inspiração bíblica, mas a razão de Paulo falar sobre a inspiração das Escrituras é chamar a atenção de Timóteo para sua "utilidade" (*ophelimos)*. A Bíblia é declarada útil porque procede de Deus. Como encontramos aqui, a natureza do texto sagrado é, primeiramente, ser "uma ferramenta útil".

Isso não significa diminuir o valor teológico da passagem referente a seu ensino sobre a inspiração da Bíblia. [17] Contudo, Paulo apresenta a utilidade das Escrituras como uma ferramenta nas mãos de Timóteo para o ministério na igreja. Benjamin Fiore observa: "As Escrituras são úteis ao *anthropos theou* ('homem de Deus' ou 'servo de Deus'), como ferramenta para sua própria boa obra, que abrange todos os aspectos de sua atividade didática e exortativa. Elas são indispensáveis para a competência dos obreiros da igreja." [18] Portanto, o texto é particularmente relevante para o papel ético da Bíblia na igreja e na vida cristã.

Com referência específica ao casamento e à sexualidade, o relato bíblico da

criação, por exemplo, apresenta verdades sobre a humanidade que são valiosas para determinar os princípios éticos cristãos nessa área. Por isso, "o relato da criação da mulher (Gn 2:18-24) é tido como a base para a insistência do Novo Testamento no ideal de um relacionamento exclusivo e permanente como o único contexto eticamente correto para a união sexual (Mt 19:3-6; cf. Ef 5:28-31)".[19] Uma verdade fundamental é a afirmação de que o homem e a mulher foram criados à imagem de Deus (Gn 1:27).

Stanley Grenz observa: "Relacionamentos piedosos entre homens e mulheres surgem quando dirigimos juntos nossa vida rumo à mais elevada missão – isto é, refletir o caráter divino e, desta forma, ser a imagem de Deus."[20] Encontramos aqui uma declaração que tem consequências para o valor da vida humana as quais são vitais ao se propor respostas cristãs a questões como aborto, sexo e homossexualidade. Refletindo sobre a implicação da imagem trinitariana de Deus para a amizade, comunhão e sexualidade humanas, J. Varnier observa: "Isso significa que cada pessoa, homem ou mulher, em seu ser sexual, precisa amar os outros, assumindo relacionamentos de comunhão [...] ternura e serviço, utilizando seus genitais apenas naquela aliança particular que é abençoada por Deus."[21]

A maioria dos cristãos aceita a relevância formal da Bíblia em relação às questões contemporâneas sobre casamento e sexualidade. No entanto, a natureza dos debates sobre temas como transexualidade e homossexualidade mostra que uma simples afirmação formal do princípio bíblico como fonte autorizada não é suficiente para prover orientações claras e éticas sobre esses assuntos. A questão da interpretação bíblica é integral e decisiva para a autoridade das Escrituras e sua relevância contemporânea.

Interpretação e Relevância da Autoridade Bíblica

Embora reconheçamos, por questão de princípio, o papel central da Bíblia na vida da igreja, é necessário salientar que o valor das Escrituras é proporcional à natureza de sua interpretação. A Bíblia não é simplesmente uma enciclopédia para ser mencionada, mas um documento que requer cuidadosa interpretação. As questões relevantes para a natureza da interpretação bíblica na igreja são fundamentalmente questões de autoridade. Desde o surgimento da Reforma, os

intérpretes protestantes têm adotado um princípio de interpretação bíblica chamado de "analogia da fé". Esse princípio estabelece os limites para a interpretação bíblica aceitável e não aceitável.

Essencialmente, a analogia da fé admite pelo menos três hipóteses com relação às Escrituras e à doutrina de Deus: (1) Deus não pode mentir e não se contradiz; (2) as Escrituras são de origem divina, portanto, são coerentes; e (3) as doutrinas cristãs centrais podem ser fielmente derivadas das Escrituras.[22] O resultado da analogia da fé é a analogia das Escrituras, a qual sustenta que o verdadeiro significado de um texto bíblico é obtido ao se procurar sua interpretação na própria Bíblia. Esse é o princípio protestante de que as Escrituras interpretam a si mesmas. Com o papel do Espírito Santo na vida do intérprete, os princípios da analogia e das Escrituras moldaram a interpretação bíblica na igreja e, desse modo, mantiveram o papel da razão sob controle.

O modernismo desferiu um golpe nesses princípios de interpretação bíblica tradicional, buscando, fora das palavras das Escrituras, um significado que supostamente se encontra *por trás* do texto bíblico e nas situações históricas vividas por seus escritores.[23] O pós-modernismo, por sua vez, ao colocar em dúvida a confiança do modernismo na verdade objetiva, considerou inadequada a afirmação de que um único e permanente significado possa ser encontrado num texto. Desta forma, a autoridade suprema e o significado foram removidos do texto escrito e relocados em seus leitores.[24]

A gravidade da atual situação da interpretação bíblica não pode ser exagerada. Henry M. Knapp resumiu esse ponto desta forma:

> Sem uma compreensão coerente e bem desenvolvida da origem e da autoridade das Escrituras, as conclusões tiradas pelos exegetas provavelmente se tornarão cada vez mais conflitantes e terão pouco valor *independentemente do intérprete individual.* Por outro lado, a reivindicação de suposições pré-críticas com respeito à autoridade do texto bíblico, somada à crescente proficiência técnica na aplicação de ferramentas exegéticas, permitirá que os intérpretes bíblicos protestantes explorem o significado das Escrituras de maneira clara e útil para *o bem de toda a igreja.*[25]

O assunto da interpretação bíblica na igreja está em situação de risco no tocante ao poder de decisão e de utilidade da Bíblia no desempenho de seu papel

normativo e ético. A passagem de 2 Timóteo 3, citada anteriormente, continua a ser relevante para essa discussão. O apóstolo Paulo enuncia uma quádrupla utilidade da Bíblia que se acha claramente ligada a sua relevância ética. "Toda a Escritura", escreve ele, "é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça" (2Tm 3:16).

Em primeiro lugar, em outras partes nas epístolas pastorais (1Tm 1:10; 4:13; Tt 1:9; 2:10), tecnicamente o ensino (*didaskalia*) se relaciona à formulação doutrinária das Escrituras e pode se referir tanto ao conteúdo definido que é ensinado quanto à atividade de ensinar.

Em seguida, a "repreensão" (*elegchos*) tem o significado básico de condenação, ou seja, a compreensão de que a pessoa está errada. Em 1 Timóteo 5:20, o uso do verbo relacionado tem a ver com a convicção do pecado, mas, no contexto de 2 Timóteo 3, a convicção pode ser doutrinária. Em qualquer dos casos, a Bíblia tem a função de criar a percepção de desobediência, seja com relação ao pecado ou à doutrina.

Em terceiro lugar, a "correção" (*epanorthōsis*) tem a ideia básica de restaurar, levantar ou erguer novamente. Por esse motivo, argumenta-se que, "se entre a condenação do pecador e sua instrução na justiça houver uma referência a *epanorthōsis,* isso pode significar apenas que o pecador condenado recebe a restauração, isto é, a regeneração na conversão "para a salvação" (*eis soterion*; 2Tm 3:15), que unicamente Deus pode dar."[26] Assim, a utilidade da Bíblia na correção significa que ela é dotada de poder para restaurar o pecador condenado.

Finalmente, a educação *(paideia)* inclui o senso corretivo da disciplina. Timothy Johnson observa que, quando *paideia* é interpretada em seu pleno sentido greco-romano, a passagem indica "que a Escritura atrai seus leitores para a cultura da justiça divina e humana".[27]

A implicação clara de uma passagem como 2 Timóteo 3:15 a 17 é que a Bíblia pretende dar respostas precisas, concretas e definidas a questões e problemas da vida. Nesse sentido, os significados bíblicos não são essencialmente multivariantes. Assim, é possível afirmar que toda hermenêutica ou abordagem à interpretação bíblica que não auxilie os intérpretes a explorar o significado das Escrituras de maneira *decisiva* e determinada *nega* a relevância ética da Bíblia, principalmente de passagens como 2 Timóteo 3:15 a 17.

Aqui deve ser observado o contraste entre a hermenêutica bíblica tradicional e a hermenêutica contemporânea. Tradicionalmente, a hermenêutica é identificada com a disciplina da exegese, que aplica as regras de interpretação das Escrituras numa tentativa de "conhecer a mente do autor de modo a descobrir o que ele queria dizer ao fazer certas declarações a certas pessoas".[28] A tarefa hermenêutica nesse sentido é descobrir e transmitir o mais claramente possível o sentido literal do texto, ou seja, o significado pretendido pelo autor tal qual foi entendido por seus ouvintes originais.[29]

Em contraste, o objetivo da hermenêutica contemporânea é desafiar a visão "reconstrutivista" da hermenêutica tradicional, isto é, a visão de que a tarefa principal da interpretação é descobrir o sentido literal e histórico do texto bíblico. Esse desafio surgiu por causa de uma crescente suposição entre os teólogos de que tanto o texto bíblico quanto o intérprete são cultural e historicamente condicionados. O resultado é o indeterminismo, pois se observa que

> o objetivo da hermenêutica torna-se a abertura para horizontes indeterminados de significados de qualquer momento presente. Em tal abertura, a pessoa é livre para ser conduzida por seus interesses, para se erguer de seu lugar particular por meio da integridade e diferença do que está sendo tratado e questionado. Seja qual for o texto, a prontidão para a experiência se abre na conversação, fluindo sem ser rigidamente predeterminada, com esse texto. A pessoa ouve porque pergunta, mas ouve a originalidade do texto no contexto da pergunta, e isso é sempre mais do que ela pode alcançar por si mesma.[30]

Assim, as questões sobre casamento e sexualidade tais como divórcio, sexo fora do casamento, homossexualidade e transexualidade estão sendo decididas de modo crescente com base na hermenêutica contemporânea; e os questionamentos morais se multiplicam mesmo entre os eruditos cristãos. Entretanto, parece razoavelmente claro que, se a Bíblia se tornasse significativamente relevante nas questões contemporâneas sobre casamento e sexualidade, sua autoridade formal na vida da igreja deveria ser acompanhada por um retorno aos métodos de interpretação coerentes com o princípio escriturístico protestante *da sola scriptura*. A Igreja Adventista do Sétimo Dia há muito tem sido guiada por esse critério quando se trata de métodos de interpretação bíblica. Em 1986, a denominação adotou uma declaração sobre o assunto, que afirma em sua introdução: "Os

adventistas estão comprometidos com a aceitação da verdade bíblica e dispostos a segui-la, utilizando todos os métodos de interpretação coerentes com o que a Escritura diz de si mesma."[31]

Conclusão

Para muitos observadores, o contemporâneo enfraquecimento do casamento e da família, bem como a confusão sobre sexualidade, pode ter-se originado no desgaste atual dos valores bíblicos. Embora os secularistas possam ignorar esse ponto de vista, o cristianismo não pode simplesmente fazer o mesmo. Talvez, mais do que nunca, as questões exijam que a igreja cristã chegue a um acordo com a natureza de seu senso de direção. Será ela guiada por ideias culturais e científicas contemporâneas ou viverá por suas fortes convicções teológicas e bíblicas? Nesse último caso, a igreja precisará se comprometer de novo com a Bíblia como seu cânon e subsequentemente desenvolver posições éticas que estejam enraizadas em seus pontos de vista teológicos. Neste capítulo, argumentamos em favor dessa última abordagem e sugerimos que isso exigirá não apenas um conhecimento formal da autoridade bíblica, mas também uma proposta para sua interpretação que seja coerente com a cosmovisão bíblica, que é, de modo geral, desacreditada pelo método histórico-crítico e por outros métodos críticos.

---

[1] Peter M. van Bemmelen, "Revelação e Inspiração", em Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia, ed. Raoul Dederen (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011), p. 48.

[2] C. H. Dodd, The Bible Today (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), p. 6. Em alguns aspectos, o criticismo canônico chega a essa mesma conclusão. James Sanders, em "The Bible as Canon", The Christian Century 98/39 (1981), p. 1251, observa, com relação à Bíblia, que "o que está no texto está ali não apenas porque alguém na antiguidade foi inspirado a falar uma palavra necessária a sua comunidade, mas também porque aquela comunidade dava valor suficiente à comunicação para repeti-la e recomendá-la à geração seguinte e a uma comunidade próxima". Infelizmente, o criticismo canônico prefere localizar a inspiração bíblica e o ímpeto do processo canônico, primeiramente, dentro da comunidade, em vez de nos indivíduos que, segundo a própria Bíblia, foram inspirados por Deus.

[3] Dodd, p. 8 (itálicos acrescentados).

[4] Donn F. Morgan, "Canon and Criticism: Method or Madness?" Anglican Theological Review 68/2 (1986), p. 83.

[5] Benjamin B. Warfield, "The Inspiration of the Bible", em Readings in Christian Theology, ed. Millard J.

Erickson, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987), p. 224.

[6] Robert W. Neff, "Taking Biblical Authority Seriously", Brethren Life and Thought 28 (1983), p. 16.

[7] John Webster, "Authority of Scripture", em Dictionary for Theological Interpretation of the Bible, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), p. 724.

[8] John M. Frame, The Doctrine of the Christian Life (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2008), p. 5.

[9] O. M. T. O'Donovan, "Moral Theology", em New Dictionary of Theology, eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, e J. I. Packer (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), p. 446.

[10] Uma reunião de líderes da Igreja Adventista do Sétimo Dia que tratou sobre homossexualidade e sexualidade alternativa, na Cidade do Cabo, África do Sul (17 a 20 de março de 2014), dá testemunho desse fato.

[11] Andreas L. Kostenberger, God, Marriage, and Family: Rebuilding the Biblical Foundation (Wheaton, IL: Crossway, 2004), p. 25.

[12] Ver Kenneth O. Gangel, "Toward a Biblical Theology of Marriage and Family Part One: Pentateuch and Historical Books", Journal of Psychology and Theology 5/1 (1977), p. 55-69. O ensaio de Gangel é valioso por providenciar um esboço da série de temas essenciais à instituição do casamento e da família. Ele apresenta o ponto de vista bíblico em cada um desses temas.

[13] Frame, p. 33.

[14] Segundo John S. Feinberg e Paul D. Feinberg, em Ethics for a Brave New World (Wheaton, IL: Crossway, 1993), p. 28, a ética deontológica pressupõe que "um ato é correto porque a pessoa tem o dever de praticá-lo, e o dever de fazê-lo independe das consequências resultantes desse ato. Os deontólogos não ignoram inteiramente as consequências. Eles apenas alegam que os resultados não são a base para decidir a correção moral ou maldade de um ato."

[15] Para uma rápida análise das normas seculares deontológicas tais como as de Platão, do Cinismo, do Estoicismo e de Immanuel Kant, ver Frame, p. 108-125.

[16] Frame, p. 124-125.

[17] Tem-se argumentado que o propósito de Paulo em 2 Timóteo 3:16 e 17 não era fazer uma declaração ontológica ou doutrinária sobre o status dos documentos que ele menciona nessa passagem. Entretanto, parece que a declaração de que "[os versículos] 3:16 e 17 não sejam uma afirmação ontológica, mas funcional" exagera o caso (ver Luke Timothy Johnson, The Anchor Bible: The First and Second Letter to Timothy [Nova York: Doubleday, 2001], p. 423). Comentando sobre outros que argumentam dessa maneira, William D. Mounce, em Pastoral Epistles, Word Biblical Commentary 46 (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2000), p. 570, observa: "Mas isso é exatamente o que o pronunciamento teológico conclui sobre a inspiração da Escritura. Os oponentes estão ensinando mandamentos que procedem de demônios (1Tm 4:1) por meio de pessoas (Tito 1:14). Por outro lado, diz Paulo, as Escrituras procedem diretamente de Deus e, por isso, Timóteo pode confiar nelas para equipá-lo e treiná-lo a fim de realizar seu trabalho como evangelista."

[18] Benjamin Fiore, S. J., The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus, Sacra Pagina 12 (Collegeville: Liturgical, 2007), p. 175. Philip H. Towner, em The Letters to Timothy and Titus, NICNT (Grand

Rapids, MI: Eerdmans, 2006), p. 590, também comenta que, embora o dever contínuo de Timóteo de enfrentar a oposição lhe ocupasse a mente acima de tudo, "os itens enumerados poderiam simplesmente se aplicar à tarefa do ministério cristão em geral, pois cada um deles teria seu lugar dentro de uma congregação normal ou da vida paroquial".

19 D. H. Field, "Creation", em New Dictionary of Theology, eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, e J. I. Packer (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), p. 233.

20 Stanley J. Grenz, "Theological Foundations for Male-Female Relationships", Journal of Evangelical Theological Society 41/4 (1998), p. 624.

21 J. Vanier, Man and Woman He Made Them (Nova York: Paulist, 1984), p. 8, citado em Grenz, p. 624.

22 Henry M. Knapp, "The Analogy of Faith", em Dictionary for Theological Interpretation of the Bible, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids. MI: Baker Academic, 2005), p. 634.

23 Knapp, 634.

24 Segundo Kevin J. Vanhoozer (em "Introduction", Dictionary for Theological Interpretation of the Bible, ed. Kevin J. Vanhoozer [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005], p. 20), a situação é retratada "não tanto como um fosso perigoso sobre o qual seja impossível saltar; mas como um 'fosso lamacento' – o charco da história, linguagem e cultura – do qual a pessoa jamais consegue se libertar".

25 Ver Knapp, p. 637 (itálico acrescentado).

26 Herbert Preisker, "ἐπανόρθωσις", em Theological Dictionary of the New Testament, eds. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, vol. 5 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967), p. 451.

27 Johnson, p. 424.

28 Karl C. Ellis, "The Nature of Biblical Exegesis", Bibliotheca Sacra, 137/546 (1980), p. 152.

29 Sandra M. Schneiders, "From Exegesis to Hermeneutics: The Problem of the Contemporary Meaning of Scripture", Horizons 8/1 (1981), p. 30.

30 Charles E. Scott, "Gadamer's Truth and Method", em Anglican Theological Review 59/1 (1977), p. 71.

31 A declaração foi adotada no Concílio Anual de 1986, no Rio de Janeiro. O documento foi publicado na Adventist Review de 22 de janeiro de 1987, p. 18-20.

CAPÍTULO

2

O Conceito Bíblico de Casamento

Frank M. Hasel

O casamento surge na Bíblia com a própria origem da humanidade. De acordo com as Escrituras, o matrimônio é uma instituição divina de fundamental importância, criada pelo próprio Deus em benefício dos seres humanos. Trata-se de uma dimensão essencial da vida humana;[1] é o primeiro vínculo da sociedade, "a relação social mais básica e significativa da humanidade".[2] Convém ressaltar que a importância atribuída pelas Escrituras ao casamento e à família pode ser vista no fato de que sete dos dez mandamentos fazem referência às suas funções.[3] Embora não tenhamos na Bíblia uma definição ou exposição sistemática sobre o matrimônio, encontramos porções significativas dedicadas ao tema do casamento. A partir dessas passagens e do exemplo de casais bíblicos destacados é possível formar um quadro abrangente do que representa a união matrimonial para Deus, segundo nos foi revelado em sua Palavra escrita.

Este estudo sobre o conceito bíblico de casamento se divide em três seções principais. A primeira enfoca a história da criação, que provê o fundamento bíblico para o matrimônio. A segunda trata do casamento no Antigo Testamento e explora questões como quando ele surgiu, como era acertado e quais as características mais importantes dos parceiros matrimoniais. A última se volta para o Novo Testamento a fim de explicar como Jesus, Paulo e a igreja neotestamentária entendiam a instituição do matrimônio. A conclusão apresenta uma síntese e definição da noção bíblica de casamento.

Fundamento Bíblico do Casamento

A história divina da criação estabelece a base para o casamento na Bíblia. É ali que ocorre pela primeira vez o conceito de matrimônio nas Escrituras.[4] A narrativa da criação provê o padrão fundamental para todos os demais ensinamentos bíblicos sobre o assunto. O fato de Gênesis 2:24 ser mencionado nas passagens subsequentes das Escrituras, particularmente no Novo Testamento (Mt 19:5; Mc 10:7; Ef 5:31), revela que Jesus e o apóstolo Paulo compreendiam esse relato como algo paradigmático para a ideia bíblica de casamento.

A história da criação

O matrimônio existe porque o Deus vivo o idealizou e o instituiu no Éden[5]; é uma ideia divina para benefício do gênero humano. A forma como Adão e Eva foram criados revela também a concepção segundo a qual no casamento deve haver masculino e feminino. Vendo que não era "bom" que o homem estivesse só, o Criador providenciou "uma auxiliadora" que lhe fosse idônea (Gn 2:18).

As Escrituras retratam o matrimônio como a estrutura fundamental da comunidade humana. O casamento e a família dele decorrente (cf. Gn 1:28, "sede fecundos") apresentam um padrão de companheirismo que existe antes de todas as outras convenções sociais. Em contraste com a formação dos animais, a criação dos seres humanos surge a partir de um diálogo divino: "Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança" (Gn 1:26).[6] Em outras palavras, a comunicação e o relacionamento interno da Divindade culminaram com a criação da humanidade à imagem de Deus.[7] É essa dimensão relacional dos seres que se revela no paralelismo de Gênesis 1:27:

À imagem de Deus (A) o criou (B);

homem e mulher (A') os criou (B')

O excerto revela alguns importantes aspectos da natureza humana: o ser humano é percebido como "masculino" e "feminino". O notável é que o texto hebraico não usa as palavras comuns para homem e mulher (*'îsh* e *'ishah*), mas as palavras "macho" (*zākār*) e "fêmea" (*nĕqēḇah*). Não bastasse isso, a mudança do singular ("à imagem de Deus o criou") para o plural ("homem e mulher os criou"), deixa absolutamente claro que a criação divina não produziu um ser humano andrógino;[8] mas que a natureza humana (*hā'ādām*) consiste, desde o início, em homem e mulher. Embora os dois gêneros tenham sido criados à imagem de Deus, pode-se dizer que somente homem e mulher juntos constituem a imagem humana

de Deus em sua plenitude.[9] A transição do singular para o plural em Gênesis 1:27 enfatiza, portanto, a *diferença* entre os sexos dentro da *unidade* de ambos, ao mesmo tempo em que ressalta a unidade de ambos, apesar de todas as diferenças.[10] Essa ideia é retomada mais tarde na primeira cerimônia de casamento realizada, no jardim do Éden, segundo Gênesis 2:24, em que lemos: "Deixa o homem pai e mãe e se une a sua mulher, tornando-se *os dois uma* só carne" (grifo nosso). Assim, Gênesis 2 ensina que Deus criou o matrimônio quando fez a primeira mulher do corpo do primeiro homem, para que o vínculo conjugal unisse esposo e esposa como uma só carne.[11]

Implicações para o casamento

Antes de examinar mais atentamente a descrição do primeiro matrimônio, gostaríamos de salientar algumas implicações importantes desse aspecto de nossas origens para o projeto divino do casamento. A criação à imagem de Deus abrange o conceito de que fomos formados como seres masculinos e femininos. Desse modo, a Bíblia revela que nossa sexualidade é parte da existência humana e, como tal, uma expressão de nosso ser.[12] Note que a Palavra de Deus não emprega nenhum termo abstrato para sexo, pois a sexualidade é parte integrante da personalidade e do relacionamento pessoal.[13] A sexualidade, portanto, não pode ser dissociada da existência humana. O homem, na condição de ser humano sexuado (masculino), é orientado para a mulher, outro ser humano (feminino); ou seja, ele se volta para aquilo que ele não é em si mesmo, e vice-versa. Os seres humanos foram criados por Deus numa condição tal que necessitam de uma companhia. Por isso, se inclinam em direção ao outro a fim de se complementarem mutuamente.[14] Isso faz parte de nossa existência e significa que o projeto de Deus para os relacionamentos conjugais é heterossexual. Adão precisava de alguém que o ajudasse e complementasse para cumprir o encargo de perpetuar e multiplicar o gênero humano, além de cultivar e governar a Terra.[15] Ademais, tanto o homem quanto a mulher, juntos, são orientados também para Deus, seu criador, no qual encontram sua realização conjunta.

Quando o Senhor criou a humanidade, esta era perfeita (Gn 1:31).[16] O único aspecto avaliado como inadequado foi a solidão do homem. Deus poderia ter resolvido essa questão com outro ser humano do sexo masculino ou com vários seres do sexo masculino. Contudo, em vez disso, ele criou a mulher. Não criou várias mulheres, mas *uma* só, que seria para ele "uma auxiliadora [...] idônea" (Gn

2:18). É por isso que a Bíblia rejeita relações homossexuais e polígamas.

O estilo de vida homossexual ou polígamo não reflete o padrão divino criado por Deus no Éden. Nesse sentido, o comportamento homossexual ou polígamo se torna uma forma de idolatria, pois distorce o padrão divino. No comportamento homossexual, a atitude dos parceiros não é no sentido de reunir sua distinção e peculiaridade sexual masculina e feminina, mas de praticar relações entre o mesmo sexo. Além disso, as relações homossexuais não têm potencial para cumprir o mandamento e a bênção de Deus: "Sede fecundos, multiplicai-vos" (Gn 1:28). Somente o casamento entre um homem e uma mulher une o masculino e o feminino, conforme instituído e ordenado pelo Senhor, no princípio. De fato, somente um homem e uma mulher apresentam o potencial dado por Deus para serem fecundos e se multiplicarem, cumprindo assim o projeto divino.

As parcerias homossexuais parecem refletir, entre outras coisas, as consequências de uma concepção distorcida e inadequada do relacionamento entre homem e mulher, conforme idealizado pelo Criador. As relações homoafetivas também comunicam a noção enganosa de que um único sexo é suficiente. À vista disso, somente o casamento monogâmico entre um homem e uma mulher reflete fielmente o padrão divino para o casamento.

O primeiro casamento

O relato de Gênesis 2 destaca a Terra e a tarefa atribuída por Deus à humanidade. A passagem chama a atenção para os seres humanos como cultivadores de relações, isto é, a relação entre o Senhor e sua criação e a relação entre homem e mulher. É em Genesis 2 que ocorrem pela primeira vez as palavras hebraicas para homem e mulher: *'ish* e *'ishah* (v. 23). Depois de criar a mulher, o próprio Deus a levou a Adão, "celebrando assim a primeira união matrimonial".[17] Convém ressaltar que "a criação do primeiro casal conduz naturalmente ao relacionamento conjugal, visto ser incumbência do casal procriar e sujeitar a Terra" (Gn 1:28).[18]

Tudo isso leva a Gênesis 2:24, que faz a primeira declaração bíblica sobre o casamento, a qual continua a ser básica para todas as exposições posteriores. Disso depende fundamentalmente uma correta interpretação de Genesis 2:24,[19] que menciona três importantes aspectos estruturantes para a visão bíblica do matrimônio: deixar, unir e tornar-se um.[20] Examinaremos brevemente cada um

deles.

Deixar

"Por isso, deixa (*ʿāzaḇ*) o homem pai e mãe" (Gn 2:24). A ordem para deixar pai e mãe, afastando-se assim dessa relação humana muito íntima, expressa a ideia de que o casamento entre um homem e uma mulher tem precedência sobre todos os outros relacionamentos, inclusive os familiares.[21] Deixar os pais abre o caminho para uma nova e *exclusiva* ligação entre esposo e esposa, lançando assim as bases para a formação do lar e para a perpetuação da espécie.

Embora Adão não tivesse pais humanos, Deus lhe ordena que deixe pai e mãe, o que sugere a dimensão universal do matrimônio para a humanidade. O notável é que a narrativa bíblica recomenda especificamente ao homem, e não à mulher, que deixe os pais. O casamento israelita era geralmente patrilocal, ou seja, o homem continuava a viver na casa dos pais ou nas proximidades.[22] O fato de o homem deixar pai e mãe revela a importância do novo compromisso assumido no matrimônio. Revela também que Adão era homem feito, uma pessoa adulta, e não um jovem imaturo. Deixar os pais implica que os parceiros conjugais devem ser bastante sensatos para se tornar independentes deles.[23] Isso significa que o casamento é para adultos suficientemente maduros, e não para crianças ou adolescentes imaturos.[24] Deixar pai e mãe sugere autonomia; também pressupõe maturidade mental, espiritual, financeira e emocional.

A ideia de *deixar* ocorre também em contextos pactuais.[25] Ordena-se a Israel que não "deixe" o concerto com Deus (Dt 12:19; 14:27; 29:24); em contrapartida, o Senhor promete não abandonar Israel (Dt 31:8; Js 1:5). Assim, a linguagem pactual emoldura o conceito do matrimônio, indicando que "no casamento mudam as prioridades do ser humano. Antes do matrimônio, suas principais obrigações são para com os pais; depois, as principais obrigações são para com a esposa, que é a nova parceira semelhante a ele. Nas sociedades ocidentais modernas, em que deveres filiais são muitas vezes ignorados, isso pode parecer uma questão secundária; mas, nas sociedades tradicionais, como a de Israel, em que honrar os pais era a mais elevada obrigação humana depois de honrar a Deus, a ordem para deixá-los se destaca como algo surpreendente"[26], pois torna muito claro que, agora, a esposa está em primeiro lugar.

O processo de deixar envolve a importante questão *pública* que acompanha a

relação pactual do matrimônio. A santa aliança celebrada por um homem e uma mulher, na presença de testemunhas (Deus e os representantes das respectivas famílias) mostra que "o casamento é tanto pessoal quanto comunitário,"[27] no sentido de que há testemunhas públicas para atestar o início da sociedade conjugal. O matrimônio não é um simples compromisso privado e pessoal assumido com outra pessoa. Envolve a presença de testemunhas e uma cerimônia de valor religioso.[28]

Unir-se

Na frase "e se une a sua mulher" (Gn 2:24), a palavra hebraica *dāḇaq,* "apegar-se, agarrar-se", sugere um relacionamento apaixonado com uma atração forte e profunda.[29] A mesma expressão é usada em Gênesis 34:3 para descrever que o coração de Siquém se apegou (*dāḇaq)* a Diná, filha de Jacó, e que ele amou a jovem e falou-lhe com ternura. O verbo *dāḇaq* também expressa a ideia de permanência. Isaías 41:7 emprega o mesmo termo para designar a soldagem de duas peças de metal.[30] Qualquer tentativa de separá-las deixaria as duas severamente danificadas. Convém salientar que o laço anteriormente predominante com os pais "foi afrouxado a fim de estabelecer um laço mais apertado e mais fundamental: entre marido e mulher".[31]

A união conjugal decorrente dessa relação pactual é entre um homem e uma mulher. Em outras palavras, "o alvo é, sem dúvida, a monogamia".[32] De acordo com o *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia,* essas palavras "exaltam a monogamia diante do mundo como a forma de casamento ordenada por Deus".[33] A importância dessa passagem reside no fato de o matrimônio exigir uma nova aliança com um único cônjuge (esposa, e não esposas), em detrimento de compromissos familiares anteriores.[34] A união com uma única esposa também implica a ideia de lealdade, afeição[35] e permanência (cf. Nm 36:7).[36] Ou seja, não se deve romper essa relação. O vínculo deve ser profundo e duradouro. Assim como o crente é chamado a permanecer fiel ao único Deus verdadeiro (Dt 4:4), assim deve o marido permanecer fiel a sua única mulher.

A leitura literal de Gênesis 2:24 ("e se gruda a sua mulher") envolve a ideia de fidelidade permanente a uma única esposa, bem como a exclusão de toda e qualquer relação extraconjugal.[37] Comunica ainda um sentido subjacente de "pertencimento" e compromisso.[38] Adão não se apega a *uma* esposa, mas *a sua*

esposa. O desígnio original de Deus para o matrimônio exclui também a poligamia.

Tem-se ressaltado corretamente que "esse processo de 'deixar' e 'unir-se' compreende uma declaração pública na presença de Deus. O casamento não é uma questão privada. Implica uma afirmação de intenção e uma redefinição das obrigações e relações num contexto familiar e social".[39] Esse caráter público da união matrimonial deriva do fato de que nossos primeiros pais não celebraram entre si nenhum acordo privado, mas que o próprio Deus levou a mulher Eva para o homem Adão. Por essa razão, na presença do Senhor e sob sua orientação e supervisão, o elemento divino é parte integrante do primeiro casamento no Éden.

A passagem sugere ainda que o próprio Deus estabeleceu para a humanidade a instituição do matrimônio entre um só homem e uma só mulher. Isso indica que, sempre que se casam, as pessoas seguem um modelo divino básico para a relação entre esposo e esposa. Esse projeto chega a se refletir mesmo no casamento de incrédulos.[40] É preciso, portanto, aceitar a validade e a indissolubilidade do matrimônio.

O escritor bíblico torna a utilizar a linguagem pactual. Israel é exortado várias vezes a permanecer fiel ao Senhor (por exemplo, Dt 4:4; 10:20; 11:22; 13:4; 30:20). Verificou-se, portanto, que "o uso dos termos 'abandonar' e 'apegar-se' no contexto da aliança firmada entre Israel e o Senhor, sugere que o AT considerava o casamento como um tipo de pacto".[41] Deixar pai e mãe e unir-se à esposa significa começar uma nova lealdade que suplanta qualquer outra, com exceção da lealdade a Deus. Por isso, Hamilton conclui: "A Escritura fez soar a nota de que o matrimônio é uma aliança, e não um acordo improvisado e provisório."[42] "Isso significa que qualquer casamento, para ser válido segundo os critérios bíblicos, exige mais do que uma experiência física voluntária: o compromisso é essencial".[43] Pode-se dizer, portanto, que "tanto o casamento em geral como o casamento de Adão e Eva em particular correspondem em alto grau às exigências de um exemplo plausível de aliança".[44] Westermann ressalta que, ao afirmar que o homem se une a sua mulher, a Bíblia está querendo indicar que "ele entra com ela numa perpétua comunidade de vida porque a ama",[45] a qual envolve "uma situação de cuidado, fidelidade e envolvimento pessoal".[46] As palavras ditas por Adão ao ver a mulher, formada por Deus a partir de uma costela sua (Gn 2:23), refletem amor intenso e entusiasmo pela nova pessoa. Esse amor é a base para o compromisso firmado com

o parceiro, que é "osso dos meus ossos e carne da minha carne" (Gn 2:23), sugerindo, assim, que se trata de uma relação pactual entre dois iguais.

Tornar-se um só

"Tornando-se os dois uma só carne" (Gn 2:24). O texto bíblico mostra que o tornar-se uma só carne se consumou somente *depois* de Adão e Eva terem firmado uma aliança pública na presença de Deus. A ordem dos eventos é: deixar antes de unir-se e unir-se antes de se tornar uma só carne. Baseado nisso, Derek Kidner conclui, portanto, que o casar-se vem antes do relacionar-se sexualmente.[47] Note que, no Éden, o ato íntimo não constitui em si mesmo a inauguração do matrimônio. A tradição bíblica posterior continua a manter esse padrão original (cf. Êx 22:16, 17), pelo qual o intercurso sexual com uma virgem não é o início do casamento.[48] A relação íntima é, portanto, um passo seguinte que consuma o matrimônio, que toma lugar em uma cerimônia pública.

Um homem sozinho não é uma só carne. Da mesma forma, uma mulher sozinha também não é uma só carne. "O que está sendo ressaltado é a solidariedade."[49] Tornar-se uma só carne significa mais do que praticar sexo depois do casamento. Abrange mais do que conceber filhos legítimos ou mesmo desfrutar a relação espiritual e emocional decorrente do matrimônio, apesar de todos esses aspectos fazerem parte do processo de tornar-se uma só carne. Sugere que o casamento é uma relação tão íntima que até mesmo o relacionamento entre pai e filho é relegado a segundo plano.

O matrimônio também é a experiência na qual a sexualidade humana encontra sua realização natural. Deus não criou a sexualidade para ser experimentada antes, fora ou à parte do casamento. Por ser um elemento da criação divina, deve-se praticar essa bênção somente dentro dos limites estabelecidos por Deus.[50] Fora desses parâmetros, o sexo pode facilmente se degenerar em comportamentos exploradores, – tais como prostituição, pornografia e outros tipos de distorções – porque lhe falta o compromisso e o ambiente seguro idealizado por Deus por meio da aliança matrimonial.

Assim, do ponto de vista bíblico, o casamento é um dom divino que deve ser contraído e vivido na presença do Senhor e com sua bênção. Diante disso, "é necessário distinguir [o casamento] do acasalamento, haja vista que ele desempenha funções importantes, além da satisfação sexual dos envolvidos".[51]

Resumo

Deus criou os seres humanos como homem e mulher, masculino e feminino. O Senhor mesmo conduziu Eva até Adão, iniciando e realizando no Éden, portanto, a primeira cerimônia de casamento, uma aliança matrimonial entre um homem e uma mulher celebrada na presença de Deus. Assim, o casamento não é um ato privado entre duas pessoas. Pelo contrário, trata-se de um pacto público, com conotações legais, celebrado na presença de Deus, sob sua supervisão e com sua bênção; constitui uma aliança entre dois parceiros iguais: um homem e uma mulher.

Na aliança conjugal, a precedência dos pais muda para outra pessoa, atitude que envolve deixar os laços mais íntimos (família) e unir-se ao cônjuge de forma intensa, permanente e exclusiva. Fidelidade e amor mútuos caracterizaram esse relacionamento monogâmico.[52] O casamento foi idealizado para ocorrer entre um homem e uma mulher. Em outras palavras, o padrão bíblico não são relações homoafetivas, mas uma relação heterossexual entre um homem e uma mulher. À semelhança de um contrato, o matrimônio encerra um caráter público que visa à permanência, isto é, uma união para toda a vida, que deve ser vivida com fidelidade. O casal deve partilhar a mesma fé em Deus.

O casamento não foi inventado pelo homem. Assim como o sábado, ele constitui uma dádiva de Deus à humanidade. Visto fazer parte do plano divino original,[53] pode-se considerar o matrimônio uma instituição da criação.[54] Da mesma maneira que o sábado dá estrutura e significado à relação entre os seres humanos e Deus, o casamento dá estrutura e significado ao mais íntimo dos relacionamentos humanos. Tanto o matrimônio como o sábado existiam antes da entrada do pecado. Ambos foram dados a toda a humanidade.

Dito isso, voltemos a atenção para alguns outros aspectos do Antigo Testamento que derramam mais luz sobre a natureza do casamento.

Casamento no Antigo Testamento

Nesta seção, examinamos outros aspectos considerados relevantes para a compreensão do casamento do ponto de vista do Antigo Testamento. Voltamos a atenção para questões como o início do matrimônio, como foi idealizado e que

características são esperadas dos cônjuges.

Noivado e casamento

Ao contrário do que afirmam alguns críticos,[55] a Bíblia apresenta, com frequência, relatos inequívocos e coerentes capazes de informar quando surgiu o casamento.

Nos tempos bíblicos, havia um processo público para marcar o início do matrimônio. O primeiro passo era o compromisso nupcial ou noivado, que, naquela época, estava normalmente relacionado a um dote (*mōhar*), ao "pagamento de um preço"[56] ou à prestação de serviço proporcional (cf. Gn 29:18-27; 31:12; Êx 22:16, 17; Js 15:16; 1Sm 17:25; 18:20-27)[57] ao pai da noiva, por parte do futuro marido. O dinheiro, os bens ou serviços pagos ao guardião da jovem podem ser vistos "como a riqueza que a noiva levava para sua nova casa".[58] Convém destacar que, "na Antiguidade, se formalizava o noivado quando o marido pagava ao pai da noiva, na presença de testemunhas, o preço de compra (*mōhar*)".[59]

Embora os noivos estivessem legalmente casados, não se permitia a prática de relações sexuais durante esse período, pois a união matrimonial ainda não havia sido formalizada. Manter intimidade sexual durante o noivado era considerado imoral e equivalia à fornicação (cf. Dt 22:23, 24).

No fim do período de noivado, ocorria outra cerimônia pública que dava início ao matrimônio propriamente dito. O noivo, acompanhado de amigos, ia à casa da noiva para levá-la, junto com as amigas dela, numa procissão festiva até a residência dele.[60] Isso dava início às comemorações do casamento, que geralmente duravam vários dias (cf. Gn 29:22; Jz 14:10; cf. Mt 22:1-10; Jo 2:1-11).

Algumas das medidas que levavam ao início convencional das núpcias, como o pagamento do dote (*mōhar*), refletem costumes do antigo Oriente Médio que ainda vigoram em muitas culturas da atualidade. Certos aspectos gerais, porém, transcendem as fronteiras e particularidades culturais relacionadas ao matrimônio. Todas as práticas acima mencionadas revelam que o casamento nunca foi um empreendimento privado, mas incluía um começo formal que tinha caráter legal e público. Sem essas providências oficiais e notórias, o matrimônio não era aceito como válido nem a pessoa era considerada casada.

No início da cerimônia, o pai da noiva desempenhava um importante papel de caráter religioso e jurídico. Era ele que fazia os preparativos para o casamento da filha; conduzia a noiva; até o marido; celebrava a aliança matrimonial; e, assumindo a posição de sacerdote da família, pronunciava a bênção divina sobre os nubentes (cf. Gn 24:60; cf. também Tobias 11:17). "O que imprimia ao casamento judaico um caráter religioso era a bênção paterna ou patriarcal que o acompanhava."[61] Como se vê, encontramos na história bíblica posterior os mesmos elementos essenciais do primeiro matrimônio, no Éden.

Embora não descreva em pormenores essa sequência de noivado e casamento, o Antigo Testamento se refere a ela em muitos textos. Jacó, por exemplo, casou-se somente depois de pagar o preço pela mulher de quem foi noivo durante anos (Gn 29:16-21). Da mesma maneira, Davi só obteve o direito legal de se casar com a esposa que lhe fora prometida, Mical, depois de pagar o preço da noiva (cf. 2Sm 3:14). A lei mosaica também reflete essas duas etapas de noivado seguido de casamento quando dispensa de ir à guerra um jovem que houvesse desposado uma moça e ainda não a tivesse recebido (Dt 20:7; cf. 28:30).

Tanto quanto se saiba, a mulher precisava exibir sua situação familiar e seu status legal, provavelmente por meio da vestimenta. Ao que tudo indica, essa foi a razão pela qual o servo de Abraão reconheceu imediatamente que Rebeca era uma mulher solteira (Gn 24). Depois de perder a virgindade, Tamar, a filha de Davi, sinalizou sua mudança de status rasgando a "túnica talar de mangas compridas, porque assim se vestiam as donzelas filhas do rei" (2Sm 13:18; essa forma de tornar visível o estado de virgindade também fica implícita em textos como Jó 31:1; Dt 22:23, 24, 28, 29).

Se bem que a Bíblia não prescreva nenhuma legislação detalhada sobre as formalidades ou ritos que viabilizam a união matrimonial, o Antigo Testamento deixa suficientemente claro que o casamento é uma aliança pública celebrada diante de Deus, com a inclusão de testemunhas que atestam sua validade legal.

Precisamos ainda responder à questão: Quem arranjava o casamento e que características se esperavam dos nubentes, de acordo com o Antigo Testamento?

Arranjo parental

Com base em referências esparsas relativas ao processo conjugal no Antigo Testamento,[62] é possível deduzir que os antigos israelitas seguiam a prática do

matrimônio arranjado pelos pais. Embora uma prática como essa pareça estranha para a cultura ocidental, por implicar uma violação da liberdade pessoal e dos direitos individuais, convém reconhecer que grande parte do mundo ainda segue esse costume.[63] Para Hamilton, os pais adotavam dois fundamentos lógicos ao selecionar os futuros cônjuges de seus filhos. Em primeiro lugar, "o casamento arranjado dirige a atenção para toda a unidade familiar, e não apenas para o casal. Em segundo, ele dá a entender que o amor está relacionado não só às emoções, glândulas e hormônios ('Você é minha esposa porque eu te amo'), mas também ao compromisso da vontade ('Eu te amo porque você é minha esposa')".[64] Convém lembrar, porém, que nenhuma prescrição do Antigo Testamento exige tal prática. Nenhuma legislação impõe ao pai a responsabilidade de escolher uma noiva para seu filho.

Existem leis que recomendam "procedimentos no trato com um filho rebelde (Dt 21:18-21), com um filho recém-casado (Dt 24:5) e com um filho que faleceu sem deixar herdeiros (Dt 25:5-10), mas nenhuma relacionada ao filho solteiro".[65] A literatura sapiencial do Antigo Testamento também tem muito que dizer sobre as relações conjugais saudáveis. Entretanto, nunca classifica como sábio alguém que arranja um casamento para o filho. A bem da verdade, Provérbios 19:14 afirma claramente que "uma boa esposa vem do Senhor, e não da escolha do pai".[66]

Assim, a autoridade paterna não deveria ignorar os sentimentos dos nubentes. "Havia casamentos por amor em Israel."[67] Era permitido ao rapaz tornar conhecidas suas preferências (Gn 34:4; Jz 14:2) ou até mesmo tomar sua própria decisão sem consultar os pais, às vezes indo até mesmo contra a vontade deles (Gn 26:34, 35). Embora as mulheres raramente tomassem a iniciativa, lemos que Mical, filha de Saul, apaixonou-se por Davi (1Sm 18:20). Mesmo no caso do matrimônio arranjado de Rebeca, foi lhe dada a opção de aceitar ou recusar o convite (Gn 24:58).[68] Ao que parece, o consentimento mútuo era parte importante da união conjugal.

Virgindade e fidelidade

Com base no padrão divino da criação (primeiro deixar e unir-se, depois tornar-se uma só carne), o Antigo Testamento enfatiza, repetidas vezes, o ideal da virgindade antes do casamento. Conforme sugerido no jardim do Éden, esse é um fator constitutivo no propósito de Deus para o matrimônio, e não é um padrão

culturalmente condicionado.

A abstinência de relações sexuais antes da união conjugal é a ordem bíblica desde o princípio. Isso é ratificado posteriormente, por exemplo, na história de Rebeca, que teve sua beleza e virgindade exaltadas em detalhes: "A moça era mui formosa de aparência, virgem, a quem nenhum homem havia possuído" (Gn 24:16a). Antes do casamento ser formalizado mediante ato oficial e público, não se permitia nenhuma relação íntima (cf. Gn 29:21; Dt 22:28). Isso também se aplicava à viúva que desejasse se casar de novo (cf. Rt 4:10-12, perante testemunhas no tribunal). A Bíblia hebraica, portanto, confirma repetidas vezes o valor da castidade antes do casamento (cf. Gn 19:8; Dt 22:13-30).

O Antigo Testamento não afirma em parte alguma que o relacionamento sexual constitui matrimônio. Na verdade, há claras indicações de que, após manter relação íntima contra a vontade da mulher, o homem era obrigado a pagar seu dote e a se casar com ela. No entanto, o pai podia se recusar a entregar-lhe a filha, e, se assim ocorresse, os dois não se uniam em casamento (Êx 22:16, 17). Esse texto também mostra que o sexo antes das núpcias não recebe a bênção de Deus. Ao contrário, o ato sexual antes do matrimônio constituía um procedimento tão grave que era preciso pagar uma multa.

Tão importante quanto a virgindade antes do casamento é a fidelidade depois dele. A condenação do adultério no decálogo (Êx 20:14; Dt 5:18) e em muitos outros textos (por exemplo, Lv 20:10; Pv 6:32; Ez 16:38; Os 1:2) demonstra que Deus é contra a infidelidade e espera que o matrimônio dure por toda a vida. Essa aliança permanente não deve ser quebrada pela separação ou pelo divórcio.

Mesma fé

O Antigo Testamento condena o casamento misto religioso, isto é, a união conjugal entre parceiros de diferentes religiões (cf. Gn 6:2). A razão apresentada em Deuteronômio 7:3 e 4 para não se casar com um descrente é que este vai fazer o crente se afastar do Deus verdadeiro para servir a outros deuses (cf. Êx 34:15, 16). Casar-se com um cônjuge incrédulo é caracterizado como pecado (Ne 13:25, 26; Ml 2:11, 12; Ed 10:2, 3, 10).[69]

Visto que a intimidade sexual no matrimônio está fortemente relacionada com a vida espiritual, o casamento misto tornaria os israelitas vulneráveis a transigência e corrupção espiritual. Esdras esclareceu posteriormente a proibição:

"Por isso, não dareis as vossas filhas a seus filhos, e suas filhas não tomareis para os vossos filhos, e jamais procurareis a paz e o bem desses povos; para que sejais fortes, e comais o melhor da terra, e a deixeis por herança a vossos filhos, para sempre" (Ed 9:12).[70] Somente a partilha do mesmo compromisso religioso asseguraria a devida transmissão da fé aos filhos.[71]

A aliança conjugal

Como foi dito, a ideia de aliança se acha intimamente associada ao casamento. Uma aliança é uma promessa solene e obrigatória, um acordo de importância abrangente entre indivíduos, grupos ou nações. É um meio pelo qual se estabelecem e sancionam obrigações. Assim, uma aliança apresenta aspectos legais, sociais e religiosos.[72] Do ponto de vista bíblico, inclui também o conceito de um acordo confiável e compulsório caracterizado por juramento e compromisso de um lado, e por amor e amizade de outro.[73] O caráter pactual do matrimônio, subentendido na linguagem utilizada em Gênesis 2:24, é retomado nos escritos posteriores do Antigo Testamento, que recomenda que a aliança matrimonial seja celebrada na presença de Deus e de testemunhas (cf. Ml 2:14-17; Ez 16:8; Pv 2:17). Noutras palavras, não resta dúvida de que, na Bíblia, o casamento apresenta conotações legais. Convém, portanto, chamar a atenção para o fato de que o matrimônio no Antigo Testamento (e no antigo Oriente Médio) "era estipulado em contrato, que exigia pagamentos, multas e condições".[74]

Uma importante característica da aliança matrimonial tem que ver com a palavra bíblica *ḥesed*, traduzida na maioria dos casos como "bondade", "favor", "fidelidade" e "lealdade", que tem o sentido genérico de compromisso pactual.[75] *ḥesed* é o poder que afiança o pacto, fazendo com que ele seja forte e durável, unindo os parceiros não somente em força, lealdade e fidelidade,[76] mas também em benevolência e "amor fiel, que é a verdadeira essência da relação matrimonial".[77] Malaquias chama a noiva de "a mulher da tua aliança" (Ml 2:14). Provérbios 2:17 designa o casamento como "a aliança" feita "diante de Deus" (NVI), enquanto Ezequiel 16:8 descreve o concerto do Sinai recorrendo a metáforas matrimoniais ("estendi sobre ti as abas do meu manto e cobri a tua nudez"), ou seja, como um contrato nupcial entre Deus e Israel. Havia, portanto, nos tempos bíblicos, uma dimensão religiosa associada à aliança conjugal. É interessante notar que a palavra *bĕrît* (aliança) apresenta muitas vezes o sentido de um pacto religioso, embora possa fazer alusão também a um contrato escrito.[78]

O simbolismo da aliança expressa a ideia do casamento como uma decisão extremamente pessoal, que envolve não só um compromisso permanente com o companheiro conjugal da mocidade (Pv 2:17), mas também uma declaração pública e contratual que sugere permanência e fidelidade vitalícias. Quando Deus estabeleceu o pacto com Israel, no Sinai, as dez palavras pactuais – isto é, os dez mandamentos ou "as palavras da aliança", como eram chamadas (Êx 34:28; Dt 29:1) – acompanharam o concerto, à feição de um contrato que atribuía à aliança um caráter público e permanente. Se não fora assim, ela teria sido esquecida em pouco tempo.

Ainda que a Bíblia chame o matrimônio diversas vezes de aliança, não encontramos nos textos canônicos nenhuma referência específica a um contrato nupcial. Baseando-se nas expressões opostas que designam o divórcio em Oséias 2:2 e em diversos outros paralelos encontrados em fontes do antigo Oriente Médio,[79] Hugenberger sugere que as verdadeiras palavras da aliança matrimonial talvez fossem similares às expressões: "Recebo você como meu marido" e "Recebo você como minha mulher".

Encontramos, porém, fora do cânon hebraico, uma referência na história de Tobias[80] (Tobias 7:13), que parece configurar um contrato nupcial escrito. Além disso, sabemos da existência de pactos nupciais em casamentos judaicos por meio dos papiros de Elefantina, que datam do 5º século antes de Cristo.[81] Lavrar contratos nupciais era um costume firmemente estabelecido entre os judeus do período greco-romano.[82] Essa prática também existia no antigo Oriente Médio desde muito cedo.[83] Visto que em Israel era bem conhecida a possibilidade de se lavrar "termos de divórcio" (Dt 24:1-3; Jr 3:8), seria no mínimo estranho que não existissem, de maneira paralela, contratos nupciais. À vista disso, De Vaux conclui: "talvez seja apenas por mero acidente que a Bíblia nunca os mencione".[84]

Casamento no Novo Testamento

O Novo Testamento não somente dá continuidade à concepção de matrimônio adotada pelo Antigo Testamento como a revalida.[85] A ordem conjugal instituída por Deus na criação provê a base para uma série de declarações neotestamentárias sobre o casamento (cf. Mt 5:31, 32; 19:4-6;Rm 7:2, 3; 1Co 6:16-

18; 7:1-16; Ef 5:21-33). Jesus, Paulo e a igreja apostólica também foram unânimes em defender a fidelidade no matrimônio, rejeitando qualquer forma de sexo pré-conjugal ou extraconjugal (cf. Mt 15:19;Jo 4:17, 18; At 15:20, 29; 21:25; 1Co 5:9, 11; 6:9, 12-20; 2Co 12:21; Gl 5:19-21; Ef 5:3; Cl 3:5; 1Ts 4:3-8; Hb 13:4; Tg 2:11; Ap 2:14, 20-23).

Jesus confirmou a santidade e a permanência do casamento, estabelecido na criação, especialmente quando se manifestou contra o divórcio (Mc 10:11, 12; cf. Mt 5:31, 32; 19:4-6).[86] Em vez de permiti-lo por todo e qualquer motivo, fez veemente oposição a ele, confirmando, assim, o caráter vitalício da instituição estabelecida no Éden. Para o Salvador, o matrimônio era algo inviolável e permanente, tanto é que reconfirmou o ideal divino e edênico para o casamento quando, em tom de aprovação, citou Gênesis 2:24, chamando a atenção para o padrão original de Deus.

Convém destacar que "o princípio segundo o qual *dois se tornam uma só carne* só pode ser cumprido por meio de um matrimônio indissolúvel".[87] De acordo com Guthrie, não pode haver nenhuma dúvida "de que Jesus considerava o casamento uma aliança perene entre marido e mulher".[88] "Ao descrever-se escatologicamente como o Noivo (Mt 25:1-13; Mc 2:19; cf. Mt 22:1-14), [o Mestre] pôs um selo de aprovação sobre os relacionamentos conjugais estáveis".[89]

Quando disse à mulher samaritana que o homem com quem ela vivia não era seu marido de verdade (Jo 4:17, 18),[90] Jesus ratificou o ideal monogâmico.[91] Enfatizou ainda a santidade do casamento ao chamar atenção para o fato de que o adultério não começa com o ato propriamente dito, mas com o pensamento (Mt 5:27, 28).[92] Além disso, ao participar de uma festa de núpcias em Caná e ali realizar seu primeiro milagre, Cristo aprovou a instituição do casamento como projeto de Deus para o relacionamento vitalício entre um homem e uma mulher, embora ele mesmo fosse solteiro[93] (Jo 2:1-12).[94] A propósito, as bodas de Caná mostram que a cerimônia matrimonial era, tanto no Novo quanto no Antigo Testamento, um ato público pelo qual se ratificava o concerto perante testemunhas.

Encontramos na história de Maria e José o duplo processo de noivado e casamento, conforme descrito no Antigo Testamento (cf. Mt 1:16, 18, 19; Lc 1:27, 34). A narrativa do evangelho confirma que, durante o noivado, não era permitido aos nubentes manter relações sexuais, pois ainda não eram oficialmente casados. Confirma-se assim a castidade antes do matrimônio como um padrão. Mais uma

vez, o casamento é retratado como um ato público com implicações legais.[95]

Embora não encontremos no Novo Testamento nenhuma regulamentação nem mandamento sobre dote, casamento arranjado pelos pais ou cerimônia específica, essa parte da Bíblia conserva o caráter notório da aliança matrimonial exatamente como no Antigo Testamento. Nessas condições, Paulo defende a pureza sexual durante o período de noivado e insiste na fidelidade recíproca entre os cônjuges. Tomando o casamento como uma ilustração da relação entre Cristo e a igreja, o apóstolo afirma: "visto que vos tenho preparado para vos apresentar como virgem pura a um só esposo, que é Cristo" (2Co 11:2).

Novamente, para ilustrar a relação entre Cristo e a igreja, Paulo fala sobre o assunto em Efésios 5:22 a 33, destacando as ideias de fidelidade (Ef 5:27, "santa e sem defeito") e monogamia (Ef 5:28, "a sua [própria] mulher").[96] O amor abnegado de Jesus por sua igreja deve também caracterizar a relação matrimonial. O amor de Cristo não somente é fundamental para esse relacionamento, mas também essencial para sua integralização. Conforme diz Paulo: "Assim também os maridos devem amar a sua mulher como ao próprio corpo. Quem ama a esposa a si mesmo se ama. Porque ninguém jamais odiou a própria carne; antes, a alimenta e dela cuida, como também Cristo o faz com a igreja" (Ef 5:28, 29). Mais uma vez, o apóstolo se refere à criação e ao casamento original, conforme instituído pelo próprio Deus (Ef 5:31, citando Gn 2:24).

Essa referência à criação também inclui tanto a ideia de união conjugal monogâmica, implícita no padrão da criação, como a noção de relacionamento exclusivo entre o único e verdadeiro Deus e sua igreja (cf. Ef 4:4, 5). A analogia do casamento também abrange o conceito de amor sacrificial (Gn 2:24). Assim como o batismo constitui um sinal público que atesta a aliança entre Deus e o homem, o casamento também é, por consequência lógica, um sinal público que atesta o início de uma união vitalícia entre um homem e uma mulher na presença de Deus e das testemunhas.

Outros textos do Novo Testamento também declaram a natureza monogâmica do matrimônio. Paulo descreve a vida exemplar de um bispo ou ancião da igreja, que deve ser "esposo de uma só mulher" (1Tm 3:2; Tt 1:6).

Em 1 Tessalonicenses 4:3 a 6, Paulo exorta os crentes a se abster da imoralidade sexual, ao se relacionar com a esposa em santificação e honra, não em

paixão concupiscente, para "que, nesta matéria, ninguém ofenda nem defraude seu irmão" (1Ts 4:6). Isso sugere que ninguém tem o direito de ser sexualmente promíscuo antes, durante ou depois do casamento. Agir dessa maneira seria pecado. Pode-se concluir, portanto, que o ideal mantido pelo Novo Testamento é o da virgindade e da castidade antes do matrimônio.[97]

Em 1 Coríntios 7:12 a 17, o apóstolo reconhece a validade de todo casamento, mesmo daqueles com parceiro é descrente, haja vista que as pessoas, quando entram em aliança matrimonial, continuam a seguir o padrão divino.[98] Apesar disso, a posição neotestamentária, em harmonia com a Bíblia hebraica, é de que não se deve casar com incrédulos (2Co 6:14).[99] Compartilhar a mesma fé no casamento é o padrão incentivado pelas Escrituras.

O Novo Testamento confirma, portanto, a santidade do matrimônio instituído por Deus no Éden e ratificado pelos dez mandamentos, no monte Sinai. Jesus e os apóstolos fazem referência a Gênesis 2:24 (Mt 19:5; Ef 5:31) e à permanente validade do mandamento que diz: "Não adulterarás" (cf. Mt 5:27; Tg 2:11). O Novo Testamento também condena as relações homossexuais por não se conformarem ao padrão divino estabelecido por Deus para o casamento. Em outras palavras, as relações homoafetivas são distorções do plano divino original (Rm 1:24-32; 1Co 6:9-11; 1Tm 1:10).[100] Falta-lhes tanto o potencial natural para produzir descendência quanto a dimensão de alteridade, que é constitutiva na união entre ambos os sexos.

Conclusão

De acordo com o testemunho bíblico, o casamento segue o padrão divino instituído pelo próprio Deus na criação e acolhido por toda a Escritura. Ele se inicia com uma *cerimônia pública* de implicações espirituais realizada perante o Senhor.[101] É o Criador que estabelece entre um homem e uma mulher uma relação pactual exclusiva, destinada a ser uma comunhão permanente e vitalícia. A cerimônia que marca o início de um matrimônio deve ser notória e encerrar conotações legais – de acordo com as diversas tradições e culturas – garantindo determinados direitos e proteção à sociedade familiar. Essa dimensão pública e jurídica demonstra que o amor leva a sério a outra pessoa, pois está disposto a se

comprometer publicamente com ela.

Esse compromisso público provê não somente a estrutura na qual o amor mútuo pode crescer, mas também a segurança para que ele seja capaz de se expressar sem reservas. Nesse sentido, o casamento é mais do que mera amizade. Não se constitui mediante uma promessa privada nem por meio de relação sexual. Além disso, o consentimento mútuo é importante. Deve haver um "aceite" por parte dos parceiros da aliança. Se um deles se opuser à união, o que existe é estupro, e não casamento!

De acordo com o testemunho bíblico, o matrimônio é uma relação pactual exclusiva e vitalícia entre um só homem e uma só mulher. Os compromissos mútuos de fidelidade e amor perpétuo são firmados numa aliança pública e, idealmente, na presença de Deus e das testemunhas. Isso deve ser feito de acordo com os costumes reconhecidos em diferentes contextos e culturas, desde que estes não contradigam os princípios bíblicos. A fidelidade pactual inclui tanto a castidade antes do casamento quanto a exclusividade durante a vivência marital.

O ato público e jurídico solenizado na presença do Senhor e das testemunhas documenta a responsabilidade social ligada ao matrimônio, mostrando que ele não é apenas um empreendimento privado. A santa aliança conjugal, celebrada na presença de Deus, demonstra que o crente é chamado a viver pela orientação e pelo encorajamento da Palavra de Deus. A Bíblia concorda, portanto, com a necessidade de ambos os cônjuges partilharem o mesmo compromisso de fé como um importante elemento da vida matrimonial. Um casamento realizado de acordo com as Escrituras revela que os nubentes buscam no Senhor bênção, perdão, proteção e orientação.

O antigo Israel nunca elaborou um manual de casamento para seus cidadãos. Mesmo assim, os elementos básicos instituídos por Deus no Éden permanecem normativos para qualquer concepção bíblica posterior, embora possam variar os detalhes matrimoniais de acordo com os costumes e as tradições. O ato de deixar os pais e unir-se à mulher revela que o casamento possui um caráter público com conotações legais, ao mesmo tempo em que é uma prática profundamente religiosa oficiada pelo próprio Deus. Somente após a separação e a união terem provido a estrutura de segurança necessária, é possível desfrutar, no mais profundo amor e confiança, a plena intimidade pretendida pela união sexual, conforme determina a ordem divina da criação.

A instituição bíblica do casamento é descrita muitas vezes como um símbolo da aliança de Deus com seu povo. Destacam-se aqui não apenas os aspectos de unidade, amor sacrificial, fidelidade e permanência entre os cônjuges, mas também o consentimento mútuo e o caráter público do pacto matrimonial. A metáfora da aliança e da igreja como noiva sugere que, a partir de uma perspectiva bíblica, essas qualidades são essenciais ao matrimônio.

O casamento em si é a base para a família, a menor unidade gregária da sociedade. A Bíblia descreve o matrimônio e a família como a experiência em que se concebe e se educa a nova vida por meio da interação de sucessivas gerações. Embora o casamento, no sentido bíblico, não seja um sacramento, como pensam os católicos, é "um instrumento usado por Deus para educar o homem e a mulher (e seus filhos) na vida de fé. [...] É por isso que o matrimônio e a família cristã devem estar comprometidos e sujeitos a Jesus Cristo. É por isso também que o casamento e a família devem ser encarados não como um obstáculo para a santidade, pureza e santificação pessoal, mas como uma importante chave para o desenvolvimento dessas e de outras virtudes".[103]

---

[1] Como diz Claus Westermann, Genesis 1-11: A Commentary (Minneapolis, MN: Augsburg, 1984), p. 227: "Toda comunidade humana gira em torno da comunidade marido-e-mulher." Ao que tudo indica, não há sociedade sem casamento, pois se descobriu que existe alguma forma de matrimônio em todas os agrupamentos humanos, passados e presentes. Embora possamos encontrar diferentes formatos de casamento em diferentes sociedades e culturas (a monogamia, a poliandria, a poliginia, etc.), continuamos a nos deparar com alguma forma de matrimônio organizada em torno da convivência entre marido e mulher. Não obstante serem modelos distorcidos, ainda assim prescrevem o relacionamento entre esposo e esposa. "A universalidade do casamento dentro das diferentes sociedades e culturas, segundo dizem, pode ser atribuída às muitas funções sociais e pessoais básicas para as quais o casamento fornece estrutura, tais como a procriação, a satisfação e regulação sexual, o cuidado, a educação e socialização dos filhos, a regulação da linhagens de descendentes, a divisão do trabalho entre os sexos, a produção e o consumo econômico e a satisfação das necessidades pessoais de afeto, posição social e companheirismo" (cf. Encyclopedia Britannica 2001 Deluxe Edition CD-ROM, "Marriage"). J. C. Wynn também reconhece que o casamento é "o componente central de todas as sociedades humanas" ("Marriage", em Dictionary of Pastoral Care and Counseling, ed. Rodney J. Hunter [Nashville, TN: Abingdon, 1990], p. 676).

[2] Ralph H. Alexander diz que "sem casamento, a sociedade fracassa" ("Marriage", em Evangelical Dictionary of Biblical Theology, ed. Walter A. Elwell [Grand Rapids, MI: Baker, 1996], p. 510). Não é raro as funções sociais do casamento serem ofuscadas por seu aspecto moral. De acordo com W. H. R. Rivers, por meio do casamento, "se determina a relação de um filho com a comunidade" e "pode-se considerar a instituição do casamento o componente central de todas as formas de sociedade humana com a qual estamos familiarizados" ("Marriage [Introductory and Primitive]", em Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings [Edinburgh: T. & T. Clark, 1916], 8:423). Herbert Waddams, afirma que "o casamento não só regula as relações entre os sexos em todas as formas conhecidas de sociedade, mas também governa a posição social e a educação dos filhos dentro da comunidade. O matrimônio também estende sua influência para o grupo mais

amplo dos que se relacionam entre si pelo parentesco por afinidade" ("Marriage", em Dictionary of Christian Ethics, ed. John Macquarrie [Philadelphia: Westminster Press, 1967], p. 206). Como tal, tem sido chamado de "uma realidade secular, parte da criação de Deus" (Helen Oppenheimer, "Marriage", em Dictionary of Ethics, Theology and Society, eds. Paul Barry Clarke e Andrew Linzey [Londres: Routledge, 1996], p. 548).

3 Segundo Calvin B. Rock, "estes mandamentos são: o número 2, que relaciona as ações dos pais à prosperidade dos filhos; o número 4, que direciona a família para obedecer ao sábado; o número 5, que ordena aos filhos respeitarem os pais; e o número 10, que proíbe cobiçar qualquer coisa que pertença à família do outro. Três dos seis mandamentos restantes, embora não nomeiem especificamente os membros da família, fornecem orientação explícita sobre relações familiares.

O número 7 proíbe o adultério; o número 8 fala contra o furto; e o número 9 proíbe dar informações falsas contra o próximo" ("Casamento e Família", em Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia, ed. Raoul Dederen [Tatuí, SP: CPB, 2011], p. 803).

4 Opondo-se a isso, Westermann (p. 232) afirma que, em Gênesis 2:24, Moisés "não está preocupado com o estabelecimento de nenhum tipo de instituição, mas com o evento primordial". No entanto, o autor é forçado a admitir que a linguagem usada em Gênesis 2:24 aponta para uma "duradoura comunidade de vida" (p. 233). Foi o próprio Jesus Cristo que recorreu a essa passagem para se referir à instituição divina do casamento (cf. Mt 19:4, 5). De acordo com Richard J. Clifford e Roland E. Murphy, "Deus tornou o casamento parte integrante da criação" (Genesis, The New Jerome Biblical Commentary, eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy [Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990], p. 12). J. P. Lange diz que Deus foi o primeiro "Brautführer", o amigo que conduz a noiva ao noivo (Die Genesis oder das Erste Buch Mose [Bielefeld: Velhagen und Klasing, 1864], p. 70).

5 C. F. Keil e F. Delitzsch afirmam que "o casamento é em si mesmo […] um sagrado compromisso diante de Deus" (Commentary on the Old Testament, The Pentateuch [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986], 1:91).

6 Todas as citações bíblicas são da ARA, 2a ed., salvo indicação contrária.

7 Em outras palavras, Deus constrói um relacionamento com a pessoa humana semelhante a uma relação conjugal. Isso se torna fundamental para o casamento. O ser humano é criado como "eles". Assim, "o casamento parece projetado para refletir a mesma unidade-na-pluralidade relacional existente na Divindade" (Alexander, p. 510). Daí poder-se afirmar que "o propósito do casamento é refletir a relação da Divindade e servi-la" (p. 510). Da mesma forma, Heinzpeter Hempelmann diz que o casamento se baseia no Deus trinitário (Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung: Eine biblisch-exegetische und praktisch-seelsorgerliche Orientierung [Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 2003], p. 36).

8 A androginia expressa a ideia de um mesmo ser apresentar características tanto masculinas quanto femininas.

9 Não podemos resolver nem devemos dissolver esse mistério pela mera lógica. Talvez possamos ver isso como os dois lados de uma mesma moeda. De um lado, ambos trazem a imagem de Deus; do outro, só o homem e a mulher juntos constituem a imagem de Deus para toda a humanidade. A imagem divina, porém, é mais ampla e abrange mais aspectos do que a dimensão "masculina e feminina" (cf. Aecio E. Cairus, "A Doutrina do Homem", em Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia, ed. Raoul Dederen [Tatuí, SP: CPB, 2011], p. 233-235).

10 O paralelismo entre "o homem" e "homem e mulher" sugere que a diferença entre os sexos não é valorativa. Pelo contrário, dá a entender que, no plano ontológico, ambos têm o mesmo valor à vista de Deus.

[11] R. C. Ortlund Jr. "Marriage", em New Dictionary of Biblical Theology, eds. T. Desmond Alexander, Brian S. Rosner, D. A. Carson e Graeme Goldsworthy (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), p. 655.

[12] R. K. Bower e G. L. Knapp, "Marriage, Marry", em The International Standard Bible Encyclopedia, ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 3:265.

[13] Nunca deve a sexualidade se tornar algo coisificado e impessoal, algo que se venda, se compre, se negocie ou se permute ao bel-prazer. Sempre que isso ocorre, a pessoa humana é menosprezada, desonrada, explorada e violentada, pois a sexualidade é parte integrante de nossa natureza. A finalidade da relação sexual não é apenas dar (ou receber) algo, mas entregar-se completamente de todo o ser, toda a existência e todas as emoções (cf. Helmuth Egelkraut, "'Gott schuf sie als Mann und Frau': Biblische Grundlinien zur Frage der Geschlechtlichkeit und der Ehe", em Käte Brandt e Helmuth Egelkraut, "[...] denn die Liebe ist stark wie der Tod". Biblische Perspektiven zu Partnerschaft und Ehe. Porta Studien 10 [Marburg: SMD, 1986], p. 35).

[14] Westermann, p. 227.

[15] Keil e Delitzsch, 1:86-87.

[16] A palavra hebraica para "bom" (ṭôb) transmite uma ampla variedade de significados, inclusive "bom", "agradável", "bonito", "deleitoso" e "bondade moral" (cf. Andrew Bowling, "ṭôb – [ser] bom, benéfico, agradável, favorável, feliz, correto", em Theological Wordbook of the Old Testament, eds. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., e Bruce K. Waltke [Chicago, IL: Moody Press, 1980], 1:345-346).

[17] "Marriage", em Dictionary of Biblical Imagery, eds. Leland Ryken, James C. Wilhoit, e Tremper Longman III (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998), p. 538.

[18] Kenneth A. Matthews, Genesis 1-11:26, The New American Commentary (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1996), p. 222.

[19] Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose, Genesis Das Alte Testament Deutsch (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967), p. 68.

[20] "Essa passagem, que é um modelo para o casamento, envolve três fatores: separação, união e declaração pública (Matthews, p. 222).

[21] Ao comentar sobre o "deixar" os pais, em Gênesis 2:24, Andrew Cornes afirma que para muitos no Ocidente "que têm pouquíssima consideração para com a opinião dos pais, aos quais (na maioria dos casos) sequer cogitam obedecer, caso o desejo dos pais contrarie os deles; que consideram o respeito devotado aos pais em muitos países do Oriente como demasiado restritivo, e os quais, de qualquer forma, mesmo assim, muitas vezes, têm se afastado do lar paterno muito antes do casamento – para esses a separação dos pais parece um ponto um tanto secundário. Entretanto, para um israelita, era uma ideia revolucionária e mostra o profundo efeito que o casamento exerce sobre todos os relacionamentos humanos" (Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993], p. 57).

[22] Gordon J. Wenham, Genesis 1-15, Word Biblical Commentary (Waco, TX: Word Books, 1987), p. 70.

[23] De acordo com Cornes (p. 57), deixar "deve significar que o homem deixa os pais tanto emocionalmente quanto psicologicamente. Até então, sua primeira lealdade, seu primeiro chamado para honrar outra pessoa, tinha como objeto os próprios pais. A partir de então, terá como objeto sua esposa".

[24] A Bíblia não dá muita informação sobre a idade com que se deve casar. Leo Trepp diz que "os judeus costumavam se casar jovens; o Talmude sugere a idade de 18 anos [capítulos dos Pais 5:24]". A cronologia de 1 e 2 Reis sugere que Joaquim se casou aos 16 anos; e Amom e Josias, aos 14 anos (A History of the Jewish Experience [Nova York: Behrman House, 1973], p. 223). Roland De Vaux afirma que, "em tempos posteriores, os rabinos fixaram a idade mínima para o casamento em 12 anos para as meninas e 13, para os meninos" (Ancient Israel: Its Life and Institutions [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1961], p. 29).

[25] Victor P. Hamilton, The Book of Genesis, Chapters 1-17 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 181.

[26] Wenham, Genesis, p. 71.

[27] O. J. Baab, "Marriage", em The Interpreter's Dictionary of the Bible, ed. George Arthur Buttrick (Nashville, TN: Abingdon Press, 1962), 3:284.

[28] C. H. Ratschow afirma: "É notável o fato de que, em todas as culturas, a partir de uma perspectiva da história da religião, o casamento se fundamente na religião e, consequentemente, seja celebrado por meio de um rito. O matrimônio não é, portanto, uma ação privada entre pessoas motivadas pelo amor. Pelo fato de, em todas as culturas o casamento sempre encerrar bases religiosas, ele apresenta importância mais ampla, que chega a ser propriamente cósmica" ("Ehe/Eherecht/Ehescheidung, I. Religionsgeschichtlich" – em TRE, 9:309f).

[29] Cornes, p. 58.

[30] Cf. também Nm 36:7; Dt 10:20; 11:22; 13:4; etc., em que Israel é exortado a "apegar-se" fielmente ao Senhor.

[31] Cornes, p. 58.

[32] Matthews, p. 222. Assim também, Keil e Delitzsch, p. 90. Wynn (p. 676) chama a atenção para o fato de que "a monogamia se apresenta como o tipo mais comum de organização familiar ao longo da história e nas sociedades atuais do mundo. Embora esse padrão longamente estabelecido de união conjugal entre uma só mulher e um só homem admita infindáveis variações e violações, continua a servir de modelo para a avaliação e ajustamento de outros formatos".

[33] Francis D. Nichol (ed.), Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia (Tatuí, SP: CPB, 2011), 1:210. Cf. Ellen G. White, Patriarcas e Profetas (Tatuí, SP: CPB, 2007), p. 46.

[34] Cf. Matthews, p. 223; ver também Victor P. Hamilton, "Marriage: Old Testament and Ancient Near East", em The Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman (Nova York: Doubleday, 1992), 4:565.

[35] De acordo com Francis Brown, S. R. Driver e Charles A. Briggs, The New Brown – Driver – Briggs Gesenius Hebrew and English Lexicon (Peabody, MA: Hendrickson, 1979), p. 179, 180, s.v. "dāḇaq, dāḇēq", o termo dāḇaq expressa lealdade e afeição. Cf. também Gn 34:3, que diz que Siquém "se apegou (dāḇaq) a Diná".

[36] Wenham, Genesis, p. 71.

[37] Hansjörg Bräumer, Das erste Buch Mose. Kapitel 1-11. Wuppertaler Studienbibel (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1997), p. 81.

[38] G. Wallis, " dābhaq", em Theological Dictionary of the Old Testament, eds. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 3:81.

[39] Matthews, p. 224.

[40] No Novo Testamento, Jesus endossa a ideia de que é o próprio Deus que une homem e mulher em matrimônio. Falando do casamento em geral e de todos os casamentos, Jesus ordena: "Portanto, o que Deus ajuntou não separe o homem" (Mc 10:9; Mt 19:6). Cornes (p. 66) comenta sobre isso: "É Deus que une homem e mulher em casamento. A declaração não se aplica somente ao casal original, Adão e Eva; sempre que um homem e uma mulher se casam, sejam quais forem as circunstâncias que os unem, é Deus quem os ajunta (literalmente: une)." Noutra parte, Cornes ressalta que "é Deus que, em Gênesis 2, diz: 'Não é bom que o homem esteja só' (Gn 2:18). É Deus que forma a mulher (Gn 2:22)." E é "o próprio Deus que, fazendo as vezes do pai da noiva, leva a mulher ao homem (Gerhard von Rad, comentando sobre 'o Senhor [...] a levou ao homem' (Gn. 2:22, NTLH)". Depois, Cornes (p. 81-82) faz a seguinte ponderação: "Mas será que podemos dizer isso de todo casamento, ou somente dos que, costuma-se dizer, às vezes, 'são feitos no Céu'? Sabemos pela história que Eva foi destinada por Deus a Adão. Podemos dizer o mesmo de Fred Smith, que se casa com Jane Baker forçado pelos pais quando ela descobre que está grávida? A resposta dada pelo Novo Testamento é 'sim.' Ao ser questionado sobre o divórcio, Jesus disse a respeito do casamento em geral e de todos os casamentos o seguinte: 'Deus uniu' o homem e a mulher (Mc 10:9; 19:6). Não é, portanto, nem o sacerdote nem o juiz nem o escrivão que une um casal. Não é nem mesmo o próprio casal, embora, é claro, eles exerçam seu livre consentimento para a união. No rito anglicano, o pastor diz: 'Eu vos declaro marido e mulher', mas se apressa em ressalvar: 'O que Deus uniu, não separe o homem.' Deus ajuntou esse casal, quer o casamento se realize na igreja, no cartório ou ao ar livre. A única coisa que o sacerdote ou juiz de paz faz é proclamar publicamente o que Deus fez, e não ele."

[41] Wenham, Genesis, p. 71. Ver também Matthews, p. 222.

[42] Hamilton, The Book of Genesis, p. 181.

[43] Bower and Knapp, 3:265.

[44] Gordon P. Hugenberger, Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), p. 181.

[45] Westermann, p. 233.

[46] Ibid., p. 234.

[47] Derek Kidner, Genesis: An Introduction and Commentary. Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1967), p. 66, nota 1.

[48] Se o caráter público da aliança matrimonial bem como o aspecto jurídico público de outros pactos estava presente no Éden, antes da entrada do pecado, esse sistema de proteção e estabilidade é ainda mais necessário depois da Queda, quando o homem, devido a sua pecaminosidade, tem propensões a ser infiel e irresponsável.

[49] Hamilton, The Book of Genesis, p. 181.

[50] Pelo fato de a sexualidade ser uma das dimensões mais íntimas e poderosas da vida humana, capaz de

afetar a totalidade da pessoa e de gerar uma dinâmica que nos afeta como nenhum outro aspecto de nossa natureza, o sexo passou a receber proteção e salvaguarda especial do Senhor, como em nenhuma outra área de nossa existência. Se o desejo sexual não for exercitado dentro dos limites seguros estabelecidos por Deus na criação, o sexo pode facilmente se tornar destrutivo.

[51] C. R. Taber, "Marriage", em The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume, ed. Keith Crim (Nashville, TN: Abingdon Press, 1976), p. 573.

[52] Para De Vaux (p. 24), "a história da criação dos primeiros seres humanos (Gn 2:21-24) apresenta o casamento monogâmico como a vontade de Deus".

[53] Não é a criação, mas o Criador, que dá estrutura, significado e orientação ao matrimônio. Falar da ordem do Criador sugere que a criação, que caiu em pecado, não reflete o casamento de forma tão perfeita (cf. Egelkraut, p. 28).

[54] Hamilton, The Book of Genesis, p. 138.

[55] Cf. Wolfgang Trillhaas escreve: "É preciso lembrar, no entanto, que não existe inequívoco padrão bíblico nem cristão para a união matrimonial" (Sexualethik [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970], p. 101).

[56] David Jacobson ressalta: "são poucas as evidências, porém, de que a esposa era, de fato, comprada como uma propriedade da família. [...] A noiva levava normalmente para sua nova casa os valores relativos ao dote, o que nos leva a concluir que o pagamento original em bens ou serviços tinha como objetivo prover a noiva de recursos". Servia, portanto, como uma espécie de seguro social para a mulher ("Marriage, In Bible Times", em The Universal Jewish Encyclopedia, ed. Isaac Landman [Nova York: Ktav, 1969], 7:369).

[57] Convém ressaltar que "algumas teorias sobre sociedade primitiva têm tido tanta popularidade quanto a do casamento por rapto, apesar das bases frágeis em que foram construídas [...] Com efeito, não há nenhuma evidência direta na Bíblia de casamento por rapto; para falar a verdade, não se encontrou até agora sociedade em que tenha existido essa instituição" (Jacobson, p. 369).

[58] Jacobson, p. 369. Também W. Günther escreve: "O mohar não tornava a mulher um produto de consumo, mas revelava a posição social da família à qual ela pertencia" ("Ehe", em Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, nova edição, ed. Lothar Coenen e Klaus Haacker [Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1997], 1:290).

[59] Marcus Cohn, "Marriage, In Rabbinical Law", em The Universal Jewish Encyclopedia, ed. Isaak Landman [Nova York: Ktav, 1969], 7:372).

[60] James M. Freeman e Harold J. Chadwick, Manners & Customs of the Bible (North Brunswick, NJ: Bridge-Logos, 1998), p. 468.

[61] John Henry Blunt (ed.), Dictionary of Doctrinal and Historical Theology (Londres: Longmans, Green and Co., 1903), p. 443.

[62] Hamilton, "Marriage", p. 562-563. O primeiro exemplo de um casamento arranjado pelos pais se encontra em Gênesis 21:21, quando Hagar escolhe uma esposa para seu filho Ismael. A história de Rebeca apresenta outro caso clássico de matrimônio arranjado (Gn 24). Hamor pediu Diná como esposa para seu filho Siquém (Gn 34:4-6), e Calebe decidiu sobre o casamento de sua filha (Js 15:16), como o fez Saul (1Sm 18:17,

19, 21, 27; 25:44).

63 G. M. Mackie e W. Ewing destacam que, "dos três grandes eventos da vida familiar – nascimento, casamento e morte – o casamento era considerado mais importante pela quantidade de esforço investido na escolha do genro ou da nora, na resolução das habituais condições financeiras e nas providências relacionadas às festividades matrimoniais. [...] Numa decisão que afetava assim todo o círculo de parentes, era natural e inevitável que tanto a seleção do candidato como a liquidação de todas as questões financeiras fossem acertadas pelos pais e guardiães dos nubentes" ("Marriage (I)", em A Dictionary of Christ and the Gospels, ed. James Hastings [Nova York: Charles Scribner's Sons, 1908], 2:136).

64 Hamilton, "Marriage", p. 563.

65 Hamilton ressalta: "Isso contrasta com as Leis de Eshunna (c. 2000 a.C.), uma das quais (nº 27) afirma (ANET, 162): Se um homem toma a filha de outro homem sem pedir a permissão do pai ou da mãe dela e a possui, sem firmar contrato formal de casamento com os pais da moça, ainda que ela more na mesma casa com ele durante um ano, não será considerada sua esposa" ("Marriage", p. 562).

66 Hamilton, "Marriage", p. 562.

67 De Vaux, p. 30.

68 Hamilton observa que o verbo "amar", usado para descrever o modo como Isaque conduziu Rebeca à tenda de sua falecida mãe ("a amou", Gn 24:67), admite duas diferentes vocalizações: uma "ativa": "ele fez amor com ela", que enfatizaria o aspecto erótico da relação; e uma "estativa": "ele estava apaixonado por ela", que expressaria um sentimento duradouro, ao invés de uma sensação temporária. Os manuscritos hebraicos apontam claramente para o uso do estativo" ("Marriage", p. 63).

69 Para estudos específicos sobre casamentos mistos e casamentos interconfessionais, ver, neste volume, os capítulos de autoria de H. Heinz e A. Rodríguez.

70 Daniel R. Heimbach, True Sexual Morality: Recovering Biblical Standards for a Culture in Crisis (Wheaton, IL: Crossway, 2004), p. 210.

71 Sobre a questão dos casamentos interconfessionais a partir de uma perspectiva adventista do sétimo dia, se possível, ver a excelente exposição bíblica e as equilibradas diretrizes pastorais constantes no documento "Zur Frage der konfessionsverschiedenen Heirat: Heirat eines Adventisten mit einem Partner einer anderen Konfession – Biblische Richtlinien und Prinzipien", adotado em março de 2003, pela União Austríaca dos Adventistas do Sétimo Dia, como orientação a seus pastores.

72 Ver Paul Kalluveettil, Declaration and Covenant: a Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East, Analecta Biblica 88 (Rome: Biblical Institute Press, 1982), p. 5-16; George E. Mendenhall e Gary A. Herion, "Covenant", Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman (Nova York: Doubleday, 1992), p. 1179-1202.

73 Cf. M. Weinfeld, " berith", em Theological Dictionary of the Old Testament, eds. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 2:255-258.

74 David Instone-Brewer, Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Content (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p. 1-19.

[75] Kalluveettil, p. 47, 48.

[76] Cf. Edmond Jacob, Theology of the Old Testament (Nova York: Harper & Row, 1958), p. 103, 104.

[77] George A. F. Knight, A Christian Theology of the Old Testament (Londres: SCM Press, 1959), p. 171; cf. também Jacob, p. 105.

[78] De Vaux (p. 33) diz o mesmo, embora afirme estranhamente que o casamento em Israel e na Mesopotâmia era "um contrato puramente civil, não sancionado por nenhum rito religioso".

[79] Hugenberger, 216-237. A respeito de votos conjugais bíblicos e pós-bíblicos, ver também Instone-Brewer, p. 213-237 e Daniel E. Block, "Marriage and Family in Ancient Israel", em Marriage and Family in the Biblical Word, ed. Ken M. Campbell (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), p. 44-47.

[80] É incerta a época em que foi escrito o livro de Tobias, embora a maior parte dos estudiosos lhe atribua a data do segundo século antes de Cristo; alguns até mais cedo (cf. P. L. Redditt, "Tobit", em The International Standard Bible Encyclopedia, ed. Geoffrey W. Bromiley [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986], 4:867; cf. também Carey A. Moore, "Tobit, Book of", em Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman [Nova York: Doubleday, 1992], 6:591).

[81] Os contratos de Elefantina sugerem a permanência da aliança matrimonial por meio da frase redigida pelo marido: "Ela é minha mulher e eu sou o marido dela, a partir deste dia e para sempre" (conforme citado em De Vaux, p. 33). Embora nos contratos de Elefantina a noiva pareça não ter participação ativa no acordo, um documento do primeiro século antes de Cristo, a escritura de casamento de Bar Menasseh, registra o consentimento da noiva (cf. Edwin Yamauchi, "Marriage", em The New International Dictionary of Biblical Archaeology, eds. Edward M. Blaiklock e R. K. Harrison [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983], p. 301).

[82] Yamauchi, p. 300, 301.

[83] Para exemplos da Suméria, Ugarite, Assíria e Egito, ver Bower e Knapp, 3:262. O Código de Hamurábi declara inválido o casamento consumado sem um contrato formal (cf. De Vaux, 33). Ver Instone-Brewer, p. 1-19.

[84] De Vaux, p. 33.

[85] Muitos pesquisadores reconhecem o fato. Ver o artigo de Andreas Köstenberger, "Marriage and Family in the New Testament", em Marriage and Family in the Biblical World, ed. Ken M. Campbell (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), p. 240-284.

[86] De acordo com Ernst Lohmeyer e Werner Schmauch, é bem provável que as declarações sobre o divórcio sejam uma explanação do mandamento: "Não adulterarás" (Das Evangelium des Matthaus, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962], p. 129). Cf. também G. F. Hawthorne, "Marriage and Divorce, Adultery and Incest", em Dictionary of Paul and His Letters, eds. Gerald F. Hawthorne e Ralph P. Martin (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), p. 595.

[87] R. T. France diz: "Jesus reafirma o propósito original de Deus para a permanência do casamento" ("Matthew", em New Bible Commentary [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994], p. 929; cf. p. 912).

[88] France, "Matthew", p. 950.

[89] Donald Guthrie, New Testament Theology (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1981), p. 949.

[90] Andreas J. Köstenberger sugere a possibilidade de um jogo de palavras envolvendo a palavra anēr, "que pode significar tanto 'homem' quanto 'marido'. Se for assim, Jesus pode estar dizendo que a mulher teve cinco 'homens' (com quem vivia em fornicação) e que aquele com quem ela vivia na época não era seu 'homem', isto é, seu marido (apesar de ser marido de outra mulher). É interessante observar a posição enfática do 'seu' no grego" (Baker Exegetical Commentary on the New Testament [Grand Rapids, MI: Baker, 2004], p. 153).

[91] D. A. Carson chama a atenção para o fato de que "a opinião rabínica desaprovava mais do que três casamentos, mesmo que fosse legalmente permissível" (The Gospel According to John [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991], p. 221). Nessa mesma linha, Andrew T. Lincoln afirma: "No judaísmo do primeiro século era muito incomum alguém se casar mais de três vezes. Os rabinos permitiam a uma viúva casar-se uma segunda ou no máximo uma terceira vez. Mas, em todo caso, nada indica que o sexto homem aqui se tenha recusado a se casar com a mulher samaritana, o que seria direito dele sob a lei do levirato; em vez disso, ela está vivendo com esse homem num relacionamento sexual. Qualquer pessoa na situação dessa mulher poderia, com certeza, ser encarada como alguém moralmente suspeita" (The Gospel according to Saint John [Londres: Continuum, 2005], p. 175; cf. também Hermann L. Strack e Paul Billerbeck, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch [Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924], p. 437).

[92] Somente o adultério consumado é aceito como uma base bíblica para o divórcio, se bem que, mesmo nesse caso, a primeira opção deve ser sempre o perdão e a reconciliação.

[93] O interessante é que Jesus nunca exige o celibato. Embora reconheça a necessidade de dar a Deus e a seu reino nossa primeira prioridade, em vez de ao parceiro e da família (cf. Lc 14:26), ele não proíbe o casamento. Tampouco exalta o celibato a uma posição superior à do casamento. Só há um texto bíblico no qual Jesus se refere ao celibato como um dom concedido por Deus a determinadas pessoas (Mt 19:12; sobre essa passagem, ver F. F. Bruce, Dies ist eine harte Rede: Schwer verständliche Worte Jesu erklärt [Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1985], p. 48-50).

[94] Para Mackie e Ewing, 2:137, "Cristo deu ao casamento o respaldo de sua própria presença".

[95] Sobre os costumes judaicos e as festas de casamento, ver Alfred Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), p. 352-357.

[96] Hawthorne (p. 597) escreve: "Paulo proclama a santidade e honorabilidade do casamento quando usa o elo matrimonial entre marido e mulher como uma analogia do vínculo formado entre Cristo e a comunidade de crentes."

[97] Comentando 1 Tessalonicenses 4:6, Leon Morris (p. 124) afirma que "ser promíscuo antes de casamento é o mesmo que privar o futuro cônjuge da virgindade que devia ser levada para o matrimônio. O futuro parceiro de uma pessoa assim foi defraudado". Talvez Paulo tenha em mente também um relacionamento sexual ilegítimo com a esposa de um homem casado.

[98] Cf. Cornes, p. 66, 81, 82.

[99] Ver, neste volume, o capítulo sobre casamentos interconfessionais, da autoria de Rodríguez; ver também, de Rodríguez, "Mixed Marriages", Adventist Review, 8 de agosto de 2002, p. 11.

[100] Frank M. Hasel, "Bibel und Homosexualität", Zeichen der Zeit 4 (2000), p. 4-6.

[101] O pai, que atua muitas vezes como o sacerdote da família, profere a bênção divina sobre o casal. A respeito do importante papel desempenhado pelo pai na Bíblia, ver Block, p. 40-52.

[102] Bower e Knapp, 3:261.

[103] Köstenberger, "Marriage and Family in the New Testament", p. 255.

CAPÍTULO

3

O Solteirismo no Novo Testamento

Corinne Egasse

Embora, na condição de adventistas do sétimo dia, não pratiquemos o celibato eclesiástico,[1] temos o dever pastoral de lidar com o assunto do solteirismo, pois não são poucas as vezes que enfrentamos situações de membros solteiros que não se sentem confortáveis em estar assim. É bem verdade que a Bíblia tem muito mais a dizer sobre a vida de casado do que sobre a vida de solteiro. Contudo, mesmo que os textos sobre a vida de solteiro sejam poucos e menos explícitos do que os textos sobre a vida de casado, a concepção bíblica sobre o tema merece um estudo.

Este capítulo mostra que, por trás do aparente desinteresse da Bíblia pelo aspecto afetivo e relacional dos solteiros, os dados bíblicos atribuem ao assunto um significado evangélico e espiritual. Dadas as questões de espaço, o presente capítulo trata do solteirismo no Novo Testamento e organiza o tema em três tópicos principais: (1) contexto social, religioso e filosófico; (2) solteirismo no Novo Testamento; e (3) ponto de vista cristão sobre o estado de solteiro.

Contextos Sociais, Religiosos e Filosóficos

Esta seção investiga as percepções acerca do solteirismo no contexto do Novo Testamento. Dedica, portanto, atenção a algumas alusões ao tema, ao debate greco-romano sobre essa condição e às concepções judaicas da época, influenciadas tanto pelo Antigo Testamento quanto pelo helenismo.

No Antigo Testamento

Os autores do Antigo Testamento praticamente desconhecem o conceito de solteirismo, ou pelo menos, de solteirismo permanente, uma vez que nenhum grupo social israelita estava proibido de se casar. Os sacerdotes eram homens casados. Era-lhes apenas vedado se casar com prostituta e mulher desonrada ou repudiada (Lv 21:7). Por sua vez, o sumo sacerdote precisava preencher requisitos adicionais. Sua esposa tinha de ser virgem; uma viúva era inadequada para o matrimônio (Lv 21:14). Até mesmo os nazireus – homens ou mulheres que se consagravam a Deus por meio de um voto – não tinham restrições à vida conjugal (Nm 6:1-21).[2]

O fato é que o casamento, a vida conjugal e a procriação são frequentemente mencionados, narrados, celebrados e aludidos nos documentos legislativos[3], nas narrativas[4], nos textos sapienciais[5] e na literatura profética[6] do Antigo Testamento. Incidentes da vida conjugal e familiar envolvem muitos personagens do Antigo Testamento. Embora alguns tenham sido retratados no contexto de um matrimônio ruim,[7] nenhum texto do Antigo Testamento retrata o casamento propriamente dito como inapropriado, antiquado, impuro[8] ou negativo.

À primeira vista, o Antigo Testamento parece não deixar margem para o solteirismo. A afirmação divina em Gênesis é: "Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea" (Gn 2:18).[9] Essa frase fundamental do relato da criação considera o estar solteiro uma etapa inacabada da criação, sendo o casal o seu arremate. Portanto, desde o princípio, a Bíblia enfatiza a vida matrimonial.

A filha de Jefté, submissa ao voto precipitado do pai, fez o seguinte pedido: "Conceda-me dois meses para vagar pelas colinas e chorar com as minhas amigas, porque jamais me casarei" (Jz 11:37, NVI). O v. 38 repete: "ela jamais se casaria"; e o 39 especifica: "Ela nunca deixou de ser virgem" (NVI). O que ela lamenta não é a proximidade da morte, mas o fato de que jamais consumaria a sua feminilidade. Morrer solteira, longe de ser o ápice da virtude, parecia constituir razão suficiente para se sentir triste ou até mesmo envergonhada.

Um conceito similar figura num oráculo profético de Isaías, segundo o qual "sete mulheres agarrarão um homem e dirão: 'Nós mesmas providenciaremos nossa comida e nossas roupas; apenas case-se conosco e livre-nos da vergonha de

sermos solteiras!'" (Is 4:1, NVI). Essas mulheres estão tão desesperadas para encontrar um marido, que prometem até desobrigá-lo do papel tradicional de provedor do lar. Embora a linguagem seja figurativa, exprime apropriadamente o estigma da solteirice.

É em Jeremias que encontramos o único caso no Antigo Testamento de um chamado divino para o celibato,[10] partindo do princípio de que o trecho a seguir descreve, ao que tudo indica, a realidade de vida do profeta, e não uma situação ilustrativa e simbólica.

> Veio a mim a palavra do Senhor, dizendo: Não tomarás mulher, não terás filhos nem filhas neste lugar. Porque assim diz o Senhor acerca dos filhos e das filhas que nascerem neste lugar, acerca das mães que os tiverem e de seus pais que os gerarem nesta terra: Morrerão vitimados de enfermidades e não serão pranteados, nem sepultados; servirão de esterco para a terra. A espada e a fome os consumirão, e os seu cadáver servirá de pasto às aves do céu e aos animais da terra (Jr 16:1-4).

No caso de Jeremias, a razão para permanecer solteiro é claramente apresentada: evitar ver a própria esposa e os filhos perecerem devido à situação sócio-política prevalecente em sua época.

Uma pessoa, por definição, condenada ao celibato era o eunuco. Os eunucos não tinham permissão para entrar "na assembleia do Senhor" ou oficiar como sacerdotes (Lv 21:20, 21). Tudo leva a crer que a castração era um dos piores infortúnios que um profeta podia anunciar (2Rs 20:18). Entretanto, apesar dessas restrições cúlticas, o Senhor prometeu que eles teriam acesso à aliança e à casa de Deus: "Aos eunucos que guardam os meus sábados, escolhem aquilo que me agrada e abraçam a minha aliança, darei na minha casa e dentro dos meus muros, um memorial e um nome melhor do que filhos e filhas; um nome eterno darei a cada um deles, que nunca se apagará" (Is 56:4, 5).

Como foi referido, a vida matrimonial continua a ser a condição ideal através de todo o Antigo Testamento. Apesar disso, a promessa de Deus aos eunucos dá a entender que o solteirismo era uma condição aceitável dentro da comunidade da alinça, uma ideia posteriormente desenvolvida no Novo Testamento.

Contexto greco-romano

Outro fator de influência na cultura do Novo Testamento é a discussão entre dois grupos de filósofos do mundo greco-romano acerca da vida de casado e a de solteiro: os estoicos e os cínicos. Uma breve atenção a esse debate contribuirá para o enriquecimento deste estudo.[11] "Os avanços políticos e intelectuais do mundo helenístico haviam suscitado [nos tempos do Novo Testamento] um debate secular sobre o casamento. Nos dias de Paulo, a linha divisória que separava os antagonistas nessa questão era traçada entre a posição estoica e a cínica.[12]

Para os estoicos, a ordem natural das coisas era um reflexo da vontade divina, e a responsabilidade do homem era submeter-se a ela. O mundo era constituído de cidades-estado, e as cidades eram feitas de famílias, cuja origem decorreria da união entre um homem e uma mulher. O casamento era, portanto, um elemento indispensável da ordem natural e divina. Em resultado disso, os estoicos afirmavam que "qualquer homem que respeitasse a vontade divina julgaria ser seu dever moral casar-se e ter filhos".[13]

Os cínicos também derivavam sua concepção da vida de casado e de solteiro de uma estrutura cósmica e política. Adotavam, porém, um ponto de vista diferente dos estoicos: eles não se consideravam membros de uma cidade, mas cidadãos do mundo. As exigências de solidariedade e responsabilidade política, tão prementes dentro da estrutura da cidade, ficavam diluídas quando ampliadas para o universo. Nessa perspectiva, substituíam solidariedade e responsabilidade política por individualismo e independência. A liberdade era, portanto, o cerne inegociável dessa filosofia. "Para dizer a verdade, muitos cínicos consideravam a filosofia uma profissão de tempo integral e insistiam em dedicar a ela todo seu 'tempo livre' *(σχολή)*".[14] Como resultado, ridicularizavam a vida de casado e a criação de filhos, as quais, além de exigir muito tempo, comprometiam a liberdade.

Durante o debate entre os estoicos e os cínicos, foram adotadas posições intermediárias. Assim, o filósofo estoico Epiteto (c. 50-120 d.C.), embora favorável à vida matrimonial, mencionava três situações[15] em que um homem podia ser dispensado do casamento: quando se dedicasse a uma vida de estudos, quando assumisse obrigações militares ou quando Deus o convocasse para uma missão especial. Essa condição, porém, referia-se apenas aos filósofos, e não as pessoas comuns.

Contexto judaico

De acordo com Filo de Alexandria (c. 25 a.C.-50 d.C.), uma das mais importantes testemunhas do judaísmo no primeiro século, "todos os autênticos e sinceros servos de Deus hão de cumprir a lei natural no que diz respeito à propagação da espécie".[16] O que ele queria dizer é que qualquer pessoa que alegue ser fiel a Deus deve cumprir sua vontade no que se refere à procriação e, portanto, ao matrimônio. Entendia-se que essa "lei natural" se constituía na primeira ordem bíblica: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a" (Gn 1:28). Para evitar a desobediência a essa prescrição divina, os judeus entravam no casamento muito cedo: as garotas, por volta de 12 anos e meio[17] e, os rapazes, aos 18 anos.[18]

Conforme se declara no Talmude: "Qualquer homem que não tenha mulher não é homem: 'Homem e mulher os criou; [...] e os chamou Homem' (Gn 5:2, NVI)."[19] Basta essa declaração para mostrar que o judaísmo não apreciava o solteirismo. Na verdade, chegava a considerar esse estado uma deficiência ou anomalia.

Estranho como possa parecer, a responsabilidade pela procriação recaía sobre o homem. "Haja vista a compreensão, segundo a concepção da Halachah, de que o mandamento para ser fecundo se dirigia exclusivamente aos homens, pode-se presumir que o solteirismo feminino suscitasse menos problemas."[20] No entanto, numa sociedade em que os homens recebiam ordens para se casar e na qual se praticava a poligamia (pelo menos ocasionalmente), é bem improvável que mulheres ficassem solteiras com tanta frequência.

Castidade

Destaca-se no período neotestamentário o conceito de *porneia,* um termo genérico para se referir a um amplo leque de pecados sexuais. Era o "medo da depravação sexual"[21] que fazia as pessoas se casarem muito cedo na vida. Até mesmo entre casais, conforme o testemunho de Josefo (37-100 d.C.), a sexualidade era cuidadosamente controlada. "A lei reconhece apenas uma união: a união natural com uma mulher e apenas com uma intenção, a de procriar.[22] Filo também postulava que "o objetivo do casamento é a procriação de filhos legítimos, e não o prazer sexual".[23]

Esse tom recatado e um tanto austero pode, contudo, ser equilibrado por certas declarações feitas pelo Talmude, como esta:

> Se um homem fizer o voto de não ter relações sexuais com sua mulher, a Escola de Shammai concede-lhe o período de duas semanas, mas a Escola de Hillel, apenas uma semana (Keth 5.6). Se, ao fim desse período, ele não cancelar seu voto e começar a se relacionar com sua esposa novamente, fica na obrigação de se divorciar. A mulher também pode ser dispensada do casamento que não lhe for satisfatório, fazendo votos de se recusar ao marido. O esposo tem o direito de cancelar esse voto; mas, se a esposa persistir em semelhante atitude, ele pode repudiá-la sem pagar-lhe a quantia de seu *kethuba* [contrato nupcial] (Keth 63b).[24]

Visto, porém, que a abstinência sexual no casamento deve se limitar a apenas uma ou duas semanas, dá a impressão que esse tipo de sexualidade não está restrito à procriação, mas visa também ao bem-estar dos cônjuges e ao prazer relativamente frequente.

Solteirismo

Embora tenha ficado claro que a maior parte do judaísmo do primeiro século não favorecia o solteirismo, Filo e Josefo mencionam dois grupos religiosos que praticavam e defendiam o celibato: os essênios[25] e os monges terapêuticos (*therapeutae*).[26]

Josefo menciona duas ordens de essênios, uma das quais era plenamente comprometida com o celibato:

> Esses essênios rejeitam os prazeres como um mal, mas estimam como virtude a continência e a vitória sobre as paixões. Aborrecem para si mesmos o casamento, mas adotam os filhos dos outros numa idade ainda muito tenra para receber seus ensinamentos, consideram-nos como se fossem de sua família e os instruem conforme seus costumes. Não negam de forma alguma a conveniência do casamento nem são contra a sucessão humana; mas, porque querem se guardar contra o comportamento lascivo das mulheres, estão persuadidos de que nenhuma delas se conserva fiel a um homem só.[27]

Após uma detalhada descrição da dieta, dos costumes e dos regulamentos dos essênios celibatários, Josefo menciona "outra ordem de essênios", que acrescentam a essas práticas a vida conjugal. A respeito deles, o historiador judeu diz:

> Há ainda outra ordem de essênios, que, embora concorde com o estilo de vida, os costumes e as leis dos outros, difere deles na questão do casamento, por achar que, não casando, cortam da vida humana a parte principal, que é a perspectiva de sucessão, e, por entender que, se todos fossem do mesmo parecer, logo todo o gênero humano estaria extinto. Não obstante, observam suas esposas por três anos. Se chegam à conclusão de que elas têm menstruação normal, possivelmente como prova de fertilidade, então se unem a elas em casamento. Entretanto, se recusam a ter relações com elas quando estão grávidas, como demonstração de que não se casam com o objetivo de obter prazer; mas, por amor à posteridade.[28]

Como era de se esperar, os essênios tinham uma opinião negativa sobre as mulheres. De acordo com Filo, os membros dessa seita não só repudiavam o casamento, mas também praticavam a continência em alto grau. "Pois nenhum essênio toma para si esposa, porque a mulher é uma criatura egoísta, ciumenta em excesso, perita em burlar os princípios morais do marido e em seduzi-lo com seus constantes enganos."[29] Nem as mães são poupadas: "Se veem os filhos cheios de arrogância e ousadia no falar, expressam com mais atrevimento coisas que antes insinuavam veladamente e sob disfarce da ironia."[30] Continua Filo em tom de desaprovação: "O homem que é ludibriado pelos encantos de uma mulher ou que, pela força da afeição natural, faz dos filhos seu primeiro cuidado, deixa de ser o mesmo para com os outros e inconscientemente se torna um homem diferente, passando da liberdade para a escravidão."[31]

Quanto aos monges terapêuticos *(therapeutae),* esses levavam uma vida dedicada à contemplação, à filosofia e ao estudo da natureza. Nas palavras de Filo: "Eles renunciam a toda propriedade e, sem sofrer a influência de nenhuma atração predominante, vão-se embora sem sequer olhar para trás, abandonando irmãos, filhos, mulheres e pais, [...] fazem sua habitação fora dos muros, em bosques ou em terras solitárias, pois buscam para si um lugar deserto."[32]

Os monges terapêuticos pareciam ter uma visão mais positiva acerca da mulher do que os essênios, visto que aceitavam mulheres dentro de sua seita. Diferentemente do judaísmo ortodoxo, entre os monges, as mulheres também tinham acesso à instrução religiosa.[33]

> E as mulheres também tomam parte nessa festa, a maior parte das quais, embora idosas, são virgens no que diz respeito à pureza (não certamente por necessidade, como algumas das sacerdotisas gregas, obrigadas a preservar sua castidade mais do que teriam feito por vontade própria), mas em virtude de uma admiração pela sabedoria e de um

> amor por ela, com a qual desejam passar a vida. Elas são indiferentes aos prazeres do corpo e não almejam uma descendência mortal, mas imortal, que unicamente a alma ligada a Deus é capaz de produzir por si mesmo e de si mesmo, descendência semeada pelo Pai em raios de luz apreciáveis somente pelo intelecto, por meio do qual terão condições de se inteirar das doutrinas de sabedoria.[34]

Com base no que sabemos sobre os essênios e os monges terapêuticos, podemos deduzir as seguintes motivações para o celibato: (1) o desejo de ser um "homem livre" de qualquer laço e não "um escravo", a fim de ter mais disponibilidade para Deus, para os outros e para as atividades comunais; (2) a busca pela solidão; (3) a renúncia aos prazeres corporais, que podiam até mesmo ser considerados pecaminosos; e (4) o desprezo – ou, no mínimo, uma visão depreciativa – pelas mulheres (infiéis, egoístas, cobiçosas e arrogantes).

O Solteirismo no Novo Testamento

No mundo do Novo Testamento, concepções antagônicas sobre o solteirismo competiam por aceitação. Ao privilegiar e exaltar o casamento e a procriação, o judaísmo ortodoxo e o Antigo Testamento se opunham claramente à tendência de permanecer solteiro. No entanto, a influência do helenismo, que se havia infiltrado numa facção do judaísmo, começou a afetar a igreja recém-instituída. Elizabeth Abbott conclui seu capítulo sobre a castidade pagã da seguinte forma: "A castidade, muitas vezes associada a temperança, resistência e energia, é cada vez mais amplamente praticada. Na época em que surgiu no horizonte, o cristianismo foi implantado num mundo marcado pelo ascetismo sexual."[35]

Tendo em vista esse contexto social, voltemos a atenção às passagens do Novo Testamento referentes à condição de solteiro.

Mateus 19:10-12: Os eunucos

O único momento em que Jesus fala sobre os eunucos é no evangelho de Mateus, no contexto de uma conversa privada entre o Mestre e os discípulos, depois do debate com os fariseus sobre a questão do divórcio. Ao colocar o relacionamento conjugal à luz da criação (Mt 19:5 cita Gn 2:24), Cristo restaurou a intenção e a dimensão original do casamento, deixando pouca margem para o

repúdio com base na livre iniciativa do homem.

A ideia de ficar permanentemente ligado a uma mulher parecia dura aos discípulos, que, preocupados, retrucaram: "Se essa é a condição do homem relativamente à sua mulher, não convém casar" (Mt 19:10). Eles reagiram assim ao refletir sobre a pertinência da primeira ordem dada por Deus – o casamento e a procriação – mencionada implicitamente na fala de Jesus aos fariseus sobre a criação.

A lógica exigiria que Cristo, que havia acabado de lembrar os fariseus das exigências divinas expressas na criação, encaminhasse os discípulos a Gênesis 1:28. Entretanto, contrariando as expectativas, Jesus dá uma resposta mais desafiadora em relação ao que ele havia acabado de dizer e também em relação à interpretação comumente aceita da vontade de Deus sobre o casamento. Ele decidiu envolver o dito em uma dupla proteção: "Nem todos são aptos para receber este conceito, mas apenas aqueles a quem é dado. [...] Quem é apto para *o* admitir admita" (Mt 19:11, 12). Ele sugere que somente a providência divina ("apenas aqueles a quem é dado") pode levar alguém a aceitar e a viver como um eunuco involuntário ou na condição de solteirismo voluntário, para entender as palavras de Cristo de forma metafórica, o que é o natural nesse caso, pois ele jamais endossaria a automutilação, que é abominável a Deus.

Em Mateus 19:12, Jesus diz: "Porque há eunucos de nascença; há outros a quem os homens fizeram tais; e há outros que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus. Quem é apto para o admitir admita."

As duas primeiras proposições são apenas o lembrete de uma realidade e podem assumir tanto um significado técnico físico quanto um significado metafórico mais amplo: (1) "de nascença", a saber, uma anomalia congênita ou predisposições psicológicas para o solteirismo; e (2) "os homens fizeram tais", isto é, por castração[36] ou condições sociais como serviço militar, aprisionamento, voto religioso, etc.

Foi a terceira proposição, naturalmente, que exigiu as precauções de Jesus: ou seja, o solteirismo voluntário "por causa do reino de Deus". Esse era o ensino inovador que só poderia ser entendido por "aqueles a quem [fora] dado [por Deus]" (Mt 19:11). Estremecemos ante a ideia de uma aplicação literal das palavras de Cristo nessa proposição. Orígenes se tornou o mais famoso representante desse

literalismo quando, num surto de piedade, castrou-se para destruir o desejo sexual.[37]

Jesus usou linguagem parecida noutra parte quando falou sobre arrancar o olho (Mt 5:29; 18:9) e cortar a mão ou o pé (Mt 5:30; 18:8). Uma interpretação metafórica dessas "mutilações" parece ser suficiente para alcançar o objetivo proposto: evitar ser "lançado no inferno de fogo", e, consequentemente, entrar "na vida [eterna]" (Mt 18:8, 9). Sem dúvida, essa interpretação metafórica se aplica a Mateus 19.

Assim, ao mandamento original para casar e procriar, Jesus acrescentou uma opção para alguns ("nem todos são aptos para receber este conceito, mas apenas aqueles a quem é dado" [Mt 19:11]), a saber, o solteirismo livre e voluntário "por causa do reino dos céus". Cristo não explicou por que nem em que pode o solteirismo ser uma vantagem para a causa do evangelho. É possível que a melhor explicação e a demonstração mais clara tenham sido dadas por seu próprio exemplo e pelo procedimento de João Batista.[38]

A fim de estar inteiramente disponível para a ordem da redenção, Jesus não satisfez esse aspecto da ordem da criação. Para se entregar a todos, Jesus não se entregou a uma mulher.[39] Embora os evangelhos não sejam explícitos ao expressar esse conceito, encontramos uma ideia parecida no episódio em que Jesus valoriza mais sua ligação com os discípulos do que com os próprios laços de sangue: "Quem é minha mãe e quem são meus irmãos? E, estendendo a mão para os discípulos, disse: Eis minha mãe e meus irmãos. Porque qualquer que fizer a vontade de meu Pai celeste, esse é meu irmão, irmã e mãe" (Mt 12:48-50).

Além disso, o relato faz naturalmente a interligação entre os versículos que tratam do eunuco (Mt 19:11, 12) com o tema seguinte: "Trouxeram-lhe, *então,*[40] algumas crianças, para que lhes impusesse as mãos e orasse" (Mt 19:13). Essa conexão sugere que Cristo optou pelo solteirismo e renunciou a gerar filhos a fim de poder receber todos os filhos que vão a ele.

Lucas 18:29, 30: Mulher e filhos

Lucas registra as mais claras palavras de Jesus sobre a precedência do reino de Deus sobre os laços familiares: "Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou mulher, ou irmãos, ou pais, ou filhos, por causa do reino de Deus, que não receba, no presente, muitas vezes mais e, no mundo por vir, a vida

eterna" (Lc 18:29, 30).[41] Fica sugerido que é correto renunciar à família em favor da fidelidade ao evangelho. Para Thaddée Matura, cumpre-nos ver aqui uma vívida ilustração da "centralidade de Jesus na vida do crente" ou, numa leitura mais literal, de um "convite para não se casar, e não para abandonar mulher e filhos". Esta última atitude "não se coaduna com o pensamento bíblico geral e seria contrária à admoestação paulina de não abandonar o cônjuge, nem mesmo o irreligioso".[42]

No entanto, o que Lucas 18 registra não é uma ordem nem mesmo um conselho da parte de Jesus, mas uma promessa de compensação, ou melhor, de supercompensação, para aqueles que, por infelicidade, tenham sido obrigados a deixar familiares por causa da decisão que tomaram em permanecer fiel a Cristo.

1 Timóteo 4:3: Casamento

A primeira epístola a Timóteo descreve uma situação característica dos "últimos tempos", nos quais "alguns apostatarão da fé, por obedecerem a espíritos enganadores e a ensinos de demônios, pela hipocrisia dos que falam mentiras e que têm cauterizada a própria consciência, que proíbem o casamento e exigem abstinência de alimentos que Deus criou para serem recebidos, com ações de graças, pelos fiéis e por quantos conhecem plenamente a verdade" (1Tm 4:1-3).

Paulo denuncia energicamente e com linguagem bastante expressiva uma heresia que proibia o casamento e o consumo de determinados alimentos. Contudo, o apóstolo, em sua segunda epístola a Timóteo, denuncia outra heresia, segundo a qual Himeneu e Fileto "se desviaram da verdade, asseverando que a ressurreição já se realizou, e estão pervertendo a fé a alguns" (2Tm 2:17, 18). Uma possível ligação entre essas duas mensagens a Timóteo é a resposta dada por Jesus aos saduceus a respeito da vida após a ressurreição: "Pois, quando ressuscitarem de entre os mortos, nem casarão, nem se darão em casamento; porém, são como os anjos nos céus" (Mc 12:25).[43]

Como se vê, o casamento e o celibato foram, desde muito cedo, temas de controvérsia na história do cristianismo. Talvez possamos sugerir a hipótese de que uma das razões pelas quais alguns grupos se opuseram ao matrimônio tenha sido a crença numa escatologia cumprida (como se a ressurreição houvesse ocorrido), o que teria supostamente levado homens e mulheres a uma nova condição. Não resta dúvida de que Paulo estava pregando outro tipo de escatologia e uma ressurreição ainda por vir.[44] Ele denunciou a proibição do casamento de forma tão explícita,

que parece ter se referido ao tema na conclusão do tópico a respeito de alimentos proibidos: "Pois tudo que Deus criou é bom, e, recebido com ações de graças, nada é recusável" (1Tm 4:4).

1 Coríntios 7: Casado ou solteiro

A passagem mais longa e mais explícita do Novo Testamento e, consequentemente, de toda a Bíblia sobre o solteirismo é 1 Coríntios 7. Embora Paulo tenha tratado de outros temas nesse capítulo,[45] vamos explorar apenas os versículos que tratam da vida de solteiro. Ressaltaremos também o fato de a questão da procriação e da educação dos filhos estar extraordinariamente ausente no tratamento do tema. Conforme diz Will Deming, "devemos interpretar o silêncio de Paulo sobre a maternidade como um consciente desvio do assunto, visto que endossá-la enfraqueceria os argumentos dele em favor da condição de solteiro, ao passo que contrariá-la rebaixaria a insistência dele sobre a necessidade de manter relações conjugais".[46]

1 Coríntios 7:1: Celibato cínico

É interessante notar que Paulo não tratou do tema do solteirismo por iniciativa própria. "Quanto ao que me escrevestes..." (1Co 7:1). Ao contrário de outros temas, que constituíam uma preocupação principal e fundamental para a teologia paulina, o tema do celibato consistia, na verdade, numa preocupação de seus remetentes. Os próprios coríntios é que lhe haviam escrito sobre a questão.[47] Na qualidade de um bom pastor, o apóstolo respondeu às perguntas formuladas de forma séria e minuciosa. Deu atenção ao assunto, mas o relegou à condição de uma questão secundária em sua forma de entender o evangelho.

O capítulo começa com uma afirmação contundente: "É bom que o homem não toque em mulher" (1Co 7:1). Do ponto de vista gramatical, a frase pode ser tanto uma citação da carta enviado pelos coríntios quanto uma declaração de Paulo. Se era essa a opinião do apóstolo, porém, podemos indagar por que ele se apressa em modificá-la e até mesmo contradizê-la quando encoraja os casais cristãos à intimidade conjugal. Na verdade, ele volta à ideia de forma resumida em 1 Coríntios 7:8, 25 a 28; mas emprega ali um tom diferente do usado no v. 1.

Paulo se refere a seu próprio exemplo ("no estado em que também eu vivo", 1Co 7:8) ou a sua própria opinião ("juízo"),[48] pois não tinha "mandamento do

Senhor" (1Co 7:25). Era quase impossível o apóstolo ter sido mais cauteloso do que foi no v. 26: "Por causa dos problemas atuais, penso que é melhor o homem permanecer como está" (NVI). Esta é uma posição bem diferente da afirmação incisiva feita no início do capítulo, que parecia expressar uma lei universal. Na verdade, o que ele apresenta em 1 Coríntios 7:26 é um conselho circunstancial, e não uma regra absoluta.

Se 1 Coríntios 7:1 expressava a opinião dos coríntios encaminhada a Paulo, sob a forma de carta, ficamos menos surpresos ao perceber que o apóstolo começou argumentando contra ela, embora posteriormente tenha apresentado argumentos mais favoráveis. O contexto apoia a seguinte hipótese: os cristãos de Corinto defendiam a continência sexual do casal (a que Paulo se opunha, cf. 1Co 7:3, 5). Eles também incentivavam a separação conjugal (1Co 7:10, 11), sobretudo quando o parceiro fosse incrédulo e a intimidade pudesse trazer impureza ou contaminação aos filhos (1Co 7:12-14). Paulo destruiu esse argumento quando reconheceu no marido ou na mulher cristã uma fonte de pureza e santidade para o lar.

Em defesa desse argumento, o da coerência textual, podemos acrescentar que o preceito ascético, pelo qual os coríntios estavam sendo influenciados, lembra o discurso dos cínicos. Para esses, as relações sexuais ocupavam tempo que podia ser melhor empregado a serviço dos estudos filosóficos e no progresso em direção à virtude. Ao mesmo tempo, manifestavam interesse no que "é bom" para o homem (1Co 7:1), particularmente no que diz respeito à vida de casado.[49]

Por fim, conforme veremos, Paulo contradisse totalmente esse ensino coríntio. Primeiramente, ele proibiu a continência entre casais casados, exceto "como concessão" (1Co 7:6) por um curto período de tempo para se dedicarem à oração. A seguir, quando recomendou a vida de solteiro a todos quantos ainda não eram casados, jamais foi pela razão de que "é bom que o homem não toque em mulher" (1Co 7:1), mas por outras razões, que não tinham relação alguma com a sexualidade, conforme examinaremos mais adiante.

1 Coríntios 7:7-9: Dois dons

Paulo se apresentou como um modelo a ser seguido. Ele pertencia à classe dos "não casados"[50] ou, talvez, dos "viúvos". Obviamente, o apóstolo não queria deixar de ser assim. Mesmo que não tenha dito de modo explícito que o solteirismo era

algo intrinsecamente bom, achava que permanecer nesse estado era "bom" para a pessoa (1Co 7:1). Esse, porém, não era um bem absoluto, visto que ele se apressou em acrescentar que, em algumas situações, "é melhor casar" (1Co 7:9), estado superior ao "bem" de permanecer no estado em que também vivia o apóstolo (1Co 7:8).

No entanto, quando o solteiro não consegue "dominar-se" e, como consequência, vive "abrasado" (1Co 7:9),[51] é preferível o casamento (ou melhor, aqui, o recasamento). O solteirismo recomendado e vivido por Paulo, portanto, não era a luta constante e angustiosa contra o desejo de encontrar um parceiro (nesse caso, "é melhor casar", 1Co 7:9); mas, sem dúvida, uma condição serena, preservada de dores emocionais, afetivas e físicas; uma condição que poderia ser qualificada como "um dom específico da graça". Convém ter em mente, porém, que Paulo entendia que tanto o estado conjugal quanto o celibato são "dons de Deus" (1Co 7:7).

1 Coríntios 7:17-24: Status quo

Em 1 Coríntios 7, encontramos a única expressão de um princípio; tudo o mais representa situações específicas. Também foi a única vez em que Paulo não respondeu a pontos peculiares da carta enviada pelos coríntios, mas ministrou um ensino geral, que era parte de sua própria mensagem, uma vez que afirma: "É assim que ordeno em todas as igrejas" (1Co 7:17). Esse princípio de vida é expresso da seguinte maneira: "Entretanto, cada um continue vivendo na condição que o Senhor lhe designou e de acordo com o chamado de Deus (1Co 7:17, NVI; repetido em 1Co 7:20, 24, perfazendo assim uma dupla inclusão). Naturalmente, isso diz respeito a aspectos exteriores e circunstanciais da vida humana, como o demonstram os exemplos escolhidos – não à vida interior e espiritual, que, segundo a frequente exortação do apóstolo, deve ser renovada continuamente.

As duas expressões correlacionadas apresentadas como ilustrações (circuncidado/incircunciso, liberto/escravo) podiam ser completadas por uma terceira: casado/solteiro, mencionada em 1 Coríntios 7:27. Pares semelhantes ocorrem em Gálatas 3:28 para expressar que, em Jesus Cristo, essas diferenças foram revogadas. Uma vez que não foram de forma nenhuma escolhidas por essas pessoas, essas circunstâncias de vida não desempenham nenhum papel no relacionamento delas com Deus, que se baseia na aceitação voluntária de ser

"batizado em Cristo" e na escolha pessoal de "revestir-se de Cristo" (cf. Gl 3:27). Porque deveria alguém mudar da "condição em que foi chamado" (1Co 7:20, NVI)?

O gracioso princípio de manter o status quo, que pode ainda hoje nos servir de parâmetro para o enfrentamento de algumas situações delicadas, tem seus limites, especialmente quando a situação de vida é eminentemente provisória. Paulo estava ciente disso, de modo que, ao falar sobre pessoas prometidas em casamento (1Co 7:36-38), esclareceu a aplicação circunstancial desse princípio.

1 Coríntios 7:25-31: Pressão escatológica

Ao falar sobre as virgens,[52] Paulo foi extremamente cuidadoso. Explicou que não tinha "mandamento do Senhor" (1Co 7:25), mas dava sua "opinião" como em 1 Coríntios 7:12, em contraste com o v. 10. Foi um conselho moderado ("considero [...] ser bom para o homem", 1Co 7:26) e circunstancial ("por causa da angustiosa situação presente", 1Co 7:26). Aqueles que são "virgens", sejam homens (1Co 7:27) ou mulheres (1Co 7:28), são incentivados, portanto, a permanecer como estão.

Entretanto, Paulo também disse para não considerar o casamento como algo pecaminoso (1Co 7:28). Não é possível saber a abrangência do movimento ascético em Corinto, cujo lema era: "É bom que o homem não toque em mulher" (1Co 7:1), uma situação que compeliu o apóstolo, um herdeiro da religião, cultura e mentalidade judaica, tão favorável ao casamento, a garantir a seus leitores que aqueles que se casam "com isto não peca[m]" (1Co 7:28).[53]

Se o apóstolo preferia o solteirismo ao casamento, não era pelas mesmas razões que os coríntios.[54] Estes buscavam continência; por sua vez, a intenção dele era poupá-los das "muitas dificuldades" (1Co 7:28, NVI) que ameaçavam as pessoas casadas "por causa dos problemas atuais" (v. 26, NVI). "Paulo estava falando [...] da 'crise atual' desta era, deste lapso de tempo entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, independente de qual fosse sua duração."[55] Nada de especial, porém, foi dito sobre a "angustiosa situação presente",[56] relacionada à vida conjugal. De outro ponto de vista, 1 Coríntios 7:29 a 31 desenvolve o tema do tempo presente, no qual "a aparência deste mundo passa" (v. 31). As cinco imagens usadas aqui relativizam as coisas apresentadas a seguir, que desaparecerão com este mundo.

1 Coríntios 7:32-35: Disponibilidade para Deus

Do tema da angústia escatológica, Paulo muda para outra "preocupação" da qual desejaria poupar os cônjuges: as questões de disponibilidade e distração.

"Quem não é casado cuida das coisas do Senhor, de como agradar ao Senhor" (1Co 7:32). O v. 34 diz praticamente o mesmo sobre a "viúva" e a "virgem" (talvez também a divorciada), cujo objetivo é "ser santa, assim no corpo como no espírito". Essas frases têm sentido dentro do paralelismo em que ocorrem. Não devem ser tomadas isoladamente como se a pessoa solteira vivesse numa espécie de obsessão para "agradar ao Senhor" (1Co 7:32), ou, pior ainda, como se a única forma de agradar ao Senhor e santificar corpo e espírito (maculado pelas relações conjugais) fosse o solteirismo.

Cumpre-nos permanecer dentro da estrutura de comparação da forma mais simples e mais lógica. O segundo princípio é: "mas o que se casou cuida das coisas do mundo, de como agradar à esposa" (1Co 7:33). O v. 34 desenvolve o problema em relação à mulher. O paralelismo não deixa dúvida: o empecilho é o que ocupa a mente e o tempo dessas pessoas. Assuntos conjugais e familiares ocupam grande parte da vida de homens e mulheres casados.

Ora, os cristãos casados de Corinto gostariam de ter, em sua ardente fé, a mesma disponibilidade que os solteiros. Daí a tendência de negligenciar ou abandonar o cônjuge a fim de se dedicar inteiramente ao Senhor. Paulo não aceitou essa solução (1Co 7:2-6, 10-14). E à luz dessa questão, o v. 7 se torna crucial, quando o apóstolo declara que a vida de casado, assim como a vida de solteiro, é um dom pessoal de Deus. Com efeito, o dedicar-se tanto às realidades da vida conjugal, que pertencem à ordem da criação ("as coisas do mundo", 1Co 7:33, 34), quanto às realidades espirituais, que pertencem à ordem de redenção ("as coisas do Senhor", 1Co 7:32, 34), podem ser um fardo para alguns cristãos. Da mesma forma, dedicar sabiamente tempo e atenção a Deus e a família equivale, em certos casos, a renunciar a uma consagração desimpedida ao Senhor (1Co 7:35). Atingir esse equilíbrio requer um dom menos espiritual do que aqueles alistados posteriormente.[57]

1 Coríntios 7:36-38: Noivos

Estes versículos têm sido compreendido de três maneiras diferentes: o desejo de um pai de casar a filha,[58] a situação de uma virgem espiritualmente casada com um homem cujo dever é vigiá-la,[59] ou o desejo de um noivo de se casar com sua

noiva.[60] Seja qual for a interpretação da passagem, Paulo repetiu e enfatizou: em caso de paixão, a vida de casado era mais apropriada do que a de solteiro (1Co 7:36; cf. v. 9); e casar não é pecado (1Co 7:36; cf. v. 28). Melhor ainda: a vida de casado era algo bom, embora o solteirismo continuasse a ser superior (1Co 7:38; cf. v. 8 e 26).

No entanto, essa passagem enfatiza a liberdade, a ausência de pressão e constrangimento, e aponta para uma decisão pessoal: "o que está firme em seu coração, não tendo necessidade, mas domínio sobre o seu próprio arbítrio" (1Co 7:37). Não havia margem para a regra que o ascetismo coríntio tentava talvez impor sobre casais noivos.

Conforme foi mencionado, Paulo estava introduzindo uma qualificação para seu princípio de manutenção do *status quo*. Continuar noivo como uma condição é algo difícil, quando, por definição, o noivado é algo provisório e geralmente curto. Apesar de sua preferência pelo solteirismo, o apóstolo nunca perdeu de vista as realidades da vida.

1 Coríntios 7:39, 40: Viúvas

O capítulo 7 é finalizado com o tratamento da situação das viúvas.[61] É aqui que Paulo desarticula com argumentação vigorosa o ideal ascético e místico dos coríntios. A morte põe fim à vida conjugal, o que se coaduna com a perspectiva de não casamento no mundo por vir sugerida por Jesus. Uma viúva estará, portanto, "livre para se casar com quem quiser" (1Co 7:39, NVI). Pelo princípio do bom senso, Paulo indicou que a expressão "com quem quiser" se limitava aos círculos cristãos: "contanto que ele pertença ao Senhor" (v. 39, NVI). Os desafios de uma crente casada com um incrédulo foram mencionados em 1 Coríntios 7:12 a 16. Assim, é compreensível a vantagem de se escolher um parceiro cristão.

O último conselho de Paulo foi que a viúva será "mais feliz" (1Co 7:40) se permanecer sozinha. O adjetivo *makarios* é frequente no Novo Testamento, mas raro nas epístolas paulinas. É uma expressão forte, semelhante a uma bênção. A intenção não é fazer dela uma "viúva alegre", mas permitir-lhe encontrar a felicidade espiritual no solteirismo decorrente da viuvez.

Concepção Cristã de Solteirismo

Depois de analisar uns poucos, mas significativos, textos bíblicos referentes ao solteirismo, devemos responder a três perguntas: Quem tem vocação para o solteirismo? Com que propósito? Quais as vantagens desse estado? Na síntese que ora fazemos, convém não perder de vista o fato de que permanecer solteiro é um tema bíblico marginal, e que a mais longa passagem dedicada ao assunto não é um ensino espontâneo de Paulo, mas a resposta a uma preocupação manifestada pelos coríntios.

Solteirismo para quem?

Embora o solteirismo fosse algo quase impensável para o judaísmo tradicional, era tido em alta estima pelo judaísmo marginal dos essênios e dos monges terapêuticos. A atitude também foi defendida pelos adeptos do cinismo, movimento que encontrou grande aceitação no mundo do Novo Testamento.

Entretanto Jesus, imitado por Paulo, propôs uma abordagem equilibrada ao solteirismo. Para Cristo, não havia obrigação nem de se casar nem de não se casar. Permanecer solteiro é uma opção para "aqueles a quem é dado" (Mt 19:11). Depende de uma escolha pessoal feita "por causa do reino dos céus", que nada tem que ver com as disposições naturais (eunucos de nascença) nem com exigências humanas sociais ou eclesiásticas (eunucos feito assim pelos homens; cf. Mt 19:12).

Paulo deu mais detalhes. De acordo com o apóstolo, pessoas casadas não deviam tentar se tornar solteiras nem pelo abandono da família nem pela abstinência sexual. Ele recomendou também que, quem estava sozinho, mas sentia o desejo ou a necessidade social de se casar, não devia abster-se de fazê-lo. Ninguém devia achar que o matrimônio e a intimidade conjugal eram pecado, porque o casamento é um "dom" de Deus (1Co 7:7). Apesar disso, viver sozinho era a melhor opção, algo que o próprio apóstolo adotava e recomendava a todos quantos ainda não haviam se casado ou não tinham mais cônjuge: os virgens, divorciados e viúvos.

Com que objetivo?

Jesus permaneceu em silêncio sobre as razões favoráveis ao solteirismo. A declaração que fez sobre os "que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus" (Mt 19:12) não é seguida de um motivo claro. Mais tarde, Paulo mencionou e refutou certos argumentos apresentados pelos coríntios para

defender o solteirismo, embora tenha, no mesmo contexto, desenvolvido seus próprios argumentos para mostrar que, sob determinadas circunstâncias, uma pessoa pode, justificadamente, decidir permanecer solteira.

Por um lado, o apóstolo condenou as várias razões apresentadas pelos coríntios para promover o solteirismo: (1) uma interpretação equivocada de uma escatologia realizada (2Tm 2:17, 18); (2) a condenação da vida de casado (1Tm 4:3); (3) a promoção da continência sexual dentro da vida matrimonial (1Co 7:1); (4) a promoção da separação conjugal (1Co 7:10-14); e (5) o medo da impureza (1Co 7:14).

Por outro lado, Paulo (ele próprio, um solteiro) elogiou a condição em que se encontrava e não hesitou em recomendá-la, tornando-se "o campeão de um solteirismo voluntário, honrado e benevolente, livre de todas as suspeitas e de toda a marginalização social".[62] O apóstolo foi cuidadoso ao declarar que, embora não tivesse "mandamento do Senhor" (1Co 7:25), mantinha uma "opinião" que justificava o solteirismo sob certas circunstâncias: (1) a inutilidade de uma mudança de estado (1Co 7:17, 24, 27); (2) a percepção dos tempos escatológicos e do fim do mundo e, consequentemente, do caráter transitório e provisório da vida de casado (1Co 7:26, 31); (3) o livramento das provações escatológicas específicas inerentes à vida de casado (1Co 7:28); (4) uma total disponibilidade para as "coisas do Senhor" (1Co 7:32, 34); e (5) a maior felicidade (1Co 7:40).

Paulo não atribuía nenhuma superioridade moral ao solteirismo e à virgindade em relação ao estado de casado. Para ele, ambos eram carisma e "dom" de Deus (1Co 7:7). Tampouco era uma condição mais "propícia à salvação ou à obediência da vida cristã"[63] do que a outra. No entanto, se o apóstolo incentivou permanecer solteiro com tanto entusiasmo foi porque achou nessa situação vantagens específicas em comparação com a vida familiar. Podemos classificar essas vantagens em três dimensões:

Primeiro, o benefício prático do solteirismo é a disponibilidade "assim no corpo como no espírito" (1Co 7:34) que o cuidado com o cônjuge e os filhos não permitiria. Quando alguém quer servir a Deus e à igreja, ter uma agenda aberta é uma grande vantagem.

É claro que esse benefício pode desaparecer se os solteiros se deixarem absorver com outras ocupações que lhes desviem a mente das "coisas do Senhor"

(1Co 7:32 e 34), mesmo que não sejam a família ou as tarefas domésticas. Distrações como ambição profissional, busca de bens materiais e lazer obsessivo podem comprometer a dedicação exclusiva à obra de Deus.

Em segundo lugar está a dimensão interior. Essa vantagem da vida de solteiro é expressa nesta observação de Paulo: "Quem não é casado cuida das coisas do Senhor, de como agradar ao Senhor" (1Co 7:32). Embora o enunciado não seja muito explícito, podemos entender que a pessoa solteira usufrui de mais proximidade com Deus, "de uma relação especial com Cristo, na qual a oração e a contemplação desempenham papel importante",[64] e na qual ele ou ela podem se consagrar, "desimpedidamente, ao Senhor" (1Co 7:35).

Também nesse caso, a vantagem de ser solteiro só é real se o vazio deixado pela ausência de cônjuge e filhos for efetivamente preenchido pela ligação com Deus, e não por alguma paixão dominadora.

Por fim, há a dimensão teológica. Embora menos imediata e mais sutil do que as dimensões prática e interior, a dimensão que poderíamos chamar de "teológica" também não é desprovida de vantagem. Ao viver no mesmo estado que Jesus viveu, os solteiros se tornam um duplo sinal dos tempos. Por um lado, experimentam no presente a condição futura de todos no novo reino inaugurado por Cristo:[65] não se casam nem se dão em casamento (Mc 12:25).

Por outro lado, ao renunciar à procriação, uma pessoa solteira dá testemunho de que "a aparência deste mundo passa" (1Co 7:31), que "o tempo se abrevia" (1Co 7:29) e que aquilo com que estamos acostumados se torna obsoleto.

No entanto, a dimensão teológica do solteirismo só faz sentido se os solteiros manifestarem em sua própria vida outras características do reino de Deus, em particular, os diversos aspectos do amor e do serviço defendidos em toda a Bíblia.

Conclusão

À luz do estudo exploratório realizado até aqui, este capítulo termina com algumas considerações finais. Acima de tudo, devemos ter em mente que, apesar de um grande segmento do cristianismo promover o celibato como uma vocação e de proibir assim o casamento para os que ocupam determinados cargos

eclesiásticos,[66] o testemunho do Novo Testamento expresso por Jesus e pelo apóstolo Paulo permanece o mesmo: não importa se a pessoa escolhe se casar ou permanecer solteira, se ela vive sob o senhorio de Cristo, desfruta do mesmo status espiritual.

Convém ainda reconhecer que, com os desafios naturais do estado de solteiro, muitos destruíram seus marcos tradicionais a respeito de comportamento sexual, conjugal e familiar. Essas circunstâncias criam dificuldades ainda maiores para os solteiros que querem viver de acordo com a Palavra de Deus. No entanto, solteiros comprometidos, independentemente de seu solteirismo ser permanente ou temporário, podem transformar sua condição num testemunho para o reino de Deus. Em vez de defender a licenciosidade que tantas vezes atrai os solteiros, eles podem mostrar sua disponibilidade para "as coisas do Senhor" (1Co 7:32). Os adventistas do sétimo dia também são capazes de encontrar coerência entre a prática do solteirismo (que os poupa de preocupações familiares em tempos difíceis) e sua compreensão escatológica do mundo em que vivem.

---

[1] "Solteirismo", em todo este capítulo, comunica o sentido de um estado não casado permanente ou temporário. Evita-se o sinônimo celibato, exceto em citação, para evitar confusão com celibato eclesiástico.

[2] Leslie J. Hoppe, "Nazirite", Eerdmans Dictionary of the Bible, eds. David Noel Freedman, Allen C. Myers, e Astrid B. Beck (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), p. 951.

[3] Por exemplo, Lv 12; 15; 18; 20; Nm 36; Dt 21:10-17; 22:13-29; 24:1-5.

[4] Por exemplo, Adão e Eva; Abraão e Sara; Isaque e Rebeca; Jacó e suas esposas; Elcana e Ana; Davi e Bate-Seba; e muitos outros.

[5] Por exemplo, Pv 5:15-19; 31:10-31.

[6] Por exemplo, os capítulos que comparam Israel a uma esposa infiel: Is 54; 62; Jr 2; 3; Ez 16; 23; Os 2.

[7] Por exemplo, Esaú (Gn 26:34, 35; 27:46; 28:8); Sansão (Jz 14); Salomão (1Rs 11:1-8); e Acabe (1Rs 16:31).

[8] Além disso, embora a legislação cúltica prescrevesse que as relações sexuais tornavam o homem e a mulher "imundos até à tarde" (Lv 15:18), nenhum texto do AT deprecia a vida de casado. Nesse sentido, deve-se ter em mente que os aspectos sexuais da legislação cúltica do Antigo Testamento podem ter a intenção de neutralizar certas distorções da sexualidade então vigente nas nações vizinhas, especialmente em Canaã. Dentre as distorções, podemos citar a atribuição de aspectos sexuais à divindade e a prostituição sagrada. É nesse cenário, portanto, que se deve entender a legislação cúltica sobre a sexualidade (ver Richard M. Davidson, Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament [Peabody, MA: Hendrickson, 2007], p. 85-97).

[9] Todas as citações são da ARA 2ª ed., salvo indicação contrária.

[10] Victor P. Hamilton, "Marriage: Old Testament and Ancient Near East", The Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman (Nova York: Doubleday, 1992), 4:566.

[11] Esta seção está em dívida com Will Deming, Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7, 2a ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004). Ver especialmente p. 47-104, em que o autor analisa e cita em profusão muitos filósofos antigos. Ver também Andrianjatovo Rakotoharintsifa, Conflits à Corinthe. Église et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique, Le monde de la Bible 36 (Genebra: Labor et Fides, 1997), p. 145-148.

[12] Deming, p. xx.

[13] Ibid., p. 53.

[14] Ibid., p. 57.

[15] Ver Deming, p. 81. Mais adiante, ele (p. 174) adiciona a essa lista outras circunstâncias desfavoráveis ao casamento aos olhos dos estoicos: uma situação financeira apertada ou a condição geralmente caótica da sociedade.

[16] Philo, On Rewards and Punishments 108, traduzido por C. D. Younge, The Works of Philo: Complete and Unabridged (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), p. 674.

[17] Ver A. Cohen, Le Talmud: Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence (Paris: Payot, 1982), p. 215.

[18] A tradição rabínica diz o seguinte sobre o homem judeu: "(1) Aos cinco [anos de idade] para a Escritura, (2) aos dez para a Mishnah, (3) aos 13 para os deveres religiosos, (4) aos 15 para o Talmude, (5) aos 18 para o dossel matrimonial, (6) aos 20 para a responsabilidade de prover uma família, (7) aos 30 para a plenitude da força" (Abot 5:21 A, trad. Jacob Neusner, The Mishnah: A New Translation [New Haven, CT: Yale University Press, 1988], p. 689; cf. Édouard Lipinski, "Mariage", Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Centre informatique et Bible, ed. Maredsous Abbey [Turnhout: Brepols, 1987], p. 790-793).

[19] Yebamot 6:6, II.26 A, Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), 8:325.

[20] "Célibat", Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, p. 191.

[21] Lipinski, p. 792.

[22] Flavius Josephus, Against Appio II, p. 199. Texto estabelecido e anotado por Theodore Reinach e traduzido para o francês por Léon Blum (Paris: Les Belles Lettres, 2003), p. 93. Ver também a nota de rodapé 2: "Essa restrição não aparece em lugar algum da Lei, mas corresponde ao espírito do Talmude, que vedava o casamento com uma mulher estéril (Yebamot 61b; Tossefta Yebamot 8.4); era possível repudiar uma mulher que não conseguisse dar à luz crianças depois de dez anos de vida conjugal (Mishnah Yebamot 6.6)."

[23] Deming, p. 88. Ver particularmente as referências da nota de rodapé 171. A resposta que Filo pôs na boca de José ilustra bem a posição adotada pelo filósofo judeu-helenista: "Portanto, antes de nosso casamento

legal, não mantemos relação com nenhuma outra mulher, de sorte que, sem nunca haver experimentado qualquer coabitação semelhante, aproximamo-nos de nossas noivas virgens tão puros como elas mesmas, propondo como fim do nosso casamento não o prazer, mas a descendência de filhos legítimos" (On Joseph, p. 43, trad. Charles Duke, The Works of Philo: Complete and Unabridged [Peabody, MA: Hendrickson, 1995], p. 439).

[24] Cohen, p. 221, 222. Ver também Ketubot 5:6A, B, C, I.1 A, trad. Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2011), 9:276-277.

[25] Geralmente associados à produção dos Manuscritos do Mar Morto, "os essênios representam um ramo monástico, ascético e puritano dentro do judaísmo intertestamentário. Alguns moravam em vilas e cidades, enquanto outros se retiravam para viver em comunidades no deserto. Eles levavam uma vida comunitária na qual todos os imóveis, bens, dinheiro e salários eram depositados numa tesouraria central para uso comum. Faziam juntos suas refeições de alimentos simples. A maioria trabalhava na agricultura, e uns poucos, no comércio" (J. Julius Scott Jr., Jewish Backgrounds of the New Testament [Grand Rapids, MI: Baker, 2000], p. 216).

[26] De acordo com Joan E. Taylor, "os therapeutae eram um grupo de ascetas celibatários e de mentalidade filosoficamente judaica, composto tanto por homens quanto por mulheres, que viviam numa comunidade perto de Alexandria, no Egito, no primeiro século da era cristã. Filo de Alexandria os apresenta em De Vita Contemplativa (Sobre a Vida Contemplativa) como um exemplo de excelência judaica com base nos ideais estoicos" ("Therapeutae", The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, eds. John J. Collins e Daniel C. Harlow [Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2010], p. 1305).

[27] Flavius Josephus, Wars 2.120-121, trad. William Whiston, The Works of Josephus: Complete and Unabridged (Peabody, MA: Hendrickson, 1987).

[28] Ibidem.

[29] Philo, Apology for the Jews, citado em Eusebius, The Preparation for the Gospel, trad. E. H. Gifford (Oxford: Oxford University Press, 1903), p. 411.

[30] Ibidem.

[31] Ibidem.

[32] Philo, Contemplative Life 18, 20, trad. Charles Duke Younge, The Works of Philo: Complete and Unabridged (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), p. 699, 700.

[33] Ver J. Julius Scott Jr., Jewish Backgrounds of the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker, 2000), p. 258.

[34] Philo, Contemplative Life, p. 68, 704.

[35] Elizabeth Abbott, Histoire universelle de la chasteté et du célibat (Montreal: Fides, 2001), p. 51.

[36] Proibida no judaísmo, a castração era amplamente praticada no antigo Oriente Médio (ver D. G. Burke, "Eunuch", The International Standard Bible Encyclopedia, ed. Geoffrey W. Bromiley [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979-1988], 2:200-202.

[37] Robert Duncan Culver, Systematic Theology: Biblical and Historical (Ross-shire, UK: Mentor, 2005), p. 528.

[38] Sobre o celibato de João Batista e de Jesus, ver Thaddée Matura, "Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente", Nouvelle revue théologique 97 (1975), p. 481-500, 593-604; ver especialmente p. 486-487.

[39] Ver também Roberto Badenas e Corinne Egasse, "Choisir le célibat", Le christianisme au XXème siecle 681 (21/27 March, 1999), p. 9: "O próprio Jesus, que conhecia de antemão o risco de uma vida curta na Terra e a dedicação exclusiva exigida por seu ministério, viveu como um homem responsável, evitando infligir a uma mulher o risco de ser negligenciada e depois ficar viúva. Evitou assim gerar uma descendência 'santa', cuja natureza divino-humana só traria graves problemas para o conceito de um Deus único."

[40] Grifo nosso. O advérbio de tempo tote (então) é um conectivo mais específico e significativo do que a conjunção frequentemente empregada kai (e).

[41] Alguns manuscritos não mencionam a esposa nas passagens paralelas de Mateus 19:29 e Marcos 10:29. Já Lucas 14:26 a menciona, enquanto Mateus 10:37 não o faz.

[42] Matura, p. 498. Trata-se de uma alusão a 1 Coríntios 7:5, 10, 11.

[43] A passagem paralela de Lucas (20:34-36) é mais ambígua e pode ser entendida como uma renúncia ao casamento nesta vida por parte dos que ressurgirão dos mortos: "Mas os que são havidos por dignos de alcançar a era vindoura e a ressurreição dentre os mortos não casam, nem se dão em casamento" (Lc 20:35). Apesar disso, é muito improvável que o contexto imediato se aplique ao presente sistema: "Não podem mais morrer, porque são iguais aos anjos e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição" (Lc 20:36).

[44] Ver, por exemplo, 1Ts 4; 1Co 15.

[45] Por exemplo, o uso da sexualidade e continência no casal cristão; a separação de casais cristãos; e a separação de uma incrédula casada com um cristão. Deming (p. 105-206) apresenta uma análise de 1 Coríntios 7, na qual defende a presença nesse capítulo de elementos estoicos e cínicos.

[46] Deming, p. 212.

[47] A fórmula introdutória de 1 Coríntios 7:1 também pode ser encontrada em 7:25; 8:1; 12:1; 16:1, 12, sendo provavelmente uma alusão a várias questões expostas na carta enviada a Paulo pelos coríntios (ver também 1Co 11:34).

[48] Em virtude de sua autoridade apostólica, Paulo considerava, ao que tudo indica, seu "parecer" tão autorizado quanto uma palavra do próprio Cristo. Conforme ele próprio afirma na última parte de 1 Coríntios 7:25: "Dou minha opinião, como tendo recebido do Senhor a misericórdia de ser fiel" (itálico nosso).

[49] Sobre a origem cínica desse preceito, ver Deming (p. 109, 110); acerca do ascetismo em Corinto, ver Calvin J. Roetzel, Paul, the Man and the Myth (Edinburgh: T&T Clark, 1999), p. 147-151, sobretudo a nota de rodapé 71.

[50] A palavra agamos (literalmente, "solteiro") é usada apenas quatro vezes no Novo Testamento e unicamente em 1 Coríntios 7:8, 11, 32 e 34. Nessas quatro ocorrências, o termo faz alusão tanto ao homem

quanto à mulher e parece se referir a uma pessoa que deixou de ser casada e não a uma pessoa que nunca se casou. O termo usado para a pessoa que nunca se casou é parthenos, "virgem" (1Co 7:34). De acordo com Léon-Dufour, "esses 'solteiros' eram muito provavelmente homens que haviam rompido os laços conjugais, fosse porque a morte os destituiu de esposa ou porque a fé cristã deles os separou, entre os quais é possível classificar o próprio Paulo" ("Signification théologique du mariage et du célibat consacré", em Francis J. Braceland, Xavier Léon-Dufour et al., Mariage et célibat [Paris: Cerf, 1965], p. 26). Acerca da opinião de que Paulo fora casado, com base sobretudo nos hábitos judaicos e no fato de que ele era membro do Sinédrio, ver, por exemplo, Frederick W. Farrar, The Life and Work of St. Paul (Londres, Paris, Nova York: Cassel, Petter, Galpin & Co., 1979), p. 78-82. Por outro lado, Roetzel (p. 150, 151) sugere, com outros teólogos, que o apóstolo nunca se casou, uma opinião fundamentada no paralelismo das missões de Jeremias e Paulo, apesar de ele mesmo reconhecer a impossibilidade de determinar com exatidão a verdade sobre o tema. Qualquer que tenha sido seu passado, a situação de Paulo entre os apóstolos pode ter constituído uma exceção. Nessa mesma epístola, ele menciona colegas que estavam cumprindo seu ministério, acompanhado das respectivas esposas (1Co 9:5) e com o apoio financeiro das igrejas. No Novo Testamento, o celibato nunca foi exigido dos ministros da igreja; a única coisa que se requeria deles era que fossem "esposo de uma só mulher" (1Tm 3:2; Tt 1:6).

51 De acordo com Deming (p. 128), "Paulo, com seus contemporâneos estoicos, cínicos e judeus, parece ter considerado a existência humana em seu aspecto natural ou dado por Deus".

52 A palavra parthenos se refere a uma pessoa que nunca se casou, seja homem ou mulher (1Co 7:25-27; cf. Ap 14:4). A bem da verdade, apenas sugere virgindade sexual por parte dessa pessoa.

53 Podemos identificar afinidades com a filosofia estoica para a qual, "embora o casamento fosse moralmente neutro, casar-se era, por vezes, uma vantagem prática para o indivíduo, outras vezes, não, dependendo das circunstâncias prevalecentes em sua vida. Assim, casar-se em circunstâncias normais era 'apropriado'; enquanto casar-se sob circunstâncias adversas era um erro ou 'pecado', ἁμάρτημα" (Deming, p. 172).

54 Ver Roetzel (p. 150), que se opunha à busca por parte dos coríntios da virtude paulina da plena dedicação a Deus, necessária em tempos de crise.

55 Léon-Dufour, p. 32 (traduzido).

56 As palavras de Jesus: "Ai das que estiverem grávidas e das que amamentarem naqueles dias" (Lc 21:23) talvez repercutam essas "angústias" conjugais escatológicas (1Co 7:28).

57 1 Coríntios 7:7 usa a palavra charisma, a mesma empregada em 1 Coríntios 12.

58 Talvez seja possível traduzir 1 Coríntios 7:36 a 38 assim: "Mas, admitindo que alguém julgue estar agindo de forma inadequada para com a filha virgem que já está passando da flor da idade, e as circunstâncias exigem [o casamento], faça o que quiser. Não peca; que se casem [a filha e o homem que ela ama]. Todavia, o que está firme em seu coração, não tendo necessidade, mas domínio sobre seus próprios desejos íntimos, e isto bem firmado no seu ânimo, para conservar a filha em estado de virgindade, bem o fará. Portanto quem casa a filha virgem faz bem; quem não a casa faz melhor ainda" (Kenneth S. Wuest, The New Testament: An Expanded Translation [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1961]). A maioria dos comentaristas, porém, não aceita mais a interpretação refletida na tradução/paráfrase acima (ver Anthony C. Thiselton, The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text, New International Greek Testament Commentary [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000], p. 594).

[59] A história da igreja atestou posteriormente a existência de tais "casamentos", dos quais eram excluídas as relações sexuais. O leitor encontrará uma refutação da tese que identifica em 1 Coríntios 7:36 a 38 as virgines subintroductae (Deming, p. 30-44).

[60] A Nova Versão Internacional, assim como New Revised Standard Version, prefere a hipótese do casal de noivos: "Se alguém acha que está agindo de forma indevida diante da virgem de quem está noivo, que ela está passando da idade, achando que deve se casar, faça como achar melhor. Com isso não peca. Casem-se. Contudo, o homem que decidiu firmemente em seu coração que não se sente obrigado, mas tem controle sobre sua própria vontade e decidiu não se casar com a virgem – este também faz bem. Assim, aquele que se casa com a virgem faz bem, mas aquele que não se casa faz melhor" (1Co 7:36-38).

[61] Paulo dedica um espaço significativo à situação das viúvas em 1 Timóteo 5:3 a 16. As viúvas mais idosas, acima de "sessenta" anos de idade (v. 9), figuravam numa lista de beneficiárias da ajuda financeira oferecida pela igreja. As viúvas que não eram "realmente necessitadas" (1Tm 5:5, NVI; cf. 3, 4 e 16) deviam ser excluídas dessa assistência, a saber, as viúvas mais jovens, que eram aconselhadas a se casarem novamente; e as que tinham família, que deviam ajudá-las.

[62] Badenas e Egasse, p. 9 (traduzido).

[63] Max Thurian, Mariage et célibat, Neuchâtel (Paris: Delachaux & Niestlé, 1955), p. 97.

[64] Thurian, p. 136; ver também 1Tm 5:5 sobre as viúvas.

[65] Thurian, p. 131. A teologia católica reveste esse aspecto com um significado muito mais forte, quando estabelece a superioridade do celibato sobre a vida conjugal. Citemos, por exemplo, o jesuíta Léon-Dufour (p. 37, 38): "Objetivamente, o estado da virgindade é superior porque expressa a imagem do mundo escatológico, que, com o advento de Cristo, irrompeu no mundo da primeira criação. [...] Assim, enquanto o casamento representa a continuação do ato criativo através de procriação, a virgindade é uma manifestação da nova criação; simboliza o Novo Testamento como tal, em oposição ao Antigo Testamento. [...] De agora em diante, na condição de símbolo, a virgindade prevalece sobre o casamento, assim como o Novo Testamento prevalece sobre o Antigo Testamento, sem reduzi-lo à inutilidade."

[66] O ascetismo acabou tomando conta de uma grande parcela da igreja. Conforme mostrado por Roetzel (p. 157-163), o cristianismo tradicional não só fez de Paulo um campeão do ascetismo, mas também associou a religião cristã à castidade. A virgindade se tornou um dogma. A sexualidade se converteu em pecado original. E o celibato passou a ser obrigatório e permanente para os clérigos. Uma declaração feita por Tertuliano (155-220 d.C.) exemplifica até que ponto alguns cristãos se distanciaram de Jesus e de Paulo, no 2º século da era cristã. Ele escreveu: "Quantos homens, portanto, e quantas mulheres pertencentes às ordens eclesiásticas vivem na continência, pois preferiram se esposar com Deus; restauraram a honra de sua carne e se dedicaram como filhos da era (futura), matando em si mesmos a concupiscência da luxúria, uma vez que, com toda (propensão), não poderiam ser admitidos no Paraíso!" ("On Exhortation to Chastity", em "Fathers of the Third Century: Tertullian […]" trad. S. Thelwall, The Ante-Nicene Fathers, eds. Alexander Roberts, James Donaldson, e A. Cleveland Coxe [Buffalo, NY: Christian Literature, 1885], 4:58). Deming resume essa evolução lamentável: "Ao invés de comandar um lugar no início da tradição ascética cristã, Paulo é um dos últimos a participar numa discussão sobre casamento cujos antecedentes remontam aos filósofos pré-socráticos. Totalmente dentro dos parâmetros dessa discussão, Paulo avalia o valor do casamento e do celibato levando em conta às circunstâncias prevalecentes. Para o apóstolo, não se trata de escolher um padrão inferior ou superior de moralidade, mas de prevenir decisões importantes na vida com base na conveniência. Para os cristãos posteriores, no entanto, o foco se deslocaria para uma compreensão dualista do mundo, que seccionava o indivíduo em corpo e alma e exigia uma opção entre a sexualidade e a espiritualidade" (Deming,

p. 219).

CAPÍTULO

4

Papéis de Gênero no Casamento

Roberto Badenas

As Escrituras apresentam o matrimônio como uma relação singular ordenada por Deus para ser uma bênção à espécie humana. No casamento, homem e mulher assumem novos papéis: o de marido e o de esposa. Esses papéis, no entanto, não podem ser reduzidos à mera questão de gênero e sexo. Por ser o casamento uma aliança celebrada entre um homem e uma mulher, as funções assumidas, sejam quais forem, serão necessariamente afetadas pela personalidade, história, formação e cultura dessas duas pessoas.

Visto que alguns deveres tradicionalmente atribuídos respectivamente ao esposo e à esposa estão sendo contestados [1], enquanto outros parecem determinados pela cultura, é importante, no âmbito de uma teologia do matrimônio, buscar na Bíblia orientações a respeito das questões sobre papéis de gênero. O objetivo deste estudo é contribuir, à luz das Escrituras, para uma melhor compreensão da relação entre marido e mulher no casamento. [2] Diante disso, faremos um levantamento dos principais textos bíblicos que tratam das atribuições conjugais, seguindo tanto quanto possível a ordem canônica.

A Relação Marido-Esposa na Criação

A interpretação dos primeiros capítulos de Gênesis tem desempenhado influência decisiva, tanto na tradição judaica quanto na cristã, sobre a -compreensão teológica dos papéis de gênero no casamento. "Nenhum outro texto bíblico nem de qualquer outro escrito sagrado exerceu mais influência sobre a

imagem da mulher no cristianismo do que os três primeiros capítulos da Bíblia."[3] Todos concordam que Gênesis 1 e 2 fornecem a primeira e mais importante revelação sobre o propósito de Deus para o casal. Há, porém, discordâncias sobre o papel original atribuído por ele a cada gênero.

Alguns defendem a ideia de uma hierarquia baseada numa suposta relação de *superordenação* do homem e *subordinação* da mulher no relato da criação (Gn 1:26, 27)[4], considerando, também, a declaração feita por Deus à mulher após a queda (Gn 3:16).[5] Para outros, há, nas passagens de Gênesis, um projeto divino para a igualdade de valor e reciprocidade no relacionamento conjugal.

Gênesis 1:26-31: A imagem de Deus

O texto de Gênesis 1:26 a 31 descreve, em linhas gerais, a criação dos dois primeiros seres humanos. Afirma que tanto o homem quanto a mulher foram igualmente criados à imagem de Deus, embora sexualmente diferentes: "Macho e fêmea os criou" (Gn 1:27, ARC; Mt 19:4-6).[6] O texto declara ainda que Deus os abençoou e lhes deu atribuições: procriação e domínio sobre a criação, sem estabelecer diferença entre homem e mulher. Empregam-se apenas pronomes plurais. Não se descreve, nesse momento, um papel que seja específico do masculino ou do feminino. Além das distinções biológicas e das funções de complementaridade naturalmente relacionadas a cada sexo, atribuem-se tanto ao homem quanto à mulher status, direitos e tarefas iguais: assumir as responsabilidades de gerar e criar filhos e exercer domínio sobre a ordem criada. O chamado "mandato cultural" é o mesmo para ambos.[7]

Gênesis 2:7-25: A criação do primeiro casal

Gênesis 2:7 a 25 descreve com mais detalhes a criação do primeiro casal. Muitos estudiosos veem nessa passagem uma subordinação hierárquica divinamente ordenada das mulheres aos homens, recorrendo a quatro argumentos principais: o homem foi criado primeiro; a mulher foi criada para o bem do homem; ela foi criada a partir de uma costela do homem; e ela foi nomeada pelo homem.

Muitos comentaristas veem no fato de o homem ter sido formado primeiro, uma ordenança divina para a submissão da esposa ao marido, e, por conseguinte, da mulher ao homem.[8] Concluem, com base nisso, que o homem possui não

apenas uma prioridade, pelo menos do ponto de vista cronológico; mas, também, um senso de responsabilidade e proteção sobre o que vem depois.[9] Alicerçados em tradições, esses estudiosos favoreceram a ideia de que a mulher, criada depois do homem, como o epílogo da criação, deveria servir ao marido e se submeter a ele, mesmo antes da queda.[10]

Em contrapartida, aproveitando-se da abertura desse argumento – se o fato de ser criado primeiro era uma condição de superioridade, então, a conclusão seria a de que o homem deveria se submeter aos animais –, alguns comentaristas veem a criação da mulher como o clímax e o "desfecho coroador" da criação. Portanto, uma prova da superioridade da mulher sobre o homem.[11]

Um estudo da estrutura literária de Gênesis 2 revela que o assunto principal (a criação do homem e da mulher) é apresentado no início e no fim do capítulo como uma *inclusio*. A história da criação do homem, no início da perícope (Gn 2:7), se completa com a narrativa da criação da mulher, em seu término (Gn 2:21-23). A formação do homem no início e a da mulher no fim formam um quiasma, no qual ambos os seres são emparelhados. Essa estrutura não põe menos valor sobre a mulher.[12] O contexto da narrativa fala de igualdade e companheirismo em vez de "culminação" ou "coroamento". "O movimento em Gênesis 2 – se é que existe algum – não é do superior para o inferior, mas do incompleto para o completo."[13]

Mulher criada por causa do homem

Outro argumento a que se recorre para afirmar a subordinação da mulher ao homem é a palavra "ajudadora" *(ʿēzer)*, aplicada à mulher em Gênesis 2:18. Durante o tempo em que o homem permanece sozinho no Éden, Deus anuncia seu projeto de lhe fazer uma "ajudadora" (Gn 2:18-20). Para esse propósito, o Criador retira uma costela do tórax do homem enquanto este dorme e, com ela, faz a mulher (Gn 2:21-23). A partir dessa narrativa, conclui-se que, se o papel principal da mulher é ser a auxiliadora do homem, o status dela é subordinado ao do homem, "uma vez que a própria natureza da função de ajuda pressupõe submissão".[14]

Convém observar, porém, que a palavra hebraica para "ajudadora" *(ʿēzer)* aparece mais 27 vezes no Antigo Testamento,[15] e que, em 17 dessas referências, essa ajuda ou apoio é atribuído a alguém superior, às vezes ao próprio Deus.[16] Em nenhuma dessas referências *ʿēzer* indica subordinação. O termo descreve uma relação na qual a pessoa "ajudada" é objeto de um benefício. Em vez da

subordinação da mulher e da superioridade do homem, o que esse termo evoca são as vantagens do auxílio complementar. Tanto o homem como a mulher precisam de ajuda e apoio mútuo, não só para a reprodução; mas, também, para o controle da natureza e para a realização pessoal.[17] "O homem foi criado por Deus de uma forma que requer tanto dar quanto receber ajuda, a ponto de o ato de ajudar se tornar parte da humanidade."[18]

Para qualificar o sentido de *"ajudadora"*, acrescenta-se o termo *kĕnegdô* (preposição *k*, mais o termo *neged,* mais sufixo *ô*), uma expressão que pode ser traduzida por "semelhante a ele". Visto que o termo *neged* significa "frente a frente" ou "contraparte", seria correto traduzir *kĕnegdô* das seguintes maneiras: "como seu equivalente" ou "como seu parceiro".[19] Sem a parceria feminina, a felicidade do homem nunca seria completa, pois nada mais lhe atenderia as necessidades de afeto, intimidade e companheirismo. Deus fez uma parceira perfeitamente adequada para Adão. A mulher atende a um desejo duplo: de Deus e do homem. Nenhum outro ser poderia proporcionar ao homem o tipo de amor de que ele precisava. "Ajuda mútua corresponde à equivalência mútua [...] em tudo o que constitui uma vida compartilhada."[20] Uma vez que o termo pode se referir também à noção de "força", numa expressão que significa "uma força (ou uma capacidade) equivalente à dele",[21] fica difícil inferir desse argumento qualquer diferença ontológica entre homem e mulher.

Mulher criada da costela do homem

Uma terceira razão apresentada em favor de um status subordinado da mulher em relação ao homem é o fato de a mulher ter sido criada da costela do homem.[22] Esse ponto de vista se baseia no seguinte raciocínio: visto que a existência da primeira mulher dependeu de um homem preexistente, a existência das mulheres é dependente e subordinada aos homens.

Não se pode negar o fato de que, segundo o relato da criação, a mulher foi formada a partir do homem. Nada, porém, sugere que ela tenha ficado subordinada a ele. A costela do homem foi o material básico do qual Deus "construiu" a mulher[23] – assim como o barro foi a matéria-prima a partir da qual o homem foi feito. Isso indica que os seres humanos compartilham a mesma carne e natureza, uma vez que foram criados para viver como parceiros. Conforme foi explicado, a mulher foi criada de uma costela do homem porque ela não deveria

dominá-lo nem ser dominada por ele. Ela se destinava a "estar ao seu lado como uma igual", a fim de ser protegida e amada.[24] Portanto, ao que tudo indica, a criação da mulher a partir do homem teve por objetivo sublinhar mais uma vez a igualdade de ambos, ressaltando o fato de que eles compartilham a mesma substância humana.

Adão deu nome à mulher

Uma quarta razão citada na discussão sobre a superioridade do homem em relação à mulher tem que ver com o fato de Adão ter dado nome à mulher, assim como fizera com os animais (Gn 2:19, 20).

Esse argumento se baseia no pressuposto, apoiado por alguns casos na Bíblia, de que os indivíduos que atribuem nome a outros exercem autoridade sobre eles. Por exemplo, o faraó Neco estabeleceu Eliaquim como rei de Judá e lhe mudou o nome para Jeoaquim (2Rs 23:34). Nesse caso, pelo processo de nomeação, o inimigo derrotado se torna, de alguma forma, propriedade do suserano. Existem outros exemplos históricos, segundo os quais uma mudança no nome pode estar relacionada a dependência e domínio (cf. Dn 1:7; Nm 6:27). A pessoa que recebia o novo nome ficava debaixo da autoridade daquele que o nomeou.

No entanto, o que se observa em Gênesis 2:23 não é a aplicação de um novo nome à mulher. A única atitude que ele tem é chamá-la de *'ishah,* "mulher", uma designação de gênero pela qual se reconhece que ela era a fêmea do homem (*'îsh*). Só mais tarde, depois da queda, Adão vai chamar sua mulher de Eva ("vivente"), pois ela seria a "mãe de todos os viventes" (Gn 3:20, ARC). A nominação da mulher por parte do homem ocorre depois da queda, numa relação já alterada, na qual o nome dado não designa quem era a mulher (uma parceira igual no domínio da Terra), mas delimita o papel dela como "mulher".

Um estudo da gramática desse texto revela que a forma verbal usada na oração "ela será chamada mulher" é passiva (nifal em hebraico). Convém destacar que Gênesis 2:23 contém dois "passivos divinos" em paralelo: "Ela será chamada varoa" e "do varão foi tomada", parecendo, para alguns, que a pessoa que deu nome à mulher foi Deus e não o homem.[25]

Com base nessas observações, podemos concluir que Gênesis 2 não parece apresentar um argumento conclusivo em favor de uma visão hierárquica dos sexos na criação, antes da queda. Não são deixados indícios para submissão da mulher ao

homem nem para a liderança do marido sobre a mulher e, menos ainda, para qualquer forma de superioridade dos homens sobre as mulheres.

Gênesis 2:23: Igualdade e reciprocidade

O relato da criação provê evidências adicionais sobre a igualdade original entre homem e mulher. Em Gênesis 2:23, por exemplo, quando o homem vê sua mulher pela primeira vez, exclama: "Esta, afinal, é osso dos meus ossos (*'esem*) e carne da minha carne (*basar*)." Esse tipo de período com paralelismo frasal é usado frequentemente na poesia hebraica para expressar a totalidade de uma ideia.[26] Tanto *'esem* quanto *basar* encerram um significado duplo, o que pode ser - interessante para a interpretação desse texto. O primeiro termo, *'esem*, significa essencialmente "osso, esqueleto" (cf. Êx 12:46; Hc 3:16), mas também "durabilidade", "força" e "eficiência".[27] Os ossos representam o que é estável (cf., por exemplo, Is 58:11).[28] O segundo termo dessa frase emparelhada, *basar,* também apresenta duplo significado. Além de "carne" (cf., por exemplo, 2Rs 5:14) e "corpo" (cf., por exemplo, Ez 11:19; Ec 12:12), a palavra também designa aquilo que é "vulnerável e frágil".[29] A expressão "osso dos meus ossos (*'esem*) e carne da minha carne (*basar*)" ressalta, portanto, no contexto de Gênesis 2:23, duas características essenciais do ser humano compartilhadas no casamento: "durabilidade" e "fragilidade", o que abrange o espectro completo das relações humanas com seus pontos fortes e fracos.[30] O Antigo Testamento emprega noutros lugares a dupla fraseologia de "ossos" e "carne", no contexto de uma aliança em que dois parceiros expressam seu compromisso total, sua partilha de semelhanças e diferenças de dons e capacidades para ajuda e apoio mútuos.[31]

Casamento: "Dois tornam-se um"

O caráter pactual do casamento, como uma parceria de iguais, também é confirmado pela articulação das frases de Gênesis 2:24: "Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne." A palavra hebraica para "unir-se" *(dābaq)* é usada em contextos pactuais, tanto para relacionamentos humanos como para a relação entre Deus e o homem.[32] O termo "uma só carne" enfatiza a unicidade da nova situação dos cônjuges no casamento.

Podemos concluir esta parte dizendo que o projeto inicial de Deus, de acordo com a narrativa da criação, era constituir homem e mulher no casamento como

iguais, com o mesmo valor e os mesmos privilégios. Nada se diz sobre um dos dois parceiros exercer autoridade sobre o outro. Nada se diz sobre distinções de papel. Nessa relação pactual, marido e mulher deviam se complementar mutuamente ("tornar-se um") e se enriquecer reciprocamente por suas diferenças, o que lhes permitiria dar vida a uma nova família.

As Consequências da Queda

A igualdade original entre homem e mulher pode ser confirmada pela narrativa da queda, na qual Eva assume um papel de liderança sobre o homem, que atua de forma limitada, passiva e secundária em relação à mulher: "[Ela] deu também ao marido, e ele comeu."[33]

O restante da Bíblia ensina que os dois, homem e mulher, foram igualmente coparticipantes e corresponsáveis na queda, e que Adão não foi menos culpado do que Eva (cf. Rm 5:12-21; 1Co 15:21, 22). Isso reflete mais uma vez a concepção bíblica da unicidade e solidariedade original de ambos os sexos.

Relações afetadas pela queda

Gênesis 3 narra como o pecado distorceu não só a relação entre o homem e Deus, mas também entre o homem e a mulher. As consequências da rebelião do casal corromperam o projeto divino, que era "muito bom". A transgressão que cometeram acarretou uma grave distorção no relacionamento original divinamente ordenado para eles.

A passagem-chave é Gênesis 3:16, em que Deus diz a Eva: "Ele (Adão) te governará." Esse é o primeiro versículo bíblico que faz uma referência aos papéis de gênero. Os comentaristas têm explicado o texto de diversas maneiras.

1. Alguns sugerem que a subordinação da mulher é uma ordenança que se originou na criação e não algo causado pela queda. De acordo com essa concepção, o pecado corrompeu a hierarquia original existente entre os sexos. O plano de Deus deve ser restaurado pelo evangelho.[34]
2. Outros, que também consideram a subordinação da mulher ao homem como uma ordenança originada na criação, encontram aqui uma ratificação

para ela, mas a entendem, sobretudo, como uma "bênção" para a mulher, destinada a confortá-la dos problemas da maternidade.[35]

3. Há ainda aqueles que creem que o domínio do marido sobre a mulher, mencionado em Gênesis 3:16, não representa "o arranjo divino para as famílias", mas um dos tristes resultados do pecado. Nesse texto, a autoridade do homem sobre a mulher não é algo *prescrito* por Deus, mas apenas *descrito* ou previsto por ele.[36] A sentença pronunciada contra a mulher deveria ser entendida no sentido de uma previsão dolorosa de sua condição alterada em um mundo caído, assim como o veredito pronunciado sobre Adão e a Terra anuncia uma modificação semelhante nas condições de trabalho do homem.

4. Alguns ainda entendem que a subordinação da mulher não existia antes da queda. Entretanto, como consequência do pecado, Deus determinou para a mulher casada, neste mundo caído, um novo papel que requer dela submissão à liderança do marido. Uns entendem essa nova função como algo permanente; outros, como algo temporário, a ser restaurado pelo evangelho.[37]

5. Por fim, alguns negam completamente a subordinação da mulher ao homem, tanto como ordenança originada na criação quanto como em Gênesis 3:16. Na opinião deles, o verbo hebraico para "governar" também pode ser traduzido aqui como "ser como", enfatizando, assim, a igualdade permanente entre os cônjuges.[38]

Relações homem-mulher no princípio

Podemos sintetizar esses cinco pontos de vista na seguinte tabela:[39]

Criação Gênesis 1–2	Queda Gênesis 3	Juízos Divinos Sobre Eva Gênesis 3:16
1. Hierárquico (subordinação da mulher)	Subordinação pervertida	Subordinação restaurada
2. Hierárquico (subordinação da mulher)	Subordinação continua	Subordinação ratificada
3. Igualdade	Relacionamento	Subordinação como consequência do pecado: marido obtêm a

	rompido	autoridade (a ser removida pelo evangelho)
4. Igualdade	Relacionamento rompido	Subordinação (alternativa ou temporária) é ordenada depois do pecado em benefício da harmonia, na qual o marido atua como "primeiro entre iguais"
5. Igualdade	Igualdade continua	Bênção da igualdade (sem primazia ou hierarquia)

Se Deus estabeleceu em seu plano original que marido e mulher estariam juntos em igualdade de condições diante dele e que se relacionariam entre si como iguais, Gênesis 3:16 provavelmente se encaixe melhor no contexto como uma previsão dos efeitos da queda do que como uma prescrição de uma nova ordem divina. A maneira como os homens têm governado as mulheres, tal como temos presenciado na história humana, certamente não é parte da ordem criada originalmente, mas, sim, de uma consequência do pecado ou de uma parte da maldição.[40]

É possível perceber, com base na gramática hebraica, que a frase "ele te governará" apresenta certas conotações legais que corresponderiam melhor a uma "ordem" divina do que a uma "profecia". De acordo com esse ponto de vista, é possível inferir certo papel de autoridade do marido sobre a mulher.[41] Se essa submissão é algo permanente ou que deve ser eliminado pelo evangelho, é uma questão que continua a ser debatida.[42]

Visto que a palavra *māshal* empregada em Gênesis 3:16 para "governar, ter domínio sobre" não é a mesma usada em Gênesis 1:26 e 28 para o domínio humano sobre os animais, é preciso entender o tipo de "autoridade" que se espera do marido em relação a sua mulher. Na verdade, a extensão semântica do verbo *māshal* não implica necessariamente a autoridade de um poder despótico; pode apontar para uma liderança servidora, que inclui proteção e amor, na medida em que o marido recebe o encargo de cuidar amorosamente de sua companheira. Isso permite que alguns "entendam a sentença divina proferida em Gênesis 3:16 não apenas como punição, mas também como bênção".[43]

É possível perceber também a ideia de submissão na frase proferida por Deus a Eva: "O teu desejo será para o teu marido." O significado da palavra hebraica *tĕshûqah* ("desejo forte", "anseio"), que ocorre apenas três vezes nas Escrituras, pode se referir a um desejo desequilibrado de controlar outra pessoa, como resultado da

queda (cf. Gn 4:6, 7).[44] É possível esclarecer tal significado mediante comparação com a única ocorrência desse termo em um contexto de relação homem-mulher nos Cânticos de Salomão, em que a sulamita exclama alegremente: "Eu pertenço ao meu amado, e ele me deseja" (*tĕshûqah;* Ct 7:10, NVI). Nessa situação, o desejo mútuo talvez aponte para a reciprocidade de Gênesis 1 e 2. Não é o mesmo desejo mencionado antes. O contexto de Gênesis 3:16 está relacionado com o cenário do casamento. O texto fala apenas do desejo da *mulher* por seu próprio marido e do governo do *marido* sobre a esposa,[45] e não sobre homem e mulher em geral.

Alguém pode concluir que, "das interpretações sugeridas para Gênesis 3:16 descritas até aqui, deve-se preferir a quarta, segundo a qual existe uma sentença normativa divina anunciando a sujeição/submissão da mulher ao marido como resultado do pecado. Isso, porém, envolve não apenas um julgamento negativo, mas também, e sobretudo, uma bênção destinada a fazê-los voltar, tanto quanto possível, ao plano original de harmonia e união entre parceiros iguais".[46] O julgamento/bênção divino em Gênesis 3:16 promoveria a realização do projeto original para o casamento dentro do contexto de um mundo pecaminoso.

Embora possamos concordar com essa interpretação, há um ponto que nos parece problemático; pois, maldição é maldição. Por exemplo, não diríamos que as ervas daninhas (a maldição sobre o solo) são uma bênção. Convém encontrar o evangelho em Gênesis 3 não na maldição propriamente dita, mas no anúncio da Semente messiânica, que viria esmagar o pecado representado pela serpente. Num mundo decaído, o melhor que a maldição pode fazer é servir como tala para imobilizar a fratura até que venha o Curador e a cura. No entanto, ninguém precisa usar a atadura mais tempo do que o necessário. Embora a tala continue a ser necessária num mundo fraturado, enquanto Cristo não tiver sido aceito no coração de maridos e mulheres, a situação pode ser bem diferente para aqueles que foram transformados pela graça divina. À luz do evangelho, a "tala" deve permanecer como subordinação temporária até que a conversão traga restauração e cura.

Seja qual for a nova relação de sujeição/submissão mencionada em Gênesis 3:16, este capítulo não provê base conclusiva para se afirmar que a igualdade de valor estabelecida entre homem e mulher na criação tenha sido alterada como resultado da queda.

Marido e Mulher no Antigo Testamento

A igualdade original entre homem e mulher foi interrompida na história humana. O Antigo Testamento apresenta inúmeras evidências dessa nova realidade.

Apesar de algumas leis não serem igualitárias e pressuporem a submissão das mulheres aos maridos em muitos aspectos da vida, observamos também que a condição respeitosa da mulher no casamento exigida pelas leis bíblicas nem se compara à discriminação histórica sofrida por elas nas culturas ao redor de Israel. A Torah exige que os filhos respeitem as mães da mesma forma que os pais (Êx 20:12; 21:15, 17), sendo necessário o conselho de ambos para a punição do filho contumaz e rebelde (Dt 21:18-20). Muitas leis foram formuladas para proteger as mulheres: quando acusadas falsamente (Dt 22:13-21), quando estupradas (Dt 22:28, 29), durante a gravidez (Êx 21:22-25), em questões de herança (Nm 27:1-11; 36:1-13) ou na viuvez[47] (Dt 25:5-16). Fica evidente a importância dada às mulheres nas leis de Moisés, se levarmos em conta que é algo exclusivo da Bíblia, sem nenhum paralelo na literatura do antigo Oriente Médio[48].

Os livros históricos do Antigo Testamento descrevem detalhadamente até que ponto a vida familiar de Adão e Eva e de seus descendentes foi marcada pelos estigmas da queda. Nessas narrativas, o perfil da esposa é apresentado, na maioria dos casos, num estereótipo inferior, limitado apenas a seguir papéis restritivos. Muitas vezes, a aparência que dá é de que as esposas são figuras silenciosas, anônimas, ocupadas com seus deveres domésticos, quase como se fossem apenas parte dos pertences do marido. Apesar disso, algumas mulheres desempenharam atribuições importantes nas esferas pública e política. Nem mesmo o devido cumprimento de suas tarefas como esposas e mães em submissão à liderança do marido as impediu de exercer liderança social e de experimentar "desenvolvimento profissional". Débora, por exemplo, foi juíza sobre Israel (Jz 4:4; 5:7), exercendo a liderança política e espiritual da nação. Dentre outras mulheres que cumpriram funções de autoridade, podemos citar Hulda, Miriã e Ester (2Rs 22:14-20; Jz 5:28-30; 2Sm 14; 2Sm 20; etc.).

É expressiva a contribuição da chamada "literatura sapiencial" ao tema dos papéis conjugais porque – diferentemente dos livros históricos – esses escritos não tinham a obrigação de descrever a vida real. Eles apresentam a realidade como

devia ser, e, nesse sentido, descrevem o ideal a ser perseguido, mesmo nas relações entre homem e mulher, para além das fronteiras das tradições e costumes.

Provérbios 31:10 a 31, por exemplo, apresenta em termos bíblicos um padrão bastante incomum de "mulher libertada". Ainda que seus afazeres estejam centrados em torno do lar, a "esposa ideal" é descrita como uma mulher de negócios bastante laboriosa, razoavelmente independente e completamente dedicada a atividades que estão longe de um papel submisso. Na verdade, - Provérbios 31:10 a descreve usando as mesmas qualificações ("capacidade e força") atribuídas a homens em Gênesis 47:6. Apesar disso, a forma não habitual como ela assume seu papel no casamento recebe plena aprovação, pois seus filhos e marido a elogiam, e Deus diz que ela deve ser louvada (Pv 31:28, 30).[49]

A apresentação mais interessante do "ideal divino para o relacionamento esposo-esposa no cenário pós-queda se encontra no Cântico dos Cânticos".[50] Seja qual for a interpretação que se dê a esse pequeno livro, não se pode ignorar a importância atribuída por ele à reciprocidade nas relações íntimas entre marido e mulher. O livro não diz nada sobre a procriação de filhos, a principal razão para o casamento no antigo Oriente Médio. Trata de outros aspectos importantes para o relacionamento homem-mulher, a saber, o amor mútuo, a intimidade e a parceria sexual.

Cântico dos Cânticos descreve e exalta "os sentimentos, desejos, preocupações, esperanças e os receios de dois jovens amantes. [...] Em certo sentido, o cântico é um extenso comentário sobre o relato da criação – uma ampliação da primeira canção de amor da história"[51] (Gn 2:23). Embora Deus, ao pronunciar o juízo na narrativa da queda, tenha anunciado que o desejo da mulher seria para seu marido (Gn 3:16), no Cântico de Salomão, a mulher confirma: "Eu pertenço ao meu amado, e ele me deseja *[tĕshûqah*]" (Ct 7:10, NVI). O prazer sexual é apresentado como uma celebração de partilha mútua na qual tanto o marido como a mulher participam em igualdade de condições: "O meu amado é meu, e eu sou dele" (Ct 2:16).

O status de igualdade de ambos os parceiros neste livro é tão visível que a mulher toma muitas vezes a iniciativa em sua interação com seu marido. De fato, "a maior parte do Cântico é apresentada a partir da perspectiva da mulher".[52] "São os lábios dela que proferem os versículos quase duas vezes mais do que os dele. Ela não tem vergonha de expressar seu desejo de amor e sua vontade de se entregar

irrestritamente a seu amado. [...] Nada se fala aqui de macho agressivo ou de mulher relutante ou vitimizada. Eles são um só em seus desejos, porque seus desejos foram ordenados por Deus."[53] Pode-se dizer que Cântico dos Cânticos seja uma recordação do ideal edênico para as relações conjugais.

Por sua vez, é possível encontrar nos escritos dos profetas várias alusões à intenção redentora de Deus no tocante à reciprocidade da relação matrimonial. Selecionamos como amostra a declaração de Oséias 2:16 (NVI): "Naquele dia, declara o Senhor, você me chamará 'meu marido' *[îshî];* não me chamará mais 'meu senhor' [*balî*]." É interessante observar nessa frase que Deus descreve as relações que mantém com seu povo como um relacionamento entre marido e mulher.

Em conclusão, podemos dizer que o Antigo Testamento apresenta uma espécie de ideal igualitário para o casamento, mantido (vivo) na mente, apesar do geralmente forte e culturalmente reforçado papel de liderança dos maridos e a despeito das desigualdades decorrentes da queda e de séculos de desenvolvimento social dos padrões conjugais.

Marido e Mulher no Novo Testamento

Não podemos afirmar que "o Novo Testamento inaugure uma era completamente nova na revelação de Deus referente a casamento e família".[54] Jesus deixou claro que não veio para "revogar a Lei ou os Profetas", mas "para cumprir" (Mt 5:17). Sendo assim, o Novo Testamento ratifica o ideal divino proposto para o casamento e a família no Antigo Testamento. Entretanto, podemos dizer que o Novo Testamento elucida os ensinos do Antigo Testamento, ao mesmo tempo em que desvela os princípios divinos ali contidos. O ensino de Cristo e sua revelação como "Deus conosco" (cf. Hb 1:1) são o cumprimento das promessas e dos anseios messiânicos do Antigo Testamento. Jesus é "o sol da justiça", que traz "salvação nas suas asas" (Ml 4:2).

A forma como as pessoas se relacionam umas com as outras na família da fé é necessariamente afetada pelo impacto do evangelho. Por um lado, o que aparentam ser novos discernimentos não passam, na verdade, de uma reiteração do plano de Deus desde o princípio: monogamia, fidelidade conjugal, sustento do lar e

valorização do status da mulher.[55] Por outro lado, encontramos também reações da igreja apostólica a situações culturais que desafiam nossa compreensão.

Homem e mulher na cultura helenística

A fim de abordar o que o Novo Testamento diz sobre a relação marido-mulher, é necessário ter em mente a concepção geral das relações conjugais na cultura helenística, haja vista que a segunda parte da Bíblia foi escrita em diálogo – e às vezes em oposição – com esse contexto histórico.

A cultura grega tinha uma longa tradição em afirmar a inferioridade ontológica da mulher em relação ao homem. Platão atribui a Sócrates a expressão, que se tornou lugar-comum nas sociedades ocidentais, de que as mulheres são o "sexo frágil".[56] Para Platão, nascer mulher era um castigo por erros cometidos pela alma numa vida anterior.[57] Embora ele encorajasse a escolarização de meninas para que elas se tornassem mulheres úteis à sociedade, não deixava de considerá-las "inferiores aos homens e mais fracas em todos os sentidos".[58]

As concepções dos filósofos clássicos sobre a natureza feminina exerceram forte impacto sobre as mentalidades ocidentais, visto terem sido adotadas pelos setores escolarizados da sociedade como verdades inequívocas. Isso ocorreu especialmente com Aristóteles, que, junto a Platão, foi o filósofo mais influente da Antiguidade.[59]

Para agravar a situação, alguns judeus, tais como Filo de Alexandria, interpretaram o Antigo Testamento à luz da filosofia grega, com o propósito de torná-lo compatível com a mentalidade helenística. Também relacionaram a tradição judaica com a cultura grega, e foram ainda mais longe em seu desdém para com as mulheres.

Igualmente, a poderosa influência do estoicismo ajudou a difundir uma visão negativa sobre as mulheres no mundo ocidental. Em vista disso, alguns escritores cristãos do período patrístico reforçaram a doutrina (estimada por Epíteto) da inferioridade das mulheres. O único aspecto bom que reconheciam nelas era a beleza física, mas isso também era considerado maléfico, pois esse atributo geralmente levava os homens a cair em tentação. Posteriormente, muitos pais da igreja adotaram essa ideia, o que resultou na exaltação teológica do celibato sobre o matrimônio e dos homens sobre as mulheres, com consequências que perduram até hoje.

Jesus invocou a "ordem da criação"

Ao examinar a posição adotada pelo Novo Testamento sobre os papéis conjugais, precisamos obviamente começar com Jesus. É bom lembrar que o divórcio era um privilégio quase exclusivamente masculino na sociedade judaica do primeiro século. Nesse contexto, Mateus relata que, quando alguns fariseus perguntaram se era "lícito ao homem repudiar sua mulher por qualquer motivo" (Mt 19:3), Jesus respondeu de forma resoluta, numa linguagem muito inclusiva e plural: "Não tendes lido que o Criador os fez desde o princípio homem e mulher [...], tornando-se os dois uma só carne? [...] Portanto o que Deus ajuntou, não o separe o homem" (Mt 19:4-6). Nessa resposta, Jesus não trata o divórcio como um privilégio do homem. Fala de casamento e divórcio como algo que envolve homem e mulher e ressalta isso quando insiste no emprego dos pronomes no plural, "eles" e "os", bem como da expressão "os dois".

Quando os fariseus replicaram: "Por que mandou, então, Moisés dar carta de divórcio e repudiar?" (Mt 19:7), respondeu-lhe Jesus: "Por causa da dureza do vosso coração Moisés vos permitiu repudiar vossa mulher; entretanto, não foi assim desde o princípio" (Mt 19:8). Com essa resposta, Jesus provê um interessante padrão para interpretar a Bíblia ao tratar de questões relacionadas ao casamento. De acordo com esse parâmetro, o plano ideal de Deus para as relações entre homem e mulher se encontra no relato da criação, e não nas tradições judaicas, mesmo aquelas tratadas nas leis de Moisés. Embora a situação do matrimônio depois da queda esteja condicionada e marcada pela "dureza de coração" da humanidade, o ideal de Deus para o homem e a mulher não foi esse desde o princípio (Mt 19:8). A respeito do tema, Jesus convida seus ouvintes a seguir o ideal da ordem da criação, e não os modelos que surgiram depois da queda, mesmo aqueles praticados em Israel.[60]

No relato paralelo de Marcos, provavelmente dirigido às igrejas do Império Romano, onde as mulheres também podiam requerer o divórcio, Jesus nega o chamado privilégio ao divórcio somente aos homens, ampliando a reciprocidade de responsabilidades para ambos os cônjuges: "Quem repudiar sua mulher e casar com outra comete adultério contra aquela. E, se ela repudiar seu marido e casar com outro, comete adultério" (Mc 10:11, 12). No texto, Marcos capta a mutualidade essencial no casamento restaurado pelo evangelho e a aplica à questão do divórcio.

À luz do evangelho, temos um vislumbre da intenção redentora de Deus para

restaurar o casamento ao propósito original da criação.[61] "No que diz respeito às relações de gênero, percebemos que Jesus elevou o status das mulheres e subverteu as estruturas que apoiavam o privilégio e a superioridade masculina. [...] As severas desigualdades sociais da cultura que havia em torno da igreja do Novo Testamento foram, assim, substituídas e transformadas pela graça e pelo chamado de Cristo. O evangelho chamava não para uma revolução social nem para uma aceitação passiva do *status quo*, mas para uma transformação das relações sociais em direção à reciprocidade e interdependência positiva."[62]

Podemos dizer que, graças ao evangelho, a instituição do casamento deve ser restaurada a sua beleza original, portanto, espera-se que os casais, em Cristo, passem por um processo pessoal de restauração. Ainda que a concepção de Jesus sobre os papéis conjugais não seja específica, é possível deduzir claros princípios de suas atitudes e ensinamentos a respeito das mulheres, atitudes que claramente fortalecem a concepção edênica de igualdade e reciprocidade. Cristo reconcilia a humanidade consigo mesmo e restaura a unicidade das relações humanas. Pelo poder de seu ministério de graça, é removida a maldição.[63]

"Nem homem nem mulher"

Paulo, mais do que qualquer outro autor do Novo Testamento, trata sobre a questão dos papéis de gênero. A declaração feita por ele em Gálatas 3:28 constitui a carta magna para as relações humanas: em Cristo, não há "judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus". O contexto desse versículo trata da igualdade de todos os seres humanos em relação à salvação: judeus e gentios, escravos e livres, homem e mulher. O argumento se fundamenta na cruz de Cristo, como a fonte de reconciliação e igual aceitação perante Deus. "Cristo remove todas as barreiras, sejam religiosas, culturais ou sociais, que separam as pessoas umas das outras."[64] - Recomenda a aceitação mútua, mas sem negar a singularidade.[65] Os seis tipos de pessoas mencionadas recebem igual valor perante Cristo, embora, à luz de 1 Coríntios 7:17 a 24, algumas delas devam permanecer em seu papel, "na confiança de que tais distinções pertencem a esta era transitória".[66] Seria um absurdo, porém, se a declarada igualdade não tivesse nenhum efeito na vida presente.

A fórmula "nem homem nem mulher" em vez de "nem homem *ou* mulher" pode ser uma alusão a Gênesis 1:27 (e 5:2) e à igualdade ideal entre cônjuges antes

da queda. Seja como for, Gálatas 3:28 declara que importantes diferenças sociais e culturais são abolidas por meio do batismo em Cristo. Isso implica que o ensino cristão sobre a igualdade, além de ter profunda importância para a questão da identidade, serve também de exemplo para os relacionamentos e para a sociedade. O evangelho transforma as estruturas mentais que prendem os seres humanos em relações assimétricas de superioridade e/ou inferioridade mútua. Agora, tanto judeus quanto gentios, tanto livres quanto escravos se acham unidos na igreja como iguais perante Deus.[67] Da mesma forma, homem e mulher, reconciliados em Cristo, têm o mesmo valor perante Deus. No lar cristão e na igreja cristã, homens e mulheres devem se relacionar entre si, fundamentalmente como seres humanos, e não de acordo com meras distinções de gênero impostas pela cultura.[68]

Concluímos que, por causa de Cristo, de seu ministério, de sua mensagem, morte e ressurreição, bem como pelo seu poder em fazer de nossa vida uma nova criação, devemos enxergar agora os relacionamentos, inclusive o de homem e mulher, sob a ótica de uma igualdade básica diante da oportunidade de salvação.[69]

A submissão da mulher

Apesar disso, Paulo faz uma diferenciação nos papéis entre esposo e esposa no lar, a saber, a liderança do marido e a submissão da mulher. Efésios 5:22 a 24 é a passagem-chave relacionada à questão das funções dentro do casamento.[70] Com base nesse texto, muitos autores defendem diferentes pontos de vista sobre a liderança dos homens e a submissão das esposas. O ponto de vista mais tradicional defende a seguinte posição: "A instrução sobre maridos e mulheres encontrada em Efésios e Colossenses, expressa em termos-chave do 'ser submissa' para as mulheres e ser 'cabeça' para os maridos, ensina papéis distintos para os cônjuges. É possível sintetizar essa instrução como um papel de liderança divinamente ordenado para os maridos na relação conjugal e um papel também divinamente ordenado de submissão a essa liderança por parte das mulheres."[71]

A primeira observação é que na frase "As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido" (Ef 5:22), a locução verbal "sejam submissas" não está expressa nos manuscritos gregos mais confiáveis. Na verdade, o verbo *hypotassō* ocorre no versículo anterior, numa frase geral que exorta à submissão primariamente os efésios e, por meio deles, todos os crentes cristãos: "Sujeitem-se uns aos outros, por

temor a Cristo" (Ef 5:21, NVI), ou "Sejam sujeitos uns aos outros no temor de Cristo" (Ef 5:21, NASB). Isso, evidentemente, se reflete no papel "submisso" da mulher ao marido dentro de uma perspectiva mais ampla. O particípio *hyppotassomenoi,* usado em Efésios 5:21, se assemelha a um conceito geral para a passagem, que segue o predicado principal "enchei-vos do Espírito" (Ef 5:18), aplicável a todos os crentes. Mostrar submissão mútua figura, portanto, como um importante princípio da reação ao evangelho, muito apropriadamente aplicado ao casamento.

É importante observar que a forma verbal usada em Efésios para "ser submisso" está na voz média. Desse modo, a expressão enfatiza um ato voluntário de submissão, e é usada para ações praticadas no interesse daquele que as realiza. Talvez inclua o significado de "ser leal, cuidar, prestar ajuda",[72] e até mesmo de levar "os fardos pesados uns dos outros" (ver Gl 6:2, NVI).[73]

Além disso, o enunciado da passagem não nos permite concluir que a expressão referente à submissão deva ser entendida no sentido de mera autoridade. Os verbos gregos empregados em geral para submissão à auto-ridade são *hypakouō* (Ef 6:1) e *peitharcheō* (Tt 3:1), ambos costumeiramente traduzidos pelo verbo "obedecer" (cf. 1Pe 3:1-7; At 5:32) e usados frequentemente para designar o respeito esperado dos filhos em relação aos pais (Ef 6:1), dos servos em relação aos senhores (Ef 6:5), aos governadores em geral e, especialmente, a Deus (ver, por exemplo, "Antes, importa obedecer a Deus do que aos homens" [At 5:29]).

Essa forma específica de submissão da mulher se fundamenta numa referência à função de "cabeça" conferida ao marido e equiparada com "respeito" em Efésios 5:33.

Embora nada seja dito sobre a submissão dos maridos às mulheres, as reiteradas recomendações para o esposo amar sua esposa, "como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela" (Ef 5:25), "como ao próprio corpo" (Ef 5:28) ou "como a si mesmo" (Ef 5:33, NVI), impõem exigências muito altas ao exercício das funções de "liderança" por parte do marido. Essas obrigações não excluem a ideia de "submissão mútua", uma vez que tal atitude é, no início da seção bíblica, exigida de todos os crentes (Ef 5:21-33).

A questão é, de fato, como isso deve ocorrer. Ao que tudo indica, a "liderança" é definida pelo tema principal da seção: submissão mútua, e não o contrário.

Corretamente compreendida, essa passagem está dizendo aos homens, no tocante aos papéis maritais tradicionais, o mesmo que diz o livro de Filemom aos senhores a respeito da relação senhor-escravo. Observamos nessa citação – à maneira de Paulo e de Cristo – não um ataque categórico e frontal contra a cultura, mas uma sutil (não tão sutil, porém) admoestação para levar esses relacionamentos humanos o mais próximo possível da cultura de Cristo, que busca libertar os fracos de qualquer forma de opressão. O apóstolo expressa aqui, como em outras partes, igualdade e reciprocidade.

Podemos concluir que o tipo de submissão requerida aqui das mulheres ao marido não implica inferioridade. O verbo *hypotassomai se* refere muitas vezes a situações de proteção e cuidado. Cristo, embora igual a Deus, foi "sujeito" a José e Maria (Lc 2:51). Ele veio para servir. Aos discípulos, que desejavam se tornar grandes e poderosos, ele convidou para uma vida de serviço (Lc 22:24-28). A submissão das mulheres no sentido cristão tem, portanto, que ver com a obediência ao chamado de Deus e a aceitação dos requisitos da vocação, do ofício e das tarefas matrimoniais dentro do contexto de submissão mútua requerido de todos os crentes. Seja como for, as mulheres recebem instruções para ser submissas "ao próprio marido", e não aos homens em geral.

O marido como "cabeça"

Efésios 5:23 e 24 explica de forma bem sucinta o papel de liderança dos maridos: "Porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido." Visto que o uso metafórico de "cabeça" *(kephalē)* sugere certa desigualdade e hierarquia de funções, alguns consideram essa declaração o principal argumento em prol do conceito hierárquico de papéis no casamento.

É importante notar que a palavra "cabeça" em grego *(kephalē),* como em muitas outras línguas, pode se referir tanto à parte superior do corpo como ao líder de um grupo. Contudo, na maior parte das vezes, a palavra usada para designar um superior hierárquico, no sentido de "aquele que manda", aplicado a reis, chefes, governadores, etc,[74] é *arché*. Uma vez que o Novo Testamento raramente emprega *kephalē* com o significado metafórico aplicável a patrões ou governantes, a não ser com relação a Jesus, a escolha de *kephalē,* e não de *archē*, merece atenção. O

substantivo costuma ser usado para designar líderes militares, indicando "aquele que conduz pessoalmente o exército".[75] Isso pode significar que, como a cabeça da casa, o marido não está exatamente "acima", mas "à frente", no papel simultâneo de liderar e proteger sua família.

Em Efésios 5:21 a 33, a ordem "Maridos, amai vossa mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela" (Ef 5:25) descreve o verdadeiro sentido pretendido com o uso da palavra "cabeça" e da função de liderança do marido cristão. Para o mandamento do amor, Paulo usa, como é comum no Novo Testamento, o verbo *agapaō,* termo relacionado às ações positivas em favor dos outros. Esse tipo superior de amor inclui valorizar, enaltecer, proteger, honrar e elevar a esposa. Espera-se que a liderança do esposo não seja a de um chefe que exija servidão, mas uma liderança servidora, conforme o modelo de Cristo, de amor sacrifical.

A outra ocorrência da metáfora "cabeça" aplicada por Paulo aos maridos está em 1 Coríntios 11:2 a 16, num contexto que permite tanto homens quanto mulheres profetizar em público, mas que exige da mulher o uso do véu. "Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o cabeça de todo homem, e o homem, o cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo" (1Co 11:3).

August Strobel entende que "a injunção segundo a qual as mulheres devem se cobrir baseia-se numa teologia que se apoia na ordem da criação. Paulo constrói seu raciocínio com base na seguinte hierarquia: Deus, Cristo, homem, mulher; e faz a seguinte observação: O homem está submetido a Cristo, a mulher ao homem, e Cristo a Deus. De sorte que o princípio da submissão se fundamenta como uma lei natural da criação, imposta a todos, inclusive a Cristo. [...] O homem é o cabeça da mulher tanto porque eles pertencem um ao outro como porque o homem foi posto sobre a mulher".[76] Entretanto, o fato de a palavra *cabeça* também ser usada metaforicamente para "origem" e "fonte de vida"[77] conduz outros à hipótese de que o argumento de Paulo pode ser essencialmente cronológico: Cristo é fonte de vida para o homem (referência à criação de Adão), o homem é fonte de vida para a mulher (referência à criação de Eva) e Deus é fonte de vida para Cristo (em referência à encarnação de Jesus).[78]

Dois pontos contrariam a equação "liderança = superioridade" nesse texto de Paulo. Em primeiro lugar, o fato de Deus ser chamado de "o cabeça de Cristo" (1Co 11:3), o que não exclui a igualdade de ambos (Fp 2:5, 6); e, em segundo lugar, o fato

de Paulo concluir o texto declarando a perfeita mutualidade e reciprocidade do homem e da mulher "no Senhor". "Todavia, no Senhor, nem a mulher é independente do homem, nem o homem é independente da mulher. Porque, como provém a mulher do homem, assim também o homem nasce da mulher; e tudo vem de Deus" (1Co 11:11, 12).[79]

A declaração feita em 1 Coríntios 14:34, muitas vezes mencionada como prova nessa questão, também merece ser examinada: "as mulheres estejam caladas nas igrejas; porque lhes não é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei" (ARC). Visto que, no contexto imediato (1Co 11:2-16), Paulo permite às mulheres falar na igreja orando e profetizando, essa citação não pode ser retirada de seu contexto. O apóstolo não está se dirigindo às mulheres em geral, mas a mulheres casadas, conforme mostra claramente 1 Coríntios 14:35: "E, se querem aprender alguma coisa, perguntem em casa a seus próprios maridos" (ARC). Embora a passagem não apresente informação suficiente sobre a natureza exata do problema abordado por Paulo, ela sugere que as esposas que faziam perguntas no ambiente de adoração no momento em que os esposos faziam exame de consciência (ver 1Co 14:28-35)[80] deviam adotar a mesma atitude esperada dos homens durante a adoração pública, a saber, permanecer em silêncio.

Uma ideia similar parece estar no contexto de 1 Timóteo 2:8 a 15, considerada pelos estudiosos "a passagem mais discutida das epístolas pastorais atualmente".[81] O texto se refere a um cenário de igreja ainda não muito claro. Ao que tudo indica, Paulo trata do caso de mulheres dominantes – que defendiam um padrão errado de emancipação – chamando-as a reassumir o papel de submissão do discípulo para com o mestre num ambiente de aprendizagem.[82] No âmbito das igrejas pastoreadas por Timóteo, é desencorajado o papel de liderança de certas mulheres no culto público por razões semelhantes às expostas em 1 Coríntios 14:34 a 36 e em 1 Pedro 3:1 a 6 e 8.[83] Seja como for, a passagem parece abordar a questão das atitudes na igreja, e não a questão dos papéis no casamento.[84]

Papéis complementares e reciprocidade

As ideias judaicas tradicionais e os conceitos pagãos gregos de liderança masculina e subordinação feminina não se harmonizam com as declarações de Paulo sobre os papéis dos cônjuges cristãos. O apóstolo enfatiza em diversas passagens as funções de complementaridade entre esposo e esposa.[85] Ao

reconhecer-lhes os respectivos lugares como marido e mulher, convida-os a dar o melhor de si no cumprimento dos papéis matrimoniais.

Esse é o motivo da contundente declaração de 1 Coríntios 7:4 sobre a submissão mútua nas relações sexuais: "A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim o marido; e também, semelhantemente, o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim a mulher." Somente o contexto de igual parceria apresentado no relato do Gênesis faz justiça a essas passagens paulinas.

Apesar de o evangelho aceitar a liderança masculina e a submissão feminina no contexto do matrimônio, não podemos concluir a partir do Novo Testamento que um dos parceiros seja superior ao outro nas funções e dons singulares que cada um traz para o casamento. O evangelho não ignora essas particularidades. No entanto, liberta ambos os cônjuges do medo e/ou da necessidade de dominação que ameaça limitar a satisfação mútua no casamento cristão.

Uma das questões fundamentais que subjaz às discussões sobre liderança e submissão no casamento é saber se o valor de alguém é determinado pelo papel que desempenha.[86] Podem coexistir, lado a lado, a igualdade essencial e a diferenciação funcional? O contexto do debate revela o pressuposto implícito de que uma função secundária ou subordinada implica um valor pessoal diminuído. A equiparação entre valor e papel não é bíblica. Esses dois conceitos não são sinônimos. Na verdade, ocorre muitas vezes o oposto: "Os últimos serão os primeiros."[87] O "servo sofredor" não é menos digno do que aqueles a quem ele serve.

A analogia feita por Paulo da igreja como o corpo de Cristo ensina que papel e valor não estão correlacionados: "Porque, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também com respeito a Cristo" (1Co 12:12). Isso foi feito "para que não haja divisão no corpo; pelo contrário, cooperem os membros, com igual cuidado, em favor uns dos outros" (1Co 12:25; cf. Rm 12:4, 5).[88] Para Cristo, o serviço se torna o modelo de todos os tipos de relacionamentos entre os crentes.

A cruz muda tudo, até mesmo nossos comportamentos sociais e familiares. As boas-novas do reino de Deus são que o valor não depende do papel ou da função que a pessoa desempenha. A salvação pela graça concede a todos os seres humanos regenerados igual valor como membros do corpo de Cristo,

independentemente da atribuição, mesmo no casamento.

Conclusão

Nossa pesquisa revelou que a compreensão bíblica dos papéis de gênero no relacionamento esposo-esposa continua a ser debatida num mundo onde prevalece a luta pelo poder, o controle e a dominação de um sobre o outro.

De acordo com o levantamento que fizemos dos textos bíblicos sobre os papéis conjugais, a Bíblia segue fielmente os princípios estabelecidos no relato de Gênesis para as relações entre marido e mulher. A igualdade de parceria (descrita em Gênesis 2:24) continua sendo o ideal bíblico tanto antes quanto depois da queda. Bem compreendidos, os conceitos discutidos de "liderança" e "submissão" devem desempenhar papel legítimo no casamento cristão.[89] Ambos os cônjuges devem se sujeitar ao convite do evangelho para uma parceria amorosa, feita de liderança servidora e submissão mútua.

A mensagem evangélica de reconciliação e o convite para restauração do plano de Deus para a humanidade também afetam os deveres matrimoniais. A "nova criação" provida por Cristo (2Co 5:17-20) tende a produzir um novo desenho para os relacionamento dentro da família, inspirado tanto na ordem da criação como no poder reconciliatório da graça.[90] Enquanto permanecermos neste mundo de pecado, precisaremos aplicar a luz redentora do evangelho à situação alterada em que vivemos, até o restabelecimento definitvo de todas as coisas.

A conclusão para os casais cristãos comprometidos é ter sempre em mente que o propósito indiscutível do plano de Deus sobre os diferentes papéis desempenhados na relação matrimonial é reconciliar toda a humanidade consigo mesmo e recuperar nesta vida a harmonia ideal com os outros e com o Criador, segundo o projeto divino para todos. Somente assim podemos desfrutar plenamente a comunhão do amor que, se presume, o casamento possa proporcionar.

---

[1] Embora a discussão sobre questões de gênero tenha muitas vezes girado em torno da ordenação de mulheres ao ministério, o presente ensaio não tratará dessa questão. Para concepções adventistas sobre o tema, ver ed. Mercedes H. Dyer, Prove All Things: A Response to Women in Ministry (Berrien Springs, MI:

Adventist Affirm, 2000); eds. Patricia A. Habada e Rebecca F. Brillhart, The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women (Langley Park: Team Press, 1995); e ed. Nancy Vhymeister, Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998).

[2] Tão ampla é a literatura sobre o assunto que limitaremos nossas citações às contribuições mais significativas. Ver, dentre outras: W. Peter Blitchington, Sex Roles and the Christian Family (Wheaton, IL: Tyndale, 1980); Diana S. Richmond Garland; David E. Garland, Beyond Companionship – Christians in Marriage (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2003); R. M. Groothuis, Good News for Women: A Biblical Picture of Gender Equality (Grand Rapids, MI: Baker, 1997); P. Gundry, Heirs Together (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980); M. Harper, Equal and Different: Male and Female in Church and Family (Londres: Hodder & Stoughton, 1994); John C. Howell, Equality and Submission in Marriage (Nashville, TN: Broadman, 1979); Donald M. Joy; Robbie B. Joy, Two Become One: God's Blueprint for Couples (Nappanee, IN: Evangel, 2002); G. W. Knight, The Role Relationship of Men and Women, ed. rev. (Chicago, IL: Moody, 1985); W. Neuer, Man and Woman in Christian Perspective, trad. G. J. Wenham (Londres: Hodder & Stoughton, 1990); V. N. Olsen, The New Relatedness for Man and Woman in Christ: A Mirror of the Divine (Loma Linda, CA: University Press, 1993); eds. J. Piper; W. Grudem, Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism (Wheaton, IL: Crossway, 1991); ed. E. Stuart; A. Thatcher, Christian Perspectives on Sexuality and Gender (Leominster, MA: Gracewing, 1996).

[3] Helen Schungel-Straumann, Die Frau am Anfang: Eva und die Folgen (Freiburg: Herder, 1989), 5; cf. C. Dohmen, "Theologische Frauenforschung als Faktor der Erneuerung christlicher Sozialethik", Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaftn 34 (1993), p. 152. Na estrutura e no conteúdo básico desta parte, seguiremos sobretudo Friedbert Ninow, "Die Stellung der Frau: Gedanken zum ursprünglichen Design in Genesis 2", Aller Diener III (1995), p. 4-17.

[4] Posição adotada tradicionalmente pela Igreja Católica e por Calvino e seus seguidores, dentre muitos outros. Cf. John Calvin, Commentaries on the First Book of Moses called Genesis (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948), p. 217, 218.

[5] Posição preferida por Lutero e alguns de seus seguidores, dentre muitos outros. Ver Martin Luther, "Commentaries on 1 Corinthians 7", em Luther's Works 28, ed. H. C. Oswald (St. Louis, MO: Concordia, 1973), p. 276.

[6] Os textos bíblicos são extraídos da Almeida Revista e Atualizada, a menos que se indique outra fonte.

[7] Para um estudo sobre a tradução de "adão" nesta passagem como "a espécie humana", e não como um nome próprio masculino, ver Donald M. Joy, "On splitting the Adam", em Bonding: Relationships in the Image of God (Nappanee, IN: Evangel, 1985), p. 20-31.

[8] Cf. Carl F. Keil, The First Book of Moses (Grand Rapids, MI: Eerdmann, 1949), 1:89.

[9] O argumento de que "primeiro foi formado Adão, e depois Eva", invocado por Paulo em 1 Timóteo 2:13 e 14, sugere para alguns que, de acordo com a ordem da criação, a mulher deve estar subordinada ao homem (por exemplo, Douglas J. Moo, "1 Timothy 2:11-15: Meaning and significance", Trinity Journal (1980): 65-67. Para outros, isso apenas ressalta a importância de homens e mulheres permanecerem unidos no confronto contra o enganador" (A. M. Rodriguez, Jewelry in the Bible [Nampa, ID: Pacific Press, 1999]), p. 87, 88.

[10] De acordo com o Talmude, durante a cerimônia de apresentação de uma criança do sexo feminino, o pai recebia instruções para pronunciar a seguinte bênção: "Bendito sejas Tu, Adonai nosso Deus, rei do universo [...] porque não me fizeste nascer mulher [...] nem escravo" (TB Menahot 43b; cf. Arthur F. Ide,

Woman in Ancient Israel Under the Torah and Talmud (Mesquite, TX: Ide Hause, 1982), p. 1ss. Conforme outra tradição talmúdica, somente pelo casamento pode o marido transformar a mulher num "vaso útil" (TB Sanhedrin 22b).

[11] Ver P. Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", Journal of the American Academy of Religion 41 (1973): 36.

[12] John McKenzie, "The Literary Characteristics of Gen 2–3", Theological Studies 15 (1954), p. 559.

[13] Richard Davidson, "Headship, Submission, and Equality in Scripture", em Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives, ed. N. Vyhmeister (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998), 261; cf. "The Theology of Sexuality – In the Beginning: Gen 1–2", Andrews University Seminary Studies 26 (1988), p. 14, 15.

[14] S. Bacchiocchi, "Headship, Submission, and Equality in Scripture", em Prove All Things: A Response to Women in Ministry, ed. Mercedes H. Dyer (Berrien Springs, MI: Adventists Affirm, 2000), p. 77; ver do mesmo autor The Marriage Covenant: A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1991), p. 72.

[15] Ver Koehler & Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon,

3ª ed. (Leiden: Brill, 1983).

[16] Exemplo: "O Deus de meu pai foi o meu ajudador" ('zr); livrou-me da espada do faraó" (Êx 18:4b, NVI); "Israel confia no Senhor; ele é o seu amparo ('zr) e o seu escudo" (Sl 115:9). Cinco vezes 'zr é um nome próprio (por exemplo, 1Cr 4:4) e, cinco outras vezes, o termo é usado para pessoas que são o objeto da ajuda (por exemplo, Is 30:5).

[17] O livro de Eclesiastes (4:9-12) expressa essa ideia de ajuda mútua nos seguintes termos: "Melhor é serem dois do que um, [...] Porque se caírem, um levanta o companheiro; ai, porém, do que estiver só; pois, caindo, não haverá quem o levante. Também, se dois dormirem juntos, eles se aquentarão; mas um só como se aquentará?".

[18] Claus Westermann, "Genesis", Biblischer Kommentar zum Alten Testament, vol. 1/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974), p. 309.

[19] Francis Brown, The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew e English Lexicon of the Old Testament (Lafayette: Associated Publishers and Authors, 1981), p. 617. Na New American Standard Bible (1973), o texto diz "adequada para ele" e, na margem, consta a leitura alternativa "correspondente a ele".

[20] Westermann, p. 309, 310.

[21] Ver R. Freedman, "Woman. A Power Equal to Man", Biblical Archaeology Review 9:1 (1983), p. 56-58

[22] Ver Bacchiocchi, "Headship", p. 74-76, The Marriage Covenant, p. 31.

[23] A palavra hebraica usada em Gn 2:22 é bnh. A mulher não foi meramente formada, mas "construída" como uma obra-prima arquitetônica. O uso de bnh sugere valores intelectuais e estéticos que comunicam as ideias de beleza, estabilidade e permanência (cf. Samuel Terrien, Till the Heart Sings [Philadelphia, PA: Fortress Press, 1985], p. 12).

[24] De acordo com Ellen G. White, Patriarcas e Profetas (Tatuí, SP: CPB, 2007), p. 18, "Eva foi criada de uma costela tirada do lado de Adão, significando que não o deveria dominar, como a cabeça, nem ser pisada sob os pés como se fosse inferior, mas estar a seu lado como igual, e ser amada e protegida por ele. Como parte do homem, osso de seus ossos, e carne de sua carne, era ela o seu segundo eu, mostrando isto a íntima união e o apego afetivo que deve existir nesta relação." No mesmo livro, a escritora acrescenta: "Na criação Deus a fizera [Eva] igual a Adão" (p. 29).

[25] Ver Jacques Doukhan, "The Literary Structure of the Genesis Creation Story", AUSS 5 (1978), p. 46, 47.

[26] Stanley Gevirtz, Patterns in the Early Poetry of Israel (Chicago: University of Chicago Press 1963).

[27] Ver James Muilenberg, "Introduction to the Exegesis of Isaiah 40–66", Interpreter's Bible (Nashville, TN: Abingdon, 1984), 5:683.

[28] Ver Othmar Keel, Die Welt der Altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament (Zürich, 1972), p. 57.

[29] A ideia é ressaltada sobretudo nas declarações em que a vulnerabilidade dos seres humanos é comparada com a imutável essência de Deus (por exemplo, Jr 17:5; Sl 56:5).

[30] Para alguns, a menção de "ossos e carne" em Gênesis 2:23 antecipa certa sombra sobre a fórmula matrimonial "na saúde ou na doença". O relacionamento entre homem e mulher será realmente afetado pela queda com consequências decisivas (cf. Walter Brueggeman, "Of the Same Flesh and Bone [Gen 2:23a]", Catholic Biblical Quarterly 32 [1970], p. 532-542).

[31] Ver, por exemplo, em 2 Samuel 5:1-2: "Então, todas as tribos de Israel vieram a Davi, a Hebrom, e falaram, dizendo: 'Eis-nos aqui, teus ossos e tua carne somos. E também dantes, sendo Saul ainda rei sobre nós, eras tu o que saías e entravas com Israel; e também o Senhor te disse: Tu apascentarás o meu povo de Israel e tu serás chefe sobre Israel'" (ARC). Com a fórmula "teus ossos e tua carne somos" como conclusão da aliança, as tribos israelitas expressam sua vontade de reconhecer a autoridade de Davi em qualquer circunstância, "na saúde ou na doença" (ver também 2Sm 19:13, 14; Jz 9:2; Gn 29:14). O contexto revela que essa fórmula não pressupõe laços sanguíneos, mas solidariedade coletiva entre irmãos.

[32] Ver Dt 10:20; 11:22; 13:5; Js 23:8; 1Rs 11:2; cf. Brueggeman, p. 538.

[33] Convém destacar que o texto reprova o casal não pela mulher haver assumido a liderança, mas por haver desobedecido às ordens divinas (Gn 3:17).

[34] Calvino, p. 172, entende que a condição da mulher antes da queda era de "dócil sujeição", mas que, depois da queda, o sexo feminino foi "lançado na servidão". Cf. Bacchiocchi, "Headship", p. 79-84.

[35] "A servidão dessa natureza é, portanto, uma dádiva de Deus. Assim, é preciso reconhecer a conformidade com a servidão como uma das bênçãos"

(Ambrose De Paradiso, 350), citado por Stephen B. Clark, Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in the Light of Scripture and the Social Sciences (Ann Arbor, MI: Servants Broks, 1980), p. 677.

[36] Ver Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible (Grand Rapids, MI: 1985), p. 54, 55; Paul K. Jewett, Man as Male and Female: A Study of Sexual Relationships from a

Theological Point of View (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), p. 114.

[37] Ver Francis Schaefer, Genesis in Space and Time (Downers Grove, IL: InterVarsity), 1975, p. 93, 94; ver Trible, p. 41.

[38] Outros restringem a "autoridade" do homem apenas na área da sexualidade, com a consequência das gravidezes, etc. (ver John H. Orwell, And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament [Philadelphia: Westminster, 1977], p. 18; e Carol L. Meyers, "Gender Roles and Gen 3:16 Revisited", in The Word of the Lord Shall Go Forth [Winona Lake, IN: Eisenbraun, 1983], p. 337-354).

[39] A tabela foi adaptada de Davidson, p. 266.

[40] Ellen White identifica o "governo" de Adão sobre Eva como parte da maldição: "Ao criar Eva, Deus pretendia que ela não fosse nem inferior nem superior ao homem, mas em todas as coisas lhe fosse igual. [...]. Depois do pecado de Eva, porém, como ela houvesse sido a primeira na transgressão, o Senhor lhe disse que Adão teria domínio sobre ela. Devia ser sujeita a seu marido, o que constituía parte da maldição. Em muitos casos, essa maldição tem tornado a sorte da mulher demasiado dolorosa, fazendo de sua vida um fardo" (Testemunhos, vol. 3, p. 484). Note que ela não diz que a submissão de Eva foi por causa de seu gênero, mas porque foi a primeira a transgredir. "Ao avaliar a verdadeira intenção dessa passagem, cumpre-nos de pronto pôr em dúvida as interpretações procedentes da suposição de que existia uma hierarquia de sexos antes da queda" (concepções 1 e 2). A análise de Gênesis 1 e 2 revela que não havia no princípio nenhuma subordinação ou sujeição da mulher ao homem" (Davidson, p. 266).

[41] Ellen White parece adotar essa interpretação: "Na criação, Deus a fizera igual a Adão. Se houvessem eles permanecido obedientes a Deus – em harmonia com sua grande lei de amor – sempre estariam em harmonia um com o outro; mas o pecado trouxera a discórdia, e agora poderia manter-se a sua união e conservar-se a harmonia unicamente pela submissão por parte de um ou de outro. Eva fora a primeira a transgredir; e caíra em tentação afastando-se de seu companheiro, contrariamente à instrução divina. Foi à sua solicitação que Adão pecou, e agora foi posta sob a sujeição de seu marido. Se os princípios ordenados na lei de Deus tivessem sido acariciados pela raça decaída, esta sentença, se bem que proveniente dos resultados do pecado, ter-se-ia mostrado ser uma bênção para o gênero humano; mas o abuso da supremacia assim dada ao homem tem tornado a sorte da mulher mui frequentemente bastante amargurada, fazendo de sua vida um fardo" (Patriarcas e Profetas, p. 29).

[42] "Embora não seja inapropriado voltar, tanto quanto for possível, ao plano original de Deus de igualdade total no casamento, é necessário conservar a validade do princípio da chefia masculina num mundo pecaminoso, a fim de preservar a harmonia no lar" (Davidson, p. 267).

[43] J. B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective (Grand Rapids, MI: Zondervan), 1981, p. 216-219.

[44] Bryan Craig diz: "Para conseguir isso, Eva se tornou como a serpente, que usou sua astúcia, malícia e habilidade para alcançar seu intento e obter apoio para seu orgulho ferido e espírito vingativo. Adão retribui a essa relação alterada de formas semelhantes. Culpou Eva por sua miserável autodepreciação e procurou-dominá-la e controlá-la governando sobre ela [...] com o mesmo ar de arrogância [...] que demonstrara para com Deus" (Searching of Intimacy in Marriage [Silver Spring, MD: Ministerial Association, General Conference of SDA, 2004], p. 34, 35).

[45] A primazia do marido, prescrita nesta passagem (Gn 3:16), não pode ser ampliada para se referir a relações homens-mulheres em geral mais do que pode o desejo sexual da esposa (Gn 3:16) ser ampliado para

incluir o desejo sexual de qualquer mulher por qualquer homem. Qualquer tentativa de estender essa prescrição além da relação marido-mulher não é assegurada pelo texto. Seja como for, a submissão da mulher ao marido não implica a subordinação geral das mulheres aos homens (cf. G. Hasel, "Equality from the Start: Woman in the Creation Story", Spectrum 7/2 [1975], p. 23; ver ainda do mesmo autor, Man and Woman in-Genesis 1–3 [Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1976], p. 261).

[46] Esse é o ponto de vista de Davidson, p. 269.

[47] Cf. L. Aynard, La Bible au feminin, Lectio Divine 138 (Paris: Cerf, 1990), p. 42-47; ver ainda Arthur Ide, p. 44ss; Victor Matthews, "Female Voices: Upholding the Honor of the Household", Biblical Theology Bulletin 24 (1994), p. 8-15.

[48] Roland de Vaux afirma que "a esposa israelita era amada e escutada pelo marido e tratada como uma igual" (Ancient Israel: Its Life and Institutions [Toronto: McGraw-Hill, 1961], p. 40).

[49] Ver Kenneth O. Gangel, "Towards a Biblical Theology of Marriage and Family", part 2, Journal of Psychology and Theology 5/2 (1977): 154, 155.

[50] Davidson, p. 271.

[51] G. Lloyd Carr, The Song of Songs, Tyndale Old Testament Commentaries (Leicester: InterVarsity, 1984), p. 34.

[52] Duane A. Garrett, Song of Songs, The New American Commentary, vol. 14 (Nashville, TN: Broadman, 1993), p. 432.

[53] Lloyd Carr, p. 54.

[54] Em oposição a K. O. Gangel, "Toward a Biblical Theology of Marriage and Family: Part 3", Journal of Psychology and Theology, (1977), p. 247.

[55] Jesus aceitou mulheres como discípulas (Lc 8:1-3); e Paulo as menciona como ativas no trabalho da igreja (Rm 16:1-15). Ver ainda Clarence Boomsma, Male and Female, One in Christ: New Testament Teaching on Women (Grand Rapids, MI: Baker, 1993), p. 21-26.

[56] Ver Timaeus, 41d-42c. O Novo Testamento também menciona esse conceito, mas de uma forma muito mais respeitosa: "Do mesmo modo vocês, maridos, sejam sábios no convívio com suas mulheres e tratem-nas com honra, como parte mais frágil e coerdeiras do dom da graça da vida, de forma que não sejam interrompidas as suas orações" (1Pe 3:7, NVI).

[57] "Os homens que foram trazidos à existência, mas que se mostraram covardes ou passaram a vida na prática do mal, estes foram transformados em mulheres em sua segunda encarnação", Timaeus, 90b-91b.

[58] Republic V, 455b-e.

[59] Em Politics VII, 15.6 (1335a), Aristóteles diz: "Relações sexuais de pessoas muito jovens são prejudiciais à procriação. Em todas as espécies animais, a prole de pais defeituosos ou jovens demais produz indivíduos menores, defeituosos ou fêmeas. E isso ocorre também com os seres humanos."

[60] É interessante observar que Jesus nunca se refere a Gênesis 3, nem faz alusão ao texto quando fala do casamento cristão. Nunca nos convida a desfrutar do que alguns têm chamado de a "bênção" de Gênesis 3. Convida-nos, sim, a olhar para o casamento conforme designado originalmente em Gênesis 1 e 2. Vemos aqui o tema do grande conflito na criação-queda-redenção aplicado ao casamento, bem como ao sábado, as duas "instituições gêmeas" (cf. White, O Maior Discurso de Cristo [Tatuí, SP: CPB, 2008], p. 63).

[61] "Como todas as outras boas dádivas de Deus concedidas para a conservação da humanidade, o casamento foi pervertido pelo pecado; mas é o desígnio do evangelho lhe restituir a pureza e a beleza" (White, O Maior Discurso de Cristo, p. 64). "Cristo não veio para destruir esta instituição, mas para restaurá-la em sua original santidade e elevação" (Ellen White, O Lar Adventista, [Tatuí, SP: CPB, 2004], p. 99).

[62] Mary S. Van Leeuwen, After Eden: Facing the Challenge of Gender Reconciliation (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), p. 8, 11. "Sem nenhum estardalhaço ou publicidade, Jesus pôs fim à maldição da queda, reinvestiu a mulher em sua nobreza parcialmente perdida e resgatou para a comunidade do seu novo reino a bênção da criação da igualdade sexual" (John Stott, Involvement: Social and Sexual Relationships in the Modern World [Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1984], p. 136).

[63] Ver 2Co 5:17; Gl 3:13; Ef 2:14-17.

[64] Karen e Ron Flowers, "Looking again at Ephesians 5", em Celebrate Marriage (Silver Spring, MD: Family Ministries Department, General Conference of SDA, 2004), p. 71-73; cf. D. Bonhoeffer, The Cost of Discipleship (Londres: SCM Press, 1959), p. 86.

[65] Ver William Loader, Sexuality and the Jesus Tradition (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), p. 193.

[66] Loader, p. 194.

[67] Ver, por exemplo, o conselho de Paulo a Filemom a respeito da atitude deste para com Onésimo (Fm 16, 17).

[68] A declaração de Paulo foi certamente um forte meio de confirmar o status de igualdade entre homens e mulheres num mundo onde as mulheres eram excluídas ou tratadas como pessoas de segunda classe. Isso é o que se percebe na forma como o Novo Testamento trata o casal Áquila e Priscila. Eles não são apenas mencionados como parceiros numa base de igualdade, mas também, em três de quatro ocasiões, Priscila é citada antes do marido, prática contrária ao costume daquela época.

[69] "A mulher deve ocupar a posição que Deus originariamente lhe designou, de igualdade com o marido" (White, O Lar Adventista, p. 231).

[70] Encontramos em Efésios 5:22–6:9 a mais clara Haustafel cristã: "a tabela de tarefas domésticas nas relações mútuas da família" (J. P. Sampley, And the Two Shall Become One Flesh: A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33 [Cambridge: University Press, 1971], p. 10). Abordam-se os três pares básicos de relacionamentos domésticos da época: maridos e mulheres (Ef 5:22-33), pais e filhos (Ef 6:1-4), senhores e escravos (Ef 6:5-9). Outros exemplos de Haustafel no Novo Testamento são Colossenses 3:18–4:1; 1 Timóteo 2:8-15; 6:1-10; Tito 2:1-10; 1 Pedro 2:17–3:9.

[71] Piper e Grudem, Recovering, p. 177. Para outros pontos de vista, ver Flowers, "Looking Again at Ephesians 5", p. 91.

[72] "No Novo Testamento, o termo encerra uma ampla gama de significados que se baseiam na ideia de subordinação voluntária ou forçada. [...] A voz média denota submissão forçada em Lucas 10:17, 20; mas, em outra parte, o que está em questão é a submissão voluntária" (eds. G. Kittel e G. Friedrich, Theological Dictionary of the New Testament [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985], p. 1159). William F. Arndt e F. Wilbur Gingrich falam de "submissão no sentido de consentimento voluntário em amor" (A Greek-English Lexicon of the New Testament [Chicago: University of Chicago Press, 1964], p. 855; cf. Howell, p. 57, 58, 67).

[73] As sete vezes em que ocorre no Novo Testamento, hypotassomai se refere aos relacionamentos marido-mulher e todas são flexionadas na voz média

(1Co 14:34; Ef 5:21, 24; Cl 3:18; Tt 2:5; 1Pe 3:1, 5).

[74] Ver Wayne Grudem, "Does kephalē ('Head') Mean 'Source' or 'Authority over' in Greek Literature? A survey of 2,336 Examples", Trinity Journal 6, New Series (1985): 38-59. Cf. Peter H. Davids, Hard Sayings of the Bible (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), p. 599.

[75] Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature, rev. ed., eds. F. W. Gingrich e F. W. Dankev (Chicago: University Press, 1979), p. 431.

[76] August Strobel, Der erste Brief an die Korinther, Zürcher Bibelkommentar 6.1 (Zürich: Tvz – Theologischer Verlag Zurich, 1989), p. 167. Samuele Bacchiocchi declara: "Em Gênesis 2, a subordinação (da mulher) é, acima de tudo, sugerida pelo lugar que o homem desempenha no relato da criação. O homem foi criado primeiro" (Woman in the Church [Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1976], p. 257).

[77] Ver B. & A. Mickelsen, "What Does kephalē Mean in the New Testament?", em Women, Authority and the Bible (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986), p. 97-110.

[78] Paulo parece se esforçar nesse contexto para resistir às tentativas de ofuscar as distinções entre homem e mulher no tocante ao vestuário. Ele também parece resistir a qualquer tentativa de diminuição das mulheres, argumentando em 1 Coríntios 11:11 e 12, que, embora num único sentido, o homem seja a fonte da mulher (na história da criação), a mulher é também a fonte de todo homem (pelo nascimento). Tal necessidade e reconhecimento mútuo também está presente em 7:3 e 4, pois Paulo permite que tanto homens quanto mulheres assumam cargos de liderança (por exemplo, orar ou profetizar publicamente, cf. 1Co 11:4, 5; Rm 16:3, 7). As principais diferenças entre os crentes na igreja são os dons, e não os gêneros.

[79] Selwyn, Edward Gordon, The First Epistle of St. Peter (Londres: Macmillan, 1964), p. 182, 183, comentando 1 Pedro 3:1 a 6, afirma: "Não é improvável que homoios, aqui e no v. 7 abaixo, pertença ao código de subordinação em que se alicerça a passagem. A palavra idiois não só isenta a passagem da acusação de incutir nos homens a ideia de 'inferioridade' feminina ao homem, mas também mostra que a subordinação é uma das funções do círculo íntimo do lar."

[80] Cf. E. Earle Ellis, Pauline Theology: Ministry and Society (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), p. 218.

[81] William D. Mounce, Pastoral Epistles, Word Biblical Commentary, 46 (Nashville: Thomas Nelson, 2000), p. 94-149. As interpretações variam desde as que acusam Paulo como libertador e defensor dos direitos femininos até as que o condenam como equivocado e irrelevante para a cultura de hoje (ver A. J. Köstenberger, T. R. Schreiner e H. S. Baldwin, Women in the Church [Grand Rapids, MI: Baker, 1995]).

[82] Para uma análise dessa passagem ver Rodríguez, p. 80-90.

[83] Davidson, p. 278, 279. Cf. Ron Flowers "Towards an Understanding of 1 Timothy 2:9-15" (estudo não publicado).

[84] Ver D. W. Oden-Scott, "Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1Cor 14:33b-36", Biblical Theology Bulletin 13 (1983), p. 90-93.

[85] Ver 1Co 7:1-16; 11:11, 12; Ef 5:22-33.

[86] Dentro da extensão deste capítulo é impossível entrar no mérito dessa ampla discussão (ver ainda M. S. Van Leeuwen, Gender and Grace: Love, Work and Parenting [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990], p. 33-71).

[87] Ver Mt 19:30; Jo 13:16; cf. 1Pe 3:1-7; Lc 7:28.

[88] "Mesmo na Divindade há uma divisão eterna de papéis, apesar de os três membros da Trindade serem coiguais e de uma mesma essência. Depois do juízo final, 'o próprio Filho também se sujeitará àquele que todas as coisas lhe sujeitou, para que Deus seja tudo em todos' (1Co 15:28). Se papel e valor estão equiparados, deve-se forçosamente concluir que Deus Filho é de menor valor que Deus Pai, porque aquele desempenha um papel diferente, subserviente" (Mounce, p. 148).

[89] Todas as passagens do Novo Testamento relacionadas à liderança e submissão entre homens e mulheres se restringem às relações conjugais (ver Davidson, p. 280, 281).

[90] "Não é nossa função tornar a maldição mais agradável nem praticá-la de forma mais espiritual que o restante do mundo. Deus nos deu um novo plano. É nossa maravilhosa liberdade crescer em relacionamentos que colocam em prática o plano de Deus" (Jef Von Vonderen, Families Where Grace is in Place [Minneapolis, MN: Bethany House, 1992], p. 23).

CAPÍTULO

5

Teologia da Sexualidade e do Casamento

Thomas Domanyi

A sexualidade e o casamento desempenham papel constitutivo não só na autodescoberta e autocompreensão dos seres humanos, mas também na capacidade que têm de coexistir. Não é possível viver sem ser afetado pela sexualidade e pelo casamento. Os filhos já conhecem por experiência o matrimônio dos pais, quer seja um sucesso ou um fracasso. Os que ficaram órfãos muito cedo ou os que nasceram fora do casamento se consideram privados de algo que os diferencia das outras crianças. Os jovens, à medida que crescem, enxergam na experiência dos outros e, em breve, na sua própria, a necessidade de lidar com a sexualidade, especialmente quando atingem a idade matrimonial. Para as pessoas casadas, o relacionamento conjugal é, para todos os efeitos, um lugar de provas diárias. Quanto aos mais idosos, talvez se lembrem do próprio casamento como uma experiência bem ou malsucedida. Em suma, ninguém deixa de ser afetado pela sexualidade e pelo casamento.

Ultimamente, porém, a crescente secularização da vida social e privada tem suprimido da sexualidade e do casamento sua dimensão espiritual e bíblica. Comportamentos e valores morais têm sido considerados como discussão ética e ficaram relegados à esfera privada. Parece que hoje somente estupro, incesto ou pedofilia conseguem provocar desconforto público e processo penal. A atual mudança de atitudes para com a sexualidade e o casamento – com a promoção de formas alternativas de companheirismo – tem gerado incerteza quanto aos deveres, expectativas, significado, natureza e propósito da relação conjugal.

Para enfrentar o relativismo moral da sociedade contemporânea, os

adventistas do sétimo dia não têm outra opção senão recorrer à Bíblia como a suprema fonte da autoridade divina. Com base no fundamento bíblico, este capítulo apresenta uma reflexão teológica sobre o casamento e a sexualidade[1], organizada em quatro tópicos: (1) dimensões teológicas da sexualidade humana; (2) concepções de Paulo sobre a sexualidade; (3) a natureza e as funções do casamento; e (4) aspectos sociais e eclesiásticos do casamento.

Dimensões Teológicas da Sexualidade

A sexualidade é parte indissolúvel da natureza humana, razão pela qual determina a forma como se experimenta a vida. Criados como "homem e mulher" (Gn 1:27),[2] os seres humanos não podem se excluir da sexualidade. Vista de uma perspectiva teológica, a sexualidade é não apenas uma dimensão constitutiva da personalidade, mas também parte integrante da ordem da criação. Não bastasse isso, o Criador avaliou a masculinidade e feminilidade humana, como o fez com o restante da criação, e afirmou que era algo "muito bom" (Gn 1:31), o que sugere que as pessoas devem manifestar uma atitude positiva para com a sexualidade e usá-la para a glória de Deus.

Intimidade

A sexualidade humana encontra expressão no fato de que homem e mulher foram criados para mútua complementaridade. Devido às características específicas e distintas de cada gênero, um procura no outro a realização mútua. Em outras palavras, homem e mulher precisam e dependem um do outro. Esse fato aponta para um dos propósitos principais da sexualidade: estabelecer uma relação pela intimidade. O companheirismo ordenado por Deus entre homem e mulher se exprime na atração sexual recíproca, que deseja a consumação da intimidade compartilhada. O relacionamento com o gênero oposto permite aos seres humanos passar por uma experiência pessoal singular e atingir assim o desenvolvimento de sua individualidade. Parte desse desenvolvimento consiste em participar da ação criativa de Deus; afinal, é por meio das relações sexuais que um casal traz à existência a próxima geração de seres humanos.

Esse profundo entrelaçamento entre a sexualidade e o ato divino da criação nos proíbe tanto de levar o sexo para o âmbito da obscenidade e do vício (prazer

culposo) como de considerar a intimidade sexual algo degradado ou mesmo pecaminoso, como o fazem alguns grupos gnósticos. Afinal, os seres humanos – em sua sexualidade e conexão – são chamados a glorificar a Deus e a se tornar "santuário do Espírito Santo" (1Co 6:19, 20). Igualmente antibíblica, por outro lado, é a ideia segundo a qual o celibato e a permanente abstinência constituem um estado moral mais elevado do que o casamento.[3]

Relação

O que foi dito até aqui mostra que o ser humano e a sexualidade fazem parte do mesmo todo, o que permite o privilégio de uma relação integral e sexual entre os cônjuges. Essa relação não pode estar limitada à satisfação física da libido. É preciso que o cônjuge considere o outro um ser inteiro, com necessidades mentais e emocionais, uma vez que o sexo afeta os seres humanos em sua totalidade. No ato sexual, homem e mulher se tornam *uma só* carne, uma só alma e um só espírito, não um só corpo. É como observa Paulo enfaticamente: "Ou não sabeis que o homem que se une à prostituta forma um só corpo com ela? Porque, como se diz, serão os dois uma só carne" (1Co 6:16). Note como o apóstolo, reconhecendo as circunstâncias psicológicas do ato íntimo, transfere a expressão "uma só carne" para o corpo como símbolo de toda a existência humana.

Em última análise, não existem relações sexuais desapegadas. Ao contrário, o ato íntimo é algo que está entretecido na complexa relação homem-mulher. Sob uma perspectiva bíblica, a intimidade sexual deve estar inserida dentro de uma ampla, positiva e pessoal afirmação do outro, personificando uma disposição incondicional para a coexistência.

No entanto, sempre que um dos cônjuges deixa de assumir a sexualidade do outro em sua inteireza, a intimidade pode se deteriorar numa experiência de decepção e culpa. Somente quando marido e mulher se aceitam completamente em confiança mútua é que se tornam capazes de viver a plenitude de sua vida sexual.

Amor

O uso atual distorceu de tal modo o sentido da palavra "amor" que, para compreender a intimidade madura entre um homem e uma mulher, é preciso esclarecer a palavra "amor" e alguns termos a ela relacionados. Convém ressaltar

que o tipo de amor entre um homem e uma mulher que leva a uma relação completa, duradoura e exclusiva vai além da excitação física. Assim, quem resume o amor ao mero desejo sexual fica preso dentro de uma percepção egocêntrica, reduzindo o amor a uma mera satisfação física. O amor, quando direcionado para uma relação sustentável, transcende a dimensão corporal.

Para expressar as dimensões física, mental e espiritual do amor, os teólogos têm recorrido às palavras *eros* e *agape.* Enquanto *eros* designa o prazer próprio pelos atributos físicos e mentais do amor, o termo *agape* caracteriza a dimensão que se concentra plena e altruisticamente no bem-estar do outro.[4]

Assim, se fizermos a combinação de *eros* e *agape*, a libido humana se espiritualiza. A decisão mental se eleva acima do impulso físico. Em contraste com os animais, que vivem sob o domínio dos instintos, os seres humanos podem governar a própria sexualidade por meio da razão. São capazes de exercer o poder da vontade para controlar seus impulsos sexuais.

sob o controle da mente e da vontade, pode o amor pelo cônjuge ser algo verdadeiramente santificado e agradável a Deus.

Deve se notar, porém, que o amor erótico santificado não é o ato íntimo ocasional com uma pessoa do sexo oposto. Esse tipo de amor ocorre quando duas pessoas se entendem, se sentem mutuamente atraídas e, de bom grado, se submetem uma à outra no casamento. O amor entre um homem e uma mulher se materializa quando ambos os cônjuges, movidos pela necessidade interior, se comprometem numa relação exclusiva e vitalícia de companheirismo.

A atração sozinha, porém, não preenche esses requisitos. A paixão por uma pessoa do sexo oposto compartilha certas características com o amor, tais como compreensão, apreciação e desejo mútuos. A atração pode ser o ponto de partida para o amor; mas, diferentemente do amor, ela não tem a necessidade nem a disposição para se decidir claramente em favor de outra pessoa, pois a atração não tem nem o compromisso nem a natureza vinculativa que caracterizam o amor.

Se duas pessoas querem descobrir se o amor que sentem uma pela outra é genuíno, devem se perguntar se estão dispostas a viver juntas de forma incondicional e vitalícia. Se não houver a intenção de experimentar uma coexistência completa e permanente ou se existir qualquer tipo de condições, reservas ou ambiguidades, então, o casal deve ser honesto, um com o outro, e

pensar duas vezes antes de dar o passo seguinte.

Paulo e a Sexualidade

Depois de refletir sobre a natureza, o significado e a legitimidade da sexualidade humana, voltemos a atenção para 1 Coríntios 7:1 a 5, texto em que Paulo faz um comentário explícito sobre a intimidade sexual entre cônjuges cristãos.

> Quanto ao que me escrevestes, é bom que o homem não toque em mulher; mas, por causa da impureza, cada um tenha a sua própria esposa, e cada uma, o seu próprio marido. O marido conceda à esposa o que lhe é devido, e também, semelhantemente, a esposa, ao seu marido. A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim o marido; e também, semelhantemente, o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim a mulher. Não vos priveis um ao outro, salvo talvez por mútuo consentimento, por algum tempo, para vos dedicardes à oração e, novamente, vos ajuntardes, para que Satanás não vos tente por causa da incontinência.

Devemos ter em mente que, em 1 Coríntios 7, Paulo trata de questões relacionadas especificamente aos crentes coríntios, que haviam mencionado alguns problemas numa carta endereçada ao apóstolo. Eles queriam saber a opinião dele sobre casamento (1Co 7:1), sacrifício aos ídolos (1Co 8:1) e determinados dons espirituais (1Co 12:1). Acerca do casamento, é muito provável que a pergunta tenha sido esta: *Deve um cristão se casar ou permanecer solteiro?* Vários eram os motivos por trás desse questionamento.

Primeiramente, tanto Jesus quanto Paulo deram à igreja o exemplo de uma vida de solteiro. Em segundo lugar, à semelhança de outros cristãos de sua época, os coríntios provavelmente compartilhavam a convicção de que o casamento ficaria obsoleto com a segunda vinda de Cristo; pois, no mundo porvir, a divisão de gênero seria abolida (Mt 22:30). Portanto, o matrimônio era algo que devia ser evitado no tempo presente. Em terceiro lugar, alguns podem ter chegado à conclusão, baseados na atitude negativa para com o corpo e suas necessidades, de que a satisfação do impulso sexual dentro do casamento era uma desonra para os que viviam no Espírito.

Além disso, pelo fato de vários cristãos serem casados com cônjuges incrédulos, pode ter surgido a ideia de que, após o batismo, eles deviam cortar o vínculo conjugal com o parceiro pagão. O certo é que, enquanto alguns viam a liberdade cristã como frouxidão sexual, também havia os que defendiam o extremo oposto. Por isso, diante da perda de orientação moral decorrente desses pontos de vista contrastantes, convinha que o apóstolo tomasse uma posição e apresentasse uma orientação clara sobre os diversos aspectos do casamento, tais como: a percepção dos seres humanos como entes sexuais (1Co 7:1-16), a condição em que se encontravam quando Deus os chamou (1Co 7:17-24) e conselhos aos solteiros em diversas situações (1Co 7:25-40).

Ao analisar alguns aspectos relevantes para este estudo, notamos a princípio que o apóstolo considera o casamento como o contexto para a expressão sexual legítima. Quando perguntado se um cristão devia se casar ou permanecer solteiro (1Co 7:1), Paulo inicialmente aconselha o solteirismo. Contudo, devido às circunstâncias prevalecentes (1Co 7:26), o apóstolo também admite o matrimônio como opção "por causa da imoralidade" (1Co 7:2, NVI). Essa concessão parece uma justificativa um tanto rústica para o casamento. No entanto, Paulo reconhece que quem vive uma vida de solteiro tem de Deus esse dom (1Co 7:7). Portanto, para aqueles que não possuíam o dom (do solteirismo) seria melhor se casar para evitar cair no pecado da promiscuidade.

À primeira vista, o conselho de Paulo parece transformar o casamento em uma forma legitimada de praticar "fornicação", uma acusação algumas vezes feita contra o apóstolo. Apesar disso, quando entramos em contato com o relato da criação (Gn 1, 2), descobrimos que essa visão negativa da sexualidade é totalmente estranha à Bíblia e ao próprio Paulo. Ao apresentar o matrimônio como uma alternativa para a fornicação, o apóstolo não nega o valor do corpo. Pelo contrário, o conselho é dado com base numa observação sóbria – confirmada pelo bom senso e pela experiência – de que o casamento é uma salvaguarda contra a prostituição.

Por incrível que pareça, a admoestação paulina concorda com a tradição rabínica, segundo a qual o casamento é o contexto legítimo para a expressão sexual. Isso é revelado na seguinte citação de R. Huna: "Alguém que tem 20 anos de idade e ainda não se casou, gasta todo o seu dia em pecado."[5] Outro mestre, o rabino Hiyya, reagindo à repreensão de que trazia muitos presentes para sua

irritante esposa, disse: "Basta que criemos nossos filhos e nos salvemos do pecado."[6]

Convém destacar que, embora Paulo não diga que a satisfação do desejo sexual constitua a única finalidade do casamento, ainda assim reconhece que a sexualidade desempenha papel central na vida humana. Por essa razão, aconselha os crentes a vivenciá-la no contexto apropriado no qual se deve apreciar esse dom: o matrimônio. Como observa Heinrich Baltensweiler, "se o casamento, dentre outras coisas, tem também o propósito de prevenir a fornicação, então ele deve ser consumado de forma regular. Isso é algo absolutamente normal para ouvidos judaicos".[7]

Ampliando essa ideia, Paulo fala dos "direitos conjugais" (1Co 7:3, NVI) que marido e mulher devem um ao outro na intimidade sexual. O mais provável é que Paulo estivesse pensando "que o judeu tinha a obrigação de não privar a mulher da relação física".[8] Com base em Êxodo 21:10, os rabinos tinham a opinião de que todo esposo tem o dever de manter relação sexual com a esposa. Quem não cumpre essa responsabilidade comete pecado. Aquele que se negasse a desempenhar o dever conjugal deveria ser punido com uma multa. Se um homem tomasse uma segunda mulher, ficava na obrigação de não privar a primeira de alimento, vestuário e direitos conjugais.[9]

Embora o marido não tivesse permissão para forçar a esposa, desta se esperava que convidasse o marido para dormir com ela. Prometiam-se como resultado belos filhos. Recomendava-se; porém, cautela contra o excesso sexual, sobretudo por parte dos estudantes: "Convém silenciar a regra para que os discípulos dos sábios não estejam sempre em cima de suas mulheres como galos."[10]

Tendo em mente as responsabilidades profissionais de algumas pessoas, os rabinos debatiam muitas vezes, de acordo com a Torah, com que frequência os maridos deveriam cumprir suas obrigações conjugais. Assim, de acordo com o Talmude, "(1) os que não trabalham [com recursos independentes], todo dia; (2) os trabalhadores, duas vezes por semana; (3) os condutores de burro, uma vez por semana; (4) os condutores de camelo, uma vez a cada trinta dias; (5) e os marinheiros, uma vez a cada seis meses".[11]

Outros rabinos estimulavam seus discípulos a manter relações na sexta-feira à noite, conforme a seguinte citação: "Com respeito ao dever sexual dos discípulos

dos sábios, quando deve ser praticado? 'Uma vez por semana, na sexta-feira à noite' (B. Said Judah, R. Samuel). 'Aquele que, no devido tempo, dá seu fruto' (Sl 1:3;), 'isso se refere àquele que pratica relações sexuais toda sexta-feira à noite'" (R. Judah e alguns dizem R. Huna ou R. Nahman)".[12]

Embora as percepções de sexualidade citadas tenham sido preservadas em textos rabínicos posteriores, elas refletem muito provavelmente tradições que remontam aos tempos do Novo Testamento. Se for assim, as falas de Paulo sobre o tema se encontram alinhadas com às de seus contemporâneos judeus. Por meio de formas que relembram concepções judaicas positivas sobre o matrimônio, o apóstolo admoesta os cristãos a não manter um casamento de fachada. Com grande discrição, ele recomenda que os cônjuges, em sua intimidade sexual, levem em conta as emoções do parceiro e que mostrem consideração um para com o outro (1Co 7:4).

Embora, para algumas feministas, Paulo esteja promovendo na igreja uma negligência discriminatória contra a mulher e assim submetendo-as ao poder masculino,[13] a visão do apóstolo sobre sexualidade aponta para uma direção diferente. Na abordagem decisiva que faz ao casamento, em particular na área da intimidade sexual entre os cônjuges cristãos, Paulo defende um comportamento de verdadeira parceria. "A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim o marido; e também, semelhantemente, o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim a mulher" (1Co 7:4).

Essa perda de poder simétrico dos cônjuges em relação ao próprio corpo sugere logicamente que, no casamento, marido e mulher são colocados numa ordem que engloba toda a esfera privada da vida de ambos. Nesse sentido, Paulo está falando de um compromisso. Entretanto, esse compromisso não tem o caráter de um "dever", mas de um "poder". Seja como for, a mulher está no mesmo nível do marido.

É extraordinária essa perspectiva, se levarmos em conta o contexto judaico e gentílico da época. Ou seja, Paulo evita interpretar o matrimônio do ponto de vista masculino; concentrando-se mais propriamente na parceria. O que deve modelar o relacionamento do casal como um todo é o que foi estabelecido como princípio fundamental do casamento, ou seja, o cultivo da intimidade.

Curiosamente, os comentários de Paulo sobre a intimidade marital não fazem

nenhuma referência à procriação, considerada na época o propósito da relação sexual. Em vez disso, o apóstolo se volta para outra área sutil de conflito dentro de um casamento cristão: a oração. Nesse aspecto, ele afirma que a relação sexual e a vida de oração não são incompatíveis nem devem interferir uma na outra.

O que levou Paulo a tomar uma posição sobre o assunto? Muito provavelmente, os ritos sexuais praticados em Corinto naquela época, em honra a Afrodite[14], haviam levado à erotização da vida em todos os aspectos. Como resultado, amplos círculos da população se afastaram com nojo dessa confusão e caíram no outro extremo. É por isso que Paulo enfatiza que marido e mulher não se devem privar um do outro, a não ser por "mútuo consentimento", a fim de se dedicarem à oração. Ainda assim, por pouco tempo (1Co 7:5).

De fato, a prática da abstinência sexual para estudar a Torah já era comum no judaísmo. Um devoto judeu podia se ausentar do lar por 30 dias sem a permissão da esposa.[15] Ao que tudo indica, é dentro desse contexto que Paulo aconselha os cônjuges cristãos a limitar sua abstinência para fins espirituais, a fim de evitar expor a si mesmos ou a seus parceiros à tentação.

Conforme ficou claro em nossa exploração de 1 Coríntios 7, Paulo apresenta uma visão equilibrada e positiva da sexualidade. Se está apoiando aqueles que escolheram o solteirismo por amor a Cristo ou se está chamando a atenção para os direitos e obrigações das pessoas casadas, em ambos os casos, o apóstolo demonstra respeito pelas decisões pessoais de seus filhos espirituais, dando assim um memorável exemplo de cuidado pastoral guiado pelo Espírito. Nesse sentido, ele adota a percepção rabínica da sexualidade, na medida em que ela reflete a convicção do Antigo Testamento de que o casamento é o contexto apropriado para marido e mulher fruírem a intimidade sexual.

Natureza e Propósito do Casamento

Quando um homem e uma mulher decidem se tornar companheiros por toda a vida por meio de um compromisso de exclusividade e permanência, optam pelo casamento, o contexto provido por Deus para a satisfação do amor.[16] Como escreve Karl Barth:

> É possível reconhecer o amor pelo fato de ele estar resoluto e resolvido a entrar na parceria vitalícia do casamento. O amor não faz pergunta; ele dá uma resposta. O amor não pensa; ele sabe. O amor não hesita; ele age. Amor não cai em êxtase; ele está pronto para assumir responsabilidades. O amor deixa para trás todos os "se" e "mas", todas as condições, reservas, obscuridades e incertezas que possam surgir entre um homem e uma mulher. O amor não é somente afinidade e atração; é união. O amor torna duas pessoas indispensáveis uma para a outra. E está claro que isso não é algo meramente parcial e transitório. Não é uma questão de relacionamento sem obrigações, de pura liberdade. A liberdade do amor liberta dessa limitação que põe um fim à pura afeição. É liberdade para completar com êxito o companheirismo de vida do casamento. [17]

Visto que o matrimônio é o lugar da sexualidade humana, dirigimos nossa atenção para a natureza e o propósito do casamento.

Natureza do casamento

Para analisar a concepção bíblica do casamento, exploramos a passagem de Gênesis 2:18 a 25:

> Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea. Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais do campo e todas as aves dos céus, trouxe-os ao homem, para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a todos os seres viventes, esse seria o nome deles. Deu nome o homem a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selváticos; para o homem, todavia, não se achava uma auxiliadora que lhe fosse idônea. Então, o Senhor Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas e fechou o lugar com carne. E a costela que o Senhor Deus tomara ao homem, transformou-a numa mulher e lha trouxe. E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada. Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une a sua mulher, tornando-se os dois uma só carne. Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam.

Esse texto de Gênesis pode ser dividido em três unidades de sentido: (1) v. 18 a 22: Deus como iniciador e doador do casamento; (2) v. 23: reação do homem ao ver a mulher pela primeira vez; e (3) v. 24 e 25: conclusões.

Basta um olhar superficial para se perceber os principais contornos da narrativa: (1) Deus toma a iniciativa ao avaliar o estado mental de Adão (v. 18-20); (2) Deus cria a mulher (v. 21-22a); (3) Deus traz a mulher a Adão (v. 22b); (4) Adão

aceita com grande alegria a mulher posta diante dele, reconhecendo a apropriada semelhança de ambos em caráter e natureza e atribuindo à companheira uma designação correspondente a si mesmo (*'îsh*): "chamar-se-á varoa" (*'ishah*)" (v. 23); e (5) esse evento representa o ato inicial e fundacional da comunhão vitalícia entre homem e mulher estruturada para uma totalidade: o casamento (v. 24).

Essa visão geral da passagem comunica três *insights* predominantes: (1) Deus é o fundador e doador do casamento, (2) o ser humano foi criado para o companheirismo e para o casamento e (3) no casamento, homem e mulher entram em um vínculo mais estreito e mais íntimo do que o vínculo sanguíneo entre pais e filhos. Assim como o vínculo sanguíneo é em si mesmo irrevogável, o outro também o é, pois, por amor, "deixa o homem pai e mãe e se une a sua mulher" (Gn 2:24).

Para Heinrich Baltensweiler,

> Casamento não é apenas amizade; mas também, e acima de tudo, comunhão física. Mais ainda: homem e mulher pertencem um ao outro de uma forma mais próxima do que pais e filhos. Essa concepção é surpreendente, uma vez que, na Antiguidade, a consanguinidade desempenhava um papel importantíssimo na vida familiar. De acordo com o v. 24, o homem deixa pai e mãe para se apegar a sua mulher. Aqui a lei natural se opõe à lei natural: de um lado, o direito natural da família e do clã; do outro, o direito natural da união entre marido e mulher estabelecido pelo casamento. Que este último deva ser mais forte e poderoso parece ser uma ideia muito moderna para nós. No entanto, não se trata de um costume legal, mas da descrição de uma força natural capaz de romper até mesmo com o vínculo mais entranhável entre pais e filhos. [...] Implícita nessas deliberações está a pergunta: Por que homens e mulheres se sentem atraídos um pelo outro por força natural? A resposta é clara: Deus os fez assim. [18]

A última parte do v. 24 merece atenção especial: "tornando-se os dois uma só carne". A frase sugere, acima de tudo, que o novo laço entre homem e mulher substitui o vínculo com os familiares, haja vista que "tornar-se uma só carne" tem um significado mais profundo do que a mera união física. Essas palavras revelam a plenitude e totalidade do marido e da mulher no casamento,

> do qual a união física é apenas um dos aspectos secundários. Embora o matrimônio se estabeleça a partir dessa união, não se limita a ela. O "tornar-se uma só carne" denota uma fusão total da existência de ambos numa união completa e

indissolúvel, o que impede uma interpretação puramente naturalista do casamento.[19]

Além disso, o fato de Gênesis 2:24 (e 1:27) ser parte do relato das origens sugere que, assim como o mundo veio à existência por um ato divino de criação, assim também ocorreu com o casamento. O matrimônio como instituição não é uma dádiva da natureza; mas, fruto de uma ação soberana de Deus. Dessa base decorrem dois corolários: exclusividade e permanência.

Exclusividade

Outro elemento que define o casamento verdadeiro é a exclusividade. Segundo a definição bíblica, o matrimônio é a dedicação total entre um homem e uma mulher. Numa referência ao relato da criação (Gn 2:24), Jesus afirmou: "Por esta causa deixará o homem pai e mãe e se unirá a sua mulher, tornando-se os dois uma só carne" (Mt 19:5; cf. Gn 2:24).

Isso significa que a dedicação e o compromisso físico e mental-emocional que ocorre na relação matrimonial devem ser completos, incondicionais e indivisíveis. Os autores do Antigo Testamento, apesar de familiarizados com a poligamia, deixam claro que Deus estabeleceu o casamento como uma união monogâmica entre um homem e uma mulher. Esse é o padrão reiterado em todo o Antigo Testamento e plenamente endossado pelo Novo Testamento.

Dada a indivisibilidade da aliança matrimonial, as relações eróticas com uma terceira pessoa constituem inevitavelmente adultério. De acordo com o entendimento bíblico, essa prática é um delito grave. Todo aquele que a comete não quebra apenas uma relação arbitrária, mas destrói uma união integral, a saber, a comunhão mental-emocional de um casal unido em matrimônio (Ml 2:13-16). Por essa razão, ninguém pode se divorciar sem cometer injustiça contra seu parceiro nem incorrer em culpa diante de Deus, exceto no caso de adultério de uma das partes (Mt 19:9).

Permanência

O matrimônio exige não só a decisão mútua no presente, mas também o recíproco compromisso em relação ao futuro; pois, o amor conjugal é, por definição, estruturado para a permanência e a insolubilidade. Constitui, portanto,

contrassenso entrar no casamento como se fosse uma espécie de experimento ou ensaio, reservando-se, secreta ou abertamente, o direito de se separar caso o relacionamento seja insatisfatório. Se a base de um matrimônio é a confiança mútua e a criação de proteção e segurança emocional essencial à família que vai ser constituída, não faz sentido casar-se em caráter experimental. O casamento tem que ser levado a sério desde o princípio e deve ser visto como algo definitivo.

A relação íntima antes do matrimônio equivale ao chamado casamento experimental. Constitui também uma antecipação da intimidade profunda entre homem e mulher que deve ser exclusiva do casamento, visto que somente a ampla e verdadeira comunhão proporcionada por essa aliança provê a atmosfera mental-emocional necessária para que se usufrua plenamente das bênçãos da intimidade. Sem contar que a intimidade antes do casamento é, na maioria das vezes, motivada apenas pelo desejo sexual; e uma relação baseada apenas em atração sexual não possui a disposição necessária para manter os compromissos e assumir as responsabilidades do matrimônio projetado por Deus.

Além disso, os relacionamentos íntimos pré-conjugais podem acarretar dependência sexual, levando a graves sentimentos de culpa e distúrbios emocionais. Essas experiências podem se tornar um fardo para o futuro casamento, seja com o mesmo parceiro ou com outro. Desse modo, dada à natureza do casamento e às amplas implicações das relações sexuais, a Bíblia aconselha casais não casados a se abster de qualquer relação íntima antes do matrimônio (1Co 7:34).[20]

Propósito do casamento

Como uma instituição divina para a plena realização e segurança do gênero humano, o casamento tem o propósito essencial da procriação e da satisfação mútua.

Procriação

Ao definir o propósito do casamento, algumas tradições cristãs apelam para as clássicas palavras bíblicas: "Sede fecundos, multiplicai-vos" (Gn 1:28). Não resta dúvida de que o matrimônio é a instituição ordenada por Deus para a promoção legítima da procriação. É por isso que a Igreja Católica afirma:

> Pela união dos esposos se realiza a dupla finalidade do casamento: o bem dos próprios esposos e a transmissão da vida. Não podem se separar esses dois significados ou valores do matrimônio sem alterar a vida espiritual do casal nem comprometer os bens do casamento e o futuro da família. O amor conjugal do homem e da mulher está, assim, colocado sob a dupla exigência da fidelidade e da fecundidade.[21]

Ao fazer da geração de filhos; porém, uma "obrigação" do casamento, a teologia católica coloca o amor e o desejo em segundo plano. Nesse caso, é possível concluir que, sempre que for privada de sua fertilidade, a relação sexual se torna uma ofensa moral.[22] Essa compreensão do matrimônio pode explicar, pelo menos em parte, a oposição feita pela Igreja Católica aos métodos artificiais de contracepção. Conforme diz o catecismo: "é intrinsecamente má 'qualquer ação que, quer antes do ato conjugal, quer durante sua realização, quer no desenrolar de suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, a tornar impossível a procriação' [*Humanae vitae* 14]".[23]

A essa altura, convém ressaltar que o casamento encontra, sim, elevado grau de significado na geração de descendentes. Em outras palavras, Deus instituiu o matrimônio como o contexto ideal para gerar filhos. No entanto, o casamento pode sofrer uma limitação essencial se a procriação de filhos se tornar uma obrigação. Ele não se torna uma comunhão perfeita apenas como resultado do nascimento de herdeiros. Pelo contrário, ele possui um valor intrínseco, que consiste na realização do companheirismo entre um homem e uma mulher. Assim, é preciso ter em mente as referências bíblicas segundo as quais homem e mulher se tornam "uma só carne" (Gn 2:24; cf. Mt 19:5; Mc 10:8; Ef 5:31). Esses textos não falam em parte alguma de filhos como resultado de sua relação conjugal. Não é o casamento que está subordinado à família; mas, sim, a família que está associada ao casamento. Por isso, convém considerar o matrimônio uma união completa e legítima em si mesma, ainda que sem descendentes.

Embora procriar seja uma tarefa mútua atribuída aos pais, o primeiro dever dos cônjuges não é a educação dos filhos, mas a alegria da comunhão conjugal. Isso, evidentemente, não deve acontecer em detrimento da prole. A experiência tem demonstrado que o casamento bem-sucedido contribui para a criação saudável dos filhos.

O matrimônio, na qualidade da mais íntima relação entre homem e mulher, oferece o melhor ambiente para a geração e educação da nova vida. Foi por isso

que Deus associou o casamento à multiplicação do gênero humano. A ordem "sede fecundos e multiplicai-vos" constitui um privilégio especial para casais casados.

Devido aos modernos métodos contraceptivos, hoje é possível evitar o privilégio da paternidade por conveniência, ambição profissional, desejo de prosperidade material ou pelo medo do compromisso decorrente da criação de um filho. Os que agem dessa forma se privam de uma experiência significativa; pois, a procriação e educação da prole contribui para o processo de amadurecimento do ser humano. Criar filhos exige responsabilidade, consideração pelos outros e autodisciplina na família – especialmente para com os pequeninos. Por essa razão, quem se abstém de ter descendentes por motivos impróprios foge da escola divina da vida.

Relacionamento

Amor e fidelidade constituem o coração da relação conjugal. Apesar de todas as tentativas modernas de degradar o casamento por causa de interesses subalternos, o amor e a fidelidade continuam a ser o centro do relacionamento matrimonial. É por isso que os profetas, de Oseias em diante, usaram o casamento como uma alegoria para a aliança entre Deus e Israel (Os 1:3). Como parte de uma ação simbólica, Oseias recebe de Deus a ordem para se casar com uma prostituta e ter filhos com ela (Os 1:2). O pano de fundo por trás dessa ordem, que atinge profundamente a vida privada, é a concepção de que existe entre Yahweh e Israel um matrimônio legítimo, que foi quebrado porque os israelitas cometeram adultério quando se voltaram para os deuses de Canaã.

A metáfora também foi adotada por outros profetas.

> Jeremias (31:32) fala sobre uma aliança de casamento celebrada no monte Sinai. Entretanto, Israel quebrou essa aliança matrimonial de forma adúltera (Jr 9:2), pelo que Deus se divorciou de seu povo (Jr 3:1) e entregou a mulher infiel nas mãos dos inimigos [...]. Isaías 49:14; 54:4; e 60:15 falam sobre uma rejeição temporária da mulher. Mas Deus trará de volta a amada de sua mocidade (Is 54:4-8). [24]

O que sobressai em todas essas referências é a relação jurídica simbolizada pela aliança conjugal. Como disse Heinrich Baltensweiler: "Assim como o homem escolhe sua mulher e se une a ela por casamento, Yahweh escolhe o povo de Israel e

entra em aliança com ele. O denominador comum em ambos os procedimentos é o elemento de relação contratual."[25]

O notável é que essa comparação com o casamento usada pelos profetas evidencia um elemento irracional. Conforme diz Baltensweiler,

> a fidelidade de Yahweh para com seu povo infiel transcende qualquer medida humana e vai muito além de todos os acordos contratuais. Sendo assim, é igualmente possível que a relação de Yahweh com o povo de Israel, que pode ser descrita como amor e eleição incondicional, contribua em contrapartida para a compreensão do casamento.[26]

Isso ocorre explicitamente no livro de Malaquias, no qual, pela primeira vez no Antigo Testamento, o casamento é diretamente designado como uma aliança feita perante Deus, um compromisso cuja quebra constitui ato de violência abominado por Yahweh (Ml 2:13-16). O divórcio entre o povo de Deus é a mais grave deslealdade e hipocrisia pelas seguintes razões: (1) é uma ofensa moral repudiar a mulher com quem se casou na mocidade, a companheira de muitos anos; (2) é uma ofensa legal dissolver o pacto de matrimônio feito no passado; e (3) é uma grave ofensa religiosa contra Deus, que desempenha o papel de testemunha e fiador do casamento em Israel. Comportar-se assim e depois tentar oferecer a Deus sacrifício e adoração, se torna uma odiosa hipocrisia.

A censura feita pelo profeta sugere uma concepção ética de matrimônio e divórcio que encontra sua culminância no Novo Testamento. Jesus retrata o casamento como um vínculo permanente. Ao responder a uma pergunta feita pelos fariseus sobre a dissolução da união conjugal por carta de divórcio (Mt 19:3-9), o Mestre defende o matrimônio como uma instituição estabelecida por Deus na criação. Portanto, por constituir uma unidade interdependente, entrelaçada e existencial, o casamento não pode ser dissolvido, a menos que a união *de facto* esteja fraturada como resultado do adultério. Ao chamar a atenção para Gênesis 2:24 – "tornando-se os dois uma só carne" – Jesus caracteriza o matrimônio como um relacionamento permanente e indissolúvel.

Note que Jesus dirige a atenção para a vontade original de Deus. Ele sabe muito bem que os seres humanos não podem ser aprovados diante do Senhor com base na obediência à lei, mas somente com base na graça e no perdão (Jo 8:1-11).

Isso, no entanto, não muda em nada a vontade de Deus a respeito do casamento; ou seja, aqueles que "se tornam uma só carne" não devem se divorciar.

Nas epístolas do Novo Testamento e no Apocalipse, a imagem veterotestamentária da aliança matrimonial entre Deus e seu povo representa a relação entre Cristo e a igreja.[27] Por exemplo, em 1 Coríntios 6:15 a 17, o casamento é apresentado como uma aliança entre um homem e uma mulher. Outra ilustração vigorosa emerge em Efésios 5:22 a 33, segundo a qual o matrimônio é combinado com uma metáfora cristológica para descrever a relação entre Jesus e a igreja. Como explica Baltensweiler,

> nesse caso, é possível compreender o matrimônio não só como uma ordem estabelecida na criação, conforme explicado por Jesus, mas também como algo ligado ao evangelho. É assim que o casamento revela sua verdadeira natureza e essência já prevista na criação. [...] Da mesma forma como a igreja em si representa Cristo na Terra, o matrimônio de cristãos representa o evangelho ou o torna presente entre os homens.[28]

O casamento, porém, só consegue prestar esse serviço testemunhal se a relação mútua dos cônjuges demonstrar amor verdadeiro e absoluta fidelidade.

Aspectos Sociais e Eclesiásticos do Casamento

Quando se fala sobre casamento, surge outra questão: que evento deve servir para estabelecê-lo e validá-lo legalmente? O que faz do matrimônio uma união permanente perante Deus, conforme o testemunho bíblico? É o casamento civil (casamento de cartório), o casamento religioso ou a primeira relação sexual? Visto que a falta de clareza a respeito dessa questão se torna uma potencial desculpa para a intimidade pré-conjugal, as considerações a seguir são pertinentes.

Quando um casal decide se unir em casamento, deve estar plenamente consciente das diversas consequências dessa decisão mútua.[29] Embora requeira que ambos os cônjuges tomem uma decisão pessoal, o matrimônio não pode ser considerado apenas uma questão de ordem privada. Estão envolvidas aqui dimensões jurídicas, sociais e eclesiásticas (no caso do matrimônio cristão). Se desejam consolidar o casamento perante Deus e perante os homens, os cônjuges

devem levar em conta todos esses aspectos. Para entender melhor os respectivos passos a serem dados, propomos as seguintes considerações.

O casamento se constitui pela declaração de ambos os cônjuges de que estão dispostos a entrar em um companheirismo de vida todo-abrangente. Não se pode confundir esse consentimento mútuo *(consensus mutuus)* com o que se conhece como noivado no mundo ocidental. Atualmente e de maneira geral, nossa sociedade entende o noivado como um compromisso preliminar de matrimônio que envolve a possibilidade de rompimento da relação por qualquer motivo, sem obrigações nem consequências legais.

Diferentemente do noivado, o *consensus mutuus* é a ratificação recíproca, firme e incondicional feita por um homem e uma mulher de que o matrimônio deles está realmente formalizado, mas ainda não consumado nem legalmente validado. Em outras palavras, o *consensus mutuus* mostra que ambos tomaram a decisão pessoal de se casar (ver Gn 24:54-59). Sem essa resolução individual, ratificada pela autoridade paterna e pela sanção da igreja, é quase impossível falar em casamento saudável.

Casamento e sociedade

No entanto, como foi mencionado, para além de seu aspecto privado, o casamento possui também uma dimensão pública. Por essa razão, em muitos países, o matrimônio só se torna legalmente constituído e efetivo depois que os noivos fazem uma declaração de vontade perante o juiz de casamento e o escrevente autorizado, na presença de testemunhas. O processo civil atribui ao matrimônio o reconhecimento legal da sociedade, sugerindo assim que essa união, além de ter profundo significado para o casal, também possui repercussões sociais.

Quando um homem e uma mulher se unem em casamento, o mútuo relacionamento deles muda de maneira fundamental e tangível. Já não travam relações como indivíduos descomprometidos, mas como pessoas que precisam lidar uma com a outra em todos os aspectos da vida. Essa nova circunstância também determina o relacionamento deles para com a sociedade. Embora até esse ponto tenham encarado seu ambiente apenas como indivíduos, a partir de então, como um casal, eles passam a constituir uma nova entidade sociológica e a - adicionar um novo aspecto a sua relação com a sociedade. Sendo assim, a - sociedade exige conhecer e legitimar essa nova entidade social. Por essa razão, os

governos geralmente exigem anúncio, aprovação e proclamação pública do matrimônio. Condicionam o reconhecimento da validade jurídica da união ao cumprimento desses deveres. O Estado, como autoridade designada por Deus, tem o direito de assim proceder (Rm 13:1-7). Em razão disso, os cristãos responsáveis informam a comunidade sobre a decisão que tomaram de se unir por meio de um casamento civil oficial.

Esse procedimento não só informa o público, mas também estabelece as bases legais do casamento. Por se submeter ao reconhecimento e à validação pública, o matrimônio recebe uma proteção especial, sem a qual ficaria exposto a certos perigos. Desse modo, dois parceiros que se levam a sério devem professar seu casamento publicamente – sobretudo para o próprio benefício da união.[30]

O casamento e a igreja

Entrar em casamento é um acontecimento tão sério que um casal cristão deveria orar por orientação e pela bênção de Deus antes de dar esse passo. Além disso, quando se unem em matrimônio, os noivos crentes devem proferir seus votos matrimoniais perante Deus e a Igreja. Nos países em que o casamento se legitima pelo cartório, a cerimônia religiosa não é realizada para sancionar o ato legal do Estado, mas para pedir as bênçãos divinas sobre a união.

Depois de a aliança entre os cônjuges ter sido constituída, legalmente contratada e submetida à orientação de Deus, os recém-casados cumpriram os requisitos para apreciar o relacionamento mais querido e mais íntimo entre um homem e uma mulher. Pelo ato sexual, o casamento é consumado fisicamente e alcança assim o propósito para o qual Deus, o criador, o projetou: fazer duas pessoas felizes pela satisfação do amor no contexto apropriado.[31]

O casamento, como uma parceria de vida todo-abrangente entre um homem e uma mulher, exige que os cônjuges estejam também unidos na fé em Deus, que é a base da aliança matrimonial. Sempre que casais oram juntos, estudam a Bíblia juntos, frequentam o culto juntos, participam da Ceia do Senhor e falam sobre sua fé comum, demonstram que sua interligação não subsiste num vácuo ideológico, mas que têm consciência de sua responsabilidade mútua perante Deus. Na verdade, eles a aceitam como um dom e uma incumbência e, assim, servem a Deus dia após dia em seu casamento.

Essa afinidade fica praticamente excluída em um matrimônio religiosamente

misto. Quando cada parceiro tem uma crença diferente, é impossível haver um acordo mútuo satisfatório. Na vida cotidiana, diferenças de fé levam a conflitos quanto à frequência conjunta à igreja, filiação religiosa, educação dos filhos, etc. Quando enfrenta essas circunstâncias, o relacionamento é exposto a grande tensão.

Isso vale também para casamentos em que um dos parceiros é indiferente às convicções religiosas do outro. Nesses casos, a parte religiosa ativa pode até desfrutar certo grau de liberdade para a prática de suas crenças. No entanto, visto ser impossível haver um intercâmbio de opiniões e de comunhão nesse ponto decisivo, os cônjuges dificilmente podem ter uma relação matrimonial cristã verdadeira. Consequentemente, tal casamento enfrentará pressão e desafios adicionais. À vista disso, pessoas solteiras devem evitar se unir em matrimônio misto. Antes de se tornar uma só carne pelo casamento, o futuro casal deve ter uma só fé e uma só doutrina.[32]

Conclusões

A partir das considerações sobre sexualidade e casamento apresentadas neste capítulo, os seguintes itens resumem nossa compreensão teológica do tema:

1. Do ponto de vista bíblico, os seres humanos são seres sexuais. A sexualidade é um dom de Deus e faz parte da ordem da criação. Por essa razão, as pessoas devem ter uma atitude positiva em relação à sexualidade e sentir prazer nela de acordo com o plano divino.

2. O divinamente ordenado "ser-um-para-o-outro" entre homem e mulher se expressa na sexualidade. As relações íntimas, no entanto, não podem se resumir a processos físicos; pois, a sexualidade inclui aspectos mentais e emocionais entretecidos na totalidade da existência humana. No sentido exato e restrito da palavra, a sexualidade no casamento provê o contexto para uma relação integral que tem o cônjuge como o "Tu".

3. É possível reconhecer a autenticidade do amor entre um homem e uma mulher quando o que se objetiva é o companheirismo todo-abrangente, exclusivo e permanente.

4. O casamento, como *aliança* para a vida, é o contexto ordenado por Deus

para a apreciação mútua do amor entre um homem e uma mulher.

5. A competência para a união conjugal é dom e vocação de Deus. A aptidão de duas pessoas para o casamento pode se manifestar na atração erótica mútua, em preferências e objetivos semelhantes e na resoluta disposição para o companheirismo conjugal vitalício.

6. Biblicamente falando, o casamento tem um propósito duplo: efetivar a comunhão conjugal e cumprir a missão divina da paternidade. A realização dessa tarefa exige planejamento familiar responsável, no qual se considera o desejo de constituir família, o bem-estar de todos os afetados e o respeito à vida.

7. A correta compreensão de um matrimônio divinamente ordenado requer que essa relação seja celebrada por toda a vida e adote a monogamia e a fidelidade. Relações íntimas antes e fora do casamento são contrárias ao plano de Deus.

8. Visto ser uma aliança de vida celebrada perante Deus, o vínculo conjugal não deve ser quebrado. Se um casamento fracassa devido à fraqueza humana, os parceiros devem receber atendimento e aconselhamento pastoral e ser encorajados a viver de forma a agradar a Deus.

9. O casamento não é apenas uma questão privada do casal; possui também caráter legal e social. Portanto, além do consentimento mútuo dos noivos, o matrimônio deve ser estabelecido de acordo com as leis civis do país.

10. Na cerimônia religiosa, um casal cristão testifica que reconhece o casamento como uma instituição estabelecida por Deus. Também reconhece a Deus como o doador da força e da sabedoria necessárias para tornar a vida a dois uma fonte de alegria mútua e uma bênção para a sociedade e para a igreja.

---

[1] Para informações adicionais, ver Karl Barth, Church Dogmatics: The Doctrine of Creation, vol. 3, parte 4 (Edinburgh: T&T Clark, 2004), p. 116-240; Hans Frauenknecht, Evangelische Ethik, 3a ed (München: Verlag von R. Oldenbourg, 1964); Heinrich Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament: Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung (Zürich: Zwingli-Verlag, 1967); Hermann Ringeling, "Ehe – Ethisch", in Gerhard Müller et al., Theologische Realenzyklopädie, vol. 9 (Berlin and Nova York: de Gruyter, 1982), p. 346-355.

[2] As citações bíblicas são da ARA 2ª ed., exceto indicação específica.

[3] Sobre o significado do celibato e sua relação com o estado de casado, ver neste livro o capítulo escrito por Corinne Egasse.

[4] Ver J. P. Baker, "Love", New Dictionary of Theology, eds. Sinclair B. Ferguson e J.I. Packer (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), p. 398-400. Anders Nygren sustenta que, enquanto agape é o amor que ama doar livremente, eros é o amor que ama receber (Agape and Eros [Nova York: Harper & Row, 1969], p. 210).

[5] b. Qidd 1:7, I.13.E, trad. Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), 12:131.

[6] b. Yebam 6:6, II.40.B, trad. Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary, vol. 8 (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), p. 327.

[7] Ver Baltensweiler, p. 157.

[8] [8] Ibidem.

[9] Para outra concepção a respeito dessa passagem, ver Ronald A. G. Du Preez, "Polygamy in the Bible with Implications for Seventh-day Adventist Missiology" (projeto, D. Min., 1993), p. 54-62, segundo o qual a expressão "direitos conjugais" em Êxodo 21:10 tem o sentido de "habitação", "proteção", "residência" ou "alojamento" (p. 62).

[10] b. Ber 3:4, II.7.G, trad. Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), 1:142.

[11] b. Ketub 5:6, VI.2.A, trad. Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), 9:280.

[12] b. Ketub 5:6, VI.2.A–3.A, trad. Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), 9:280-281.

[13] Para um panorama das abordagens feministas a Paulo, ver Kathy Ehrensperger, That We May Be Mutually Encouraged: Feminism and the New Perspective in Pauline Studies (Londres: T&T Clark, 2004), p. 161-176.

[14] Ver E. M. Yamauchi, "Prostitution", eds. D. R. W. Wood et al., New Bible Dictionary (Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), p. 977.

[15] b. Ketub 5:6, trad. Jacob Neusner, The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), 9:276. Ao que tudo indica, uma ausência maior do que 30 dias exigia a permissão da esposa.

[16] Um dos elementos essenciais de nossas considerações até aqui é a percepção de que, com base na ordem da criação, a sexualidade é parte integrante da natureza humana. Para evitar a impressão de que, em virtude da ordem divina, todos os homens são igualmente vocacionados para o casamento, convém notar que o Novo Testamento indica claramente que o matrimônio não é o único estado civil ordenado e abençoado por Deus. Segundo a Bíblia, tanto o casamento quanto o solteirismo devem ser percebidos como dons de Deus (1Co 7:7). Escolher permanecer solteiro é atender ao chamado de Deus para uma pessoa tanto quanto o é para outra o contrair matrimônio (1Co 7:16). Seria, portanto, antibíblico rotular o solteirismo – sejam quais forem os motivos – como um estilo de vida de segunda classe. A satisfação conjugal não é, certamente, o único prazer concedido por Deus aos seres humanos enquanto aguardam pela bem-aventurança celestial.

[17] Ver Barth, p. 221, 222.

[18] Baltensweiler, p. 20, 21.

[19] Ibid., p. 22.

[20] Embora a Bíblia condene relações íntimas pré-conjugais, essa indiscrição não tem a ver com o "pecado imperdoável contra o Espírito Santo". Um pastor cristão, ao aconselhar pessoas que falharam nessa área e que sofrem com sentimento de culpa, deve encaminhá-las para o perdão de Deus (1Jo 1:9) e abrir-lhes a visão para uma nova vida, livre da culpa e do pecado (Jo 8:3-11).

[21] Catechism of the Catholic Church, 2a ed. (Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 2000), p. 568.

[22] Para informações adicionais, ver Johannes Gründel, "Empfängnisregelung und Bevölkerungspolitik", em Handbuch für christliche Ethik, vol. 2, ed. Anselm Hertz et al. (Basel, Freiburg and Vienna: Herder, 1993), p. 148-160.

[23] Catechism of the Catholic Church, p. 570.

[24] Baltensweiler, p. 32

[25] Ibidem.

[26] Ibidem.

[27] Ver Mt 9:15; 22:1-14; 25:1-13; Mc 10:2, 6-8; Jo 3:29; 2Co 11:2; Ef 5:25-33; Ap 14:4; 19:7-9; 21:2, 9.

[28] Ver Baltensweiler, p. 260, 261.

[29] Pode-se perguntar a um homem e uma mulher que se sentem atraídos um pelo outro se são capazes de reconhecer sua vocação mútua para o casamento. Mesmo sem reivindicar certeza absoluta, sugerimos cautelosamente que, para funcionar bem, um casamento requer que a atração erótica mútua seja complementada e aprofundada por um companheirismo espiritual, intelectual e social. Isso implica compreensão mútua, afinidades no estilo de vida, interesses e ideais comuns.

[30] Essa avaliação continua válida, mesmo que atualmente alguns países/estados coloquem sob proteção legal outras formas de união conjugal, tais como o concubinato, e as reconheçam como relações jurídicas. Isso, porém, não faz do concubinato um casamento no sentido legal. Falta a esse tipo de arranjo a proclamação pública e o status conjugal amparado pela validação jurídica apropriada. Isso ocorre porque os concubinos têm menos proteção do que os casais legalmente casados. Apesar disso, algumas formas alternativas de união estão não só sendo aceitas pela sociedade, mas também sendo equiparadas com o casamento tradicional por meio de dispositivos legais. Essa situação exige que a igreja tome posição clara sobre essas questões à luz das Escrituras.

[31] O que torna mais difícil a consecução e preservação do casamento, além das ameaças externas, é a compreensão truncada que se tem dele. Antes do Iluminismo, o matrimônio era visto como uma instituição divina (até mesmo um sacramento na esfera católica), com implicações posteriores para o direito civil e para as formalidades eclesiásticas, enquanto é hoje compreendido e definido apenas como um contrato. Em outras

palavras, não se trata mais de uma parceria de vida indissolúvel e todo-abrangente entre marido e mulher, mas de um consórcio com prazo de validade indeterminado no qual se buscam os interesses individuais dos consorciados. No Schweizerisches Zivilgesetzbuch [Código Civil Suíço], sob a rubrica "Wirkungen der Ehe" [Efeitos do Casamento], este é descrito da seguinte forma: "Por meio do casamento, os nubentes entram na comunhão conjugal. Submetem-se à obrigação mútua de preservar, em interação pacífica, o bem-estar da comunhão, e de juntos cuidarem dos filhos e atender-lhes as necessidades. Marido e mulher devem um ao outro fidelidade e apoio recíprocos" (Art. 159, Eheliche Gemeinschaft und Rechte Pflchten der Ehegatten). Como explica Rigeling (p. 347): "O casamento não só começa com um contrato, mas ele mesmo é um contrato, um acordo social com características pessoais. Está, portanto, sujeito ao direito contratual e societário. Nesse sentido, os propósitos do casamento são determinados por aspectos sociais e humanitários utilitaristas." Isso significa que considerações religiosas superiores já não exercem influência sobre a lei civil moderna. "A consequência prática disso é o alarmante aumento de motivos para o divórcio." Para Ringeling (p. 347), "especialmente [...] sob a influência do canonista Jobst H. Böhmer, que adotou a teoria de contrato civil, a doutrina que dissocia a lei civil das declarações teológicas obteve esmagadora aceitação".

32 Para uma discussão sobre casamentos mistos e interconfessionais, ver os capítulos de Hans Heinz e Ángel Rodríguez neste livro.

CAPÍTULO
6

A Espiritualidade da Sexualidade: Uma Perspectiva Teológica e Antropológica

Zoltán Szalos-Farkas

No contexto intelectual pós-moderno, é comum associar o conceito de "espiritualidade" a uma ampla gama de ideias, tais como "cultura", "arte", "religião"[1] e "etnicidade". Emprega-se o termo, sobretudo, para designar práticas enraizadas nas "doutrinas" filosóficas do extremo Oriente. Tai chi, hinduísmo, budismo, nova era e tantra yoga[2] são apenas alguns exemplos do amplo espectro de "espiritualidades" orientais presentes nas culturas europeia e americana.[3]

O impacto dessas ideologias promoveu o surgimento da nova religião global do pós-modernismo, cuja natureza e essência são abrangidas pelo termo "espiritualidade". Num nível fundamental, compreende-se e pratica-se a espiritualidade como uma forma de facilitar o que se denomina uma "peregrinação" dentro da alma humana. A peregrinação ocorre quando pós-modernos, tanto seculares quanto religiosos, embarcam numa jornada mística por meio de diversos exercícios espirituais, como meditação, contemplação, ioga, oração hesicasta e encantamento mântrico. Espera-se que o resultado seja bidirecional: (1) que revigore a psique humana pela neutralização do cansaço e da exaustão provocados pelo estresse da carreira profissional; e (2) que promova a autotranscendência pela qual a bateria da alma é recarregada com as energias do universo.

Obviamente, essa definição de espiritualidade, muito em voga hoje, é uma das mais genéricas e relativas. Ela é tão ampla, ambígua e neutra que permite o diálogo

entre cristianismo, hinduísmo, budismo, nova era e islamismo, e também entre o secularismo e a religião.

O Conceito de Espiritualidade Bíblica

No presente estudo, empregamos uma definição radicalmente diferente de espiritualidade, muito mais específica para o campo e o tema de nossa pesquisa.

Espiritualidade[4] é um termo que designa *certo modo de vida*, tanto pessoal quanto coletivo, que é gerado pelo Espírito Santo (1Co 2:12-15; Gl 6:1). Isso significa que o Espírito de Deus nos une a Jesus Cristo (1Jo 4:13; Rm 8:9-11; Gl 2:20; 2Co 5:17; Cl 3:3), mediante a fé na Palavra de Deus, conforme revelada nas Escrituras (Rm 10:17; 1Pe 1:23). É dessa forma que o Espírito Santo transforma, de maneira progressiva, nosso caráter moral, tomando como modelo a pessoa de Jesus Cristo. Como resultado da operação interna da terceira pessoa da Divindade, nossas ações, nossos planos e intenções são motivados pelo amor, pela fé e pela esperança no Deus triúno (1Jo 4:8-16). A prova de que essa motivação é autêntica será a determinação sincera do crente em promover não só a glória e honra de Deus Pai (Jo 15:8; 1Co 10:31), mas também o bem-estar temporal e eterno dos seres humanos com quem ele convive (Mt 22:39), especialmente de seu cônjuge.

Semelhante definição de espiritualidade transcende os diversos aspectos da ética. Isso significa que a ela interessa não só a moralidade dos atos, práticas e comportamentos, mas também, e sobretudo, a motivação das atitudes dos cristãos em sua existência sexual.[5] Sendo assim, o presente estudo tenta identificar e analisar os conceitos que definem tanto a base teológica (doutrina de Deus) como a base antropológica (doutrina do homem) da sexualidade humana.

Origem, Natureza e Propósito da Sexualidade

O adjetivo "humano" sugere que a sexualidade humana, em seu aspecto não fisiológico, é radicalmente diferente da sexualidade de outros seres animados, tais como os mamíferos, também capazes de relações sexuais. Constatamos essa afirmação mediante a análise exegética e teológica do material bíblico pertinente.

Com base em Gênesis 1 e 2, entendemos que os seres humanos, enquanto imagem de Deus, foram criados com habilidades sociais específicas. A natureza especial das aptidões sociais humanas é absolutamente única em toda criação divina. Pelo menos é como nos foi revelado no texto bíblico. Os seres humanos são capazes de se comunicar inteligentemente uns com os outros e com Deus. Portanto, como seres sociais distintos e diferenciados sexualmente em masculino e feminino (Gn 1:26, 27), eles são singulares na natureza e especificidade de sua parceria sexual. Gênesis também permite pressupor uma patente peculiaridade relacional na qual a parceria conjugal edênica masculina e feminina encerra uma dimensão *paradigmática* explícita.[6]

Criados à imagem de Deus, Adão e Eva desenvolveram um relacionamento conjugal que se destinava a apontar para além de si mesmos: para uma realidade divina. O casamento paradisíaco de um homem e de uma mulher *parece* se referir ao mistério da relação espiritual da vida interior da Divindade, constituída pelo Pai, Filho e Espírito Santo.[7]

A parceria conjugal edênica recebe seu fascínio e mistério da dinâmica da vida humana assinalada por sua diferenciação de gênero em macho e fêmea, uma distinção divinamente avaliada como boa (Gn 1:31). Deus emprega o termo "bom" para se referir a todos os elementos da criação dentro da complexidade de suas relações mútuas. Entretanto, é preciso notar que, após a criação de Adão, a protologia bíblica registra que havia uma carência. Esse paradoxo é digno de toda a atenção do pesquisador.

Só há um aspecto divinamente avaliado como "não é bom" (Gn 2:18). Esse é o paradoxo de uma criação absolutamente perfeita, mas ainda não concluída. Faltava o componente social capaz de alcançar o conceito de *'ādām* ("homem genérico", Gn 5:1, 2). A carência se manifestou na falta de complementaridade sexual dentro da criação. A mulher, como um elemento constitutivo da própria existência do homem na condição de entidade coletiva (Gn 5:1, 2), ainda não era criada. A conclusão de Deus a respeito da monossexualidade humana é que ela "não é boa" (*lō' -tôb,* Gn 2:18). O que significa a expressão "não é bom"? É o paradoxo de uma criação perfeita, mas ainda inacabada.

O problema contido nessa situação que "não é boa" se resolve no momento em que Deus cria a mulher com todos os seus dotes femininos psicofísicos. Ela é o resultado de um ato divino criativo (Gn 2:21-23). Na condição de um ser

complexo, com características intelectuais, espirituais, emocionais, sociais e sexuais, a mulher é a solução divina para a circunstância inadequada da monossexualidade, da incompletude e da solidão. Dito de outra forma, a mulher, com sua feminilidade que complementa o homem com sua masculinidade, é algo bom, que alcança plenamente a ideia coletiva de ser humano (Gn 5:1, 2).

Formar ou "construir"[8] a mulher (Gn 2:22) com sua feminilidade é o ato pelo qual Deus completou a criação, cuja coroa é o ser humano, criado "à imagem e semelhança de Deus" (Gn 1:26, 27; 5:1). É óbvio que "o ser humano", de acordo com a antropologia bíblica, é uma entidade social coletiva, que se diferencia como homem e mulher (Gn 5:2). As duas partes complementares, em sua unidade socioconjugal, receberam o nome coletivo de homem/mulher (Gn 5:2), uma entidade binária (Gn 5:1).

Imagem divina no homem binário

Essa dimensão social do homem coletivo, feito homem e mulher, é que representa a "imagem de Deus" no ser humano (Gn 1:26, 27; 5:1, 2).[9] A evidência bíblica nos leva a afirmar a realidade de um Deus que não está sozinho. Essa é uma das razões por que ele também não criou o homem para estar só. As Escrituras afirmam com todas as letras a ideia de uma pluralidade de pessoas na Divindade (Gn 1:26, 27; 3:22; 11:7; Is 6:8; cf. Jo 10:30; 1Jo 4:9, 15). O Senhor se revela na unidade do amor mútuo, dinâmico e eterno de três pessoas distintas (1Jo 4:9, 15; cf. Is 42:1; 48:16; 61:1, 2; 63:7-14; Mt 28:19; Lc 4:17, 18; 1Co 12:4-6; 2Co 13:13; Ef 4:4-6; Ap 1:4-6). Essa unidade e distinção trinitária se reflete na relação de amor conjugal do homem binário, composto de duas pessoas diferentes, destinadas a ser uma (Gn 2:24; cf. 5:1, 2).[10]

Desse modo, a unidade e distinção entre Adão e Eva constituem a própria imagem de Deus no ser humano. Além do mais, a unidade e a distinção das pessoas da Divindade se revelam no dinâmico relacionamento de amor entre um homem e uma mulher, inseridos em uma parceria conjugal destinada a durar por toda a vida (Gn 2:24; Ct 7:10; 8:6, 7; cf. Mt 19:4-6).[11]

Por que a sexualidade é boa

Por um ato divino de criação, homem e mulher se tornam capazes de uma união criativa e exclusiva. Deve ser exclusiva porque é essencialmente sexual em

sua natureza. Se fosse assexuado, o ser humano poderia coabitar com múltiplos parceiros sem ser acusado de adultério. No entanto, visto que ele é uma entidade binária, composta de duas pessoas sexualmente diferenciadas em masculino e feminino, a união delas deve se verificar na estrutura de uma relação pactual exclusiva (Ml 2:14; Pv 2:16, 17) chamada *casamento*. Se a intimidade sexual do casal ocorre dentro do contexto de uma aliança e se funciona com base no princípio da reciprocidade, Deus a caracteriza como algo "muito bom" (Gn 1:31). O que significa essa avaliação? Significa que, ao usar o adjetivo "bom" para aferir a diferenciação e a relação sexual entre um homem e uma mulher, Deus determina o que é bom (1) funcionalmente e (2) moralmente.

Da perspectiva divina, "bom" é qualquer elemento ou entidade que funcione de acordo com a finalidade que lhe foi atribuída no plano da criação. Portanto, o conceito de "bom funcional" se refere à plena realização da finalidade para a qual um ser, uma instituição ou um item foi criado dentro do universo. Essa é a perspectiva funcional do conceito de "bom". A parceria conjugal-sexual de uma mulher e um homem é "boa" quando suas funções de intimidade, de acordo com as leis da biologia e da fisiologia, são tais que alcançam o propósito e as razões pelas quais Deus criou o sexo e nos dotou com uma natureza sexualmente diferenciada em masculino e feminino.

Além do aspecto funcional, há também a bondade ética e moral. Nossa sexualidade é boa quando satisfaz as expectativas divinas não apenas funcionalmente, mas também relacionalmente. Ou seja, quando atende aos requisitos expressos na lei moral de Deus e nos ensinamentos éticos de Jesus Cristo e dos apóstolos (Êx 20:1-17; Lv 18:1-24; 20:10-22; Mt 5:28, 31, 32; 19:3-9; 1Co 6:12-20; 7:1-40). Os aspectos funcional e moral da sexualidade humana, diferenciada como homem e mulher, são complementares entre si. O que significa isso? Significa que o sexo pode ser agradável quando os parceiros funcionam bem do ponto de vista fisiológico e biológico. Contudo, de um ponto de vista moral, não é bom se os dois o praticam antes ou fora do casamento. [12] Na verdade, podem ocorrer até distúrbios funcionais quando a moralidade não é respeitada. O remorso causado pela culpa, o medo da gravidez indesejada ou o receio de ser descoberto podem causar distúrbios fisiológicos ou funcionais. Por todas essas razões, mesmo que seja prazeroso, o sexo ilícito não cumpre o propósito para o qual Deus o criou. E isso ocorre porque, ao quebrar os princípios da espiritualidade e da ética bíblicas, os parceiros deixam de alcançar a complementaridade funcional

e moral necessária para o sexo de boa qualidade. Em outras palavras, a relação íntima deles não é boa, nem pode ser, porque a teoria e a prática sexual do casal envolvido são contrárias ao propósito da sexualidade humana estabelecido por Deus.

O propósito da sexualidade

Trataremos em seguida de saber se o propósito da sexualidade humana é o mesmo tanto na *ordem da criação* quanto na *ordem da salvação.*

A ordem da criação. A partir da perspectiva apresentada em Gênesis 1 e 2, a finalidade da sexualidade humana[13] fica claramente exposta pela condição descrita em Gênesis 2:24. A partir desse texto, torna-se evidente que a sexualidade encontra seu propósito na unidade de dois parceiros conjugais: homem e mulher. Essa "unidade" de dois seres humanos sexualmente diferenciados é, sem dúvida, a decorrência da espiritualidade conjugal específica do casal para a ordem da criação. Nesse contexto, a permanência e a profundidade da relação matrimonial se fundamentam no amor altruísta (em oposição ao egoísta) dos dois parceiros edênicos. O fato de eles estarem nus comunica a crescente unidade relacional entre ambos (v. 25). Ou seja, sob as circunstâncias da inocência moral paradisíaca, o casal é inteiramente transparente, não tendo nada a esconder de Deus nem um do outro. Assim, na ordem da criação, Adão e Eva praticam sexo[14] para aprofundar sua relação dinâmica da unidade conjugal. O relacionamento matrimonial deles, em virtude de sua natureza paradigmática, aponta para além de si mesmos, para a unidade e unicidade das pessoas da Divindade, que têm comunhão umas com as outras em perfeito amor recíproco (1Jo 4:8, 16).

A ordem da salvação. Embora o plano da salvação comece antes da queda, o que nos interessa aqui é a ordem da salvação em seu contexto pós-queda, a partir de Gênesis 3. A nova situação é um domínio manchado pelo pecado do casal edênico. No entanto, apesar das mudanças radicais provocadas pela entrada do pecado, Jesus Cristo reafirmou, em Mateus 19:3 a 6, o propósito paradisíaco da sexualidade conjugal humana. Mesmo no contexto da queda e da salvação, o objetivo primário da intimidade sexual, da perspectiva divina, continua a ser o aprofundamento da unidade e da comunhão entre os cônjuges. Alguém, porém, pode argumentar, com base na declaração de Jesus (Mt 19:3-6), que o próprio ato sexual é uma evidência da comunhão espiritual existente entre os parceiros da

aliança. Fazendo uma citação de Gênesis 1:27 e 2:24, Cristo estabeleceu com firmeza a validade permanente do propósito original da sexualidade matrimonial: marido e mulher se tornam um só, apesar de serem duas entidades distintas (Mt 19:6).

Assim, concluímos que tanto na *ordem da criação* quanto na *ordem da salvação*, o propósito da sexualidade humana é o mesmo: a realização do mistério qualitativo da união em aliança conjugal entre dois parceiros humanos, distintos em sua ontologia sexual (homem e mulher). O compromisso com Deus diariamente renovado pelo casal, em meio às tentações sexuais pós-queda, se materializa na fidelidade de um para com o outro e na estrutura de uma aliança conjugal permanente. Essa integridade, quando motivada pela determinação do casal em promover a glória de Deus, imprime às relações sexuais o tipo de qualidade espiritual específica dos atos de devoção (1Co 10:31).[15] Essa é a razão por que o voto conjugal faz da intimidade sexual, não uma mera união de dois corpos (de carne), mas uma ligação que os envolve de forma completa e integral (corpo e alma) para a glória de Deus. É somente dessa forma que é possível afirmar que a relação deles aponta para além de si mesmos, para a revelação da unidade e unicidade espiritual do amor recíproco encontrado na Divindade trinitária.

Portanto, a geração de filhos (reprodução) é, de uma perspectiva bíblica, um propósito secundário da sexualidade humana. A evidência escriturística revela que a procriação não estava incluída no conceito da imagem de Deus. Os animais não foram criados à imagem divina; no entanto, foram abençoados com a mesma capacidade de procriar, como o casal edênico, Adão e Eva (Gn 1:22, cf. v. 28).[16]

Somente quando admitimos a verdade sobre a natureza secundária do propósito procriador da sexualidade humana é que seremos capazes de entender e aplicar à vida de casados o que as fontes especializadas chamam de *planejamento familiar*. Embora essa expressão não ocorra nos escritos de Ellen G. White, a ideia está presente em seus livros, obras que têm especial importância para a vida cotidiana dos membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia. A Sra. White sublinha a responsabilidade dada por Deus aos casais de procriar apenas a quantidade de filhos que eles podem educar para serem não apenas cidadãos úteis à sociedade, mas também prestadores de serviço espiritual a sua comunidade de fé. Isso significa que, depois de considerar as condições socioeconômicas, psicológicas, médicas, educacionais e espirituais em que vivem, marido e mulher devem tomar

decisões sobre o tamanho da família. Se a conjuntura for adversa, a escritora recomenda enfaticamente ao casal que pese as consequências dessa situação para sua futura prole e restrinja o número de filhos.[17]

A "humanidade" da sexualidade

O ser humano é uma unidade psicofísica indivisível de corpo, alma e espírito (1Ts 5:23; Gn 2:7). Esse fato antropológico requer que estudemos o ser humano sob dois aspectos, se quisermos definir como se alcança o propósito principal da sexualidade: (1) como *pessoa* em sua existência ontológica; e (2) como pessoa *sexual* em sua existência dinâmica.

Como entes pessoais, os seres humanos têm consciência de si. Em outras palavras, eles possuem um senso de autoconsciência e identidade própria. No entanto, para que se produza o sentido de autoidentidade, essa autoconsciência requer uma relação com outra entidade pessoal distinta. Essa outra entidade funciona como um espelho. Ou seja, ao olhar-se no "espelho", os seres humanos passam a se conhecer como macho ou fêmea, homem ou mulher. Adão não foi capaz de reconhecer a própria identidade ao se olhar no espelho de seres impessoais: os animais que haviam passado diante dele (Gn 2:19, 20). O primeiro homem só atingiu a plena realização de sua verdadeira identidade, isto é, sua humanidade masculina, quando ficou frente a frente com Eva, outro ser autoconsciente, outra pessoa também dotada de sexualidade humana (Gn 2:22, 23).

Isso não quer dizer, porém, que o ser humano, em sua individualidade pessoal e ontológica, só receba a dignidade de ser humano (homem e mulher) quando se casa. Noutras palavras, a dignidade humana não é obtida somente quando se tem um cônjuge, com quem a pessoa se relaciona como parceiro complementar. Tanto o homem quanto a mulher, em sua "individualidade", recebem a dignidade humana, acima de tudo o mais, por meio de um relacionamento com o Deus que os criou. Convém ressaltar, entretanto, que o permanecer solteiro, embora plenamente justificável dentro das condições de vida pós-queda (1Co 7:25-40), não atende aos propósitos originais do Criador (Gn 2:18). Deus criou os seres humanos para se relacionar mutuamente em amor como homem e mulher numa parceria conjugal destinada a ser paradigmática, apontando para além deles mesmos. Contudo, novamente é preciso salientar que a

fonte da dignidade humana individual deve ser sempre o Deus trinitário. Assim, a dignidade humana dos solteiros, sejam eles crentes ou não, cristãos ou não, é, sobretudo, decorrente da criação divina. É também a consequência do relacionamento entre o Criador e a criatura. E é apenas por derivação, o resultado da relação conjugal entre um homem e uma mulher.

Desse relacionamento com Deus, o criador de pessoas sexuadas, decorre não só a dignidade do ser humano, mas também a capacidade humana de assumir múltiplas responsabilidades e ser o beneficiário dos infinitos valores em sua própria individualidade ontológica como seres pessoais, solteiros ou casados. É somente dessa forma que é possível entender por que a dignidade de uma mulher ou de um homem, ou seja, sua integridade como seres pessoais com sexualidade diferenciada, pode se tornar um fim em si mesma.[18]

O exercício da função sexual

A intimidade sexual dos cônjuges não prejudica em nada a dignidade do ser "humano" (1Co 7:3-5, cf. Hb 13:4). Pelo contrário, a dignidade pessoal é mantida e aprofundada pelo exercício da intimidade sexual. À vista disso, não se pode desatrelar a perspectiva funcional da dimensão ontológica humana, de acordo com a qual os humanos – ao contrário dos anjos – são feitos para desempenhar função sexual em seu relacionamento matrimonial. Essa ligação tem suas raízes no amor divino do Criador dos cônjuges. Assim, eles assumem a responsabilidade pelas relações íntimas que praticam.

O exercício de nossas funções sexuais coloca sobre nós um enorme compromisso moral, haja vista que, em nossa individualidade humana imanente, somos dotados de personalidade. Esse fato explica por que só se pode falar de espiritualidade e de ética sexual em relação a seres humanos. De qualquer modo, isso levanta uma outra questão: *Em que sentido nossa aptidão para desfrutar da sexualidade coloca sobre nós uma responsabilidade moral maior?* É possível dar uma resposta usando como parâmetro nossa referência anterior à bondade moral e funcional do sexo. O "bom" sexo é aquele que exclui a possibilidade de o homem usar a mulher como um meio para atingir um fim. O outro lado da moeda também é verdadeiro: o homem, em sua função sexual, não deve ser usado como um meio de autossatisfação para a mulher. Pode-se concluir razoavelmente que o propósito da sexualidade não é nem a autopromoção nem a obtenção de vantagens pessoais.

No entanto, dentro do cenário do pós-queda, a autopromoção e a vantagem pessoal parecem ter-se tornado o objetivo mais destacado da atividade sexual (Gn 38:12-26). O problema é que, ao ser usado para atender a fins egoístas, o sexo fica inevitavelmente despersonalizado, uma mercadoria para massagear o "ego" (2Sm 11, 13). É exatamente isso que precisamos discutir em pormenores ao mostrar como o relacionamento íntimo se despersonaliza.

Despersonalização do sexo

Ao tocar nessa questão, podemos dizer que os dois aspectos da sexualidade (o sexo como função biológica e como dimensão essencial da humanidade) não podem ser separados sem danificar a dignidade pessoal. É dessa interconexão entre o sexo como função biológica e como dimensão da personalidade humana que surge a responsabilidade de escolher o parceiro de casamento. É também a partir dessa vinculação que se pode responsabilizar o cônjuge por sua conduta adequada antes, durante e depois do ato de intimidade conjugal.

Se a referida interconexão é tão fundamental, alguém pode perguntar: *o que ela significa?* Significa que, ao se escolher esposa ou marido, deve-se estar ciente de que, no que diz respeito ao relacionamento com o parceiro, é preciso estar envolvido não somente como um ser sexualmente funcional, mas também, e mais importante, como um ser com personalidade, dotado não com qualquer tipo de sexualidade, mas com a sexualidade "humana". Se a sexualidade implicada fosse apenas funcional, isto é, se abarcasse as dimensões biológicas e físicas, sem o envolvimento total da pessoalidade, não haveria problema em trocar de parceiros. Seríamos como peças sobressalentes do motor de um carro. Todo mundo espera que a peça, uma vez quebrada ou desgastada, seja substituída por uma nova. O importante é manter o motor funcionando. O costume de trocar de parceiros, com raras exceções,[19] é específico do reino animal, porque a sexualidade dos bichos, devido sua finalidade única – reprodução – apresenta apenas dimensões funcionais, físicas e biológicas. É precisamente devido à impossibilidade de separar a dimensão funcional da dimensão pessoal que a sexualidade humana se torna "humana".

Esta pesquisa sobre a espiritualidade da sexualidade humana tem sua origem na tentativa de entender o fenômeno desconstrucionista atual, que se reflete na despersonalização generalizada do sexo, tanto na cultura liberal-secular quanto na

religiosa-conservadora, embora de formas diferenciadas. O sexo se tornou uma "indústria", uma eficiente ferramenta de "marketing" e uma fonte de entretenimento nos "meios de comunicação de massa".[20] Em matéria de sexualidade, o desconstrucionismo traz como resultado a desumanização do ser humano. Esse processo assume o primeiro plano, dentre outras coisas, pela troca dos parceiros sexuais e pela industrialização do sexo. A poligamia e a objetificação das mulheres em certas culturas também são formas de desumanização. Essas práticas, porém, extrapolam os limites deste artigo.

É a despersonalização secular e generalizada do sexo, combatida de forma tão leniente por entidades sociais e governamentais, que transforma Marquês de Sade (1740-1814) e Giácomo Casanova (1725-1798) em figuras representativas do gênero humano em sua forma desumanizada. A bem da verdade, é bom que se diga que a supersexualização e a erotização excessiva dos mundanos se tornaram, não a faceta de uma subcultura, mas o *zeitgeist* cultural generalizado do pós-modernismo. Um fato como esse pode significar fracasso acadêmico ante a possibilidade de um pesquisador ser levado a sério por seus pares.

Embora outros possam adotar uma abordagem antropológica meramente materialista ou evolutiva, o autor deste artigo está interessado em investigar a sexualidade como uma dimensão essencial da autêntica espiritualidade bíblica. No entanto, a própria necessidade de neutralizar o desconstrucionismo social nos convence a estudar o ingrediente mágico que provoca a despersonalização da sexualidade. À vista disso, passamos a analisar, a seguir, o aspecto negativo da natureza, papel e implicações do erotismo na sexualidade humana.

O Erōs e a Sexualidade Humana

É realmente surpreendente ver a precisão com que a Bíblia descreve em Provérbios 5 a 7 a natureza e as implicações do impulso sexual no ser humano, chamado de *erōs* (7:18).[21] Uma análise cuidadosa de toda a narrativa revela as manifestações psicocomportamentais destrutivas induzidas por *erōs,* tanto ao homem quanto à mulher. Desde o início, os capítulos 4, 7 e 8 de Provérbios nos apresentam um tipo de sabedoria (5:1, 2; 7:1-5; 8:1ss) urgentemente necessária a um ser sexualmente maduro e vulnerável à força destrutiva do instinto erótico. A

narrativa é extremamente franca: a solução para a vulnerabilidade masculina (e feminina) é a "sabedoria" personificada de Yahweh (ver Pv 5, 7, 8).

Alguns estudiosos propõem uma sugestão esclarecedora para a interpretação da ideia de sabedoria em Provérbios 8. Com base no Salmo 2:6 e 7, sugerem que Provérbios 8:22 a 31 não passa de uma alusão metafórica à segunda pessoa da Divindade. O conceito salomônico de "sabedoria" foi também empregado intertextualmente por Paulo para se referir a Jesus Cristo (1Co 1:23, 24; 2:6-8). Na teologia paulina, Cristo é a sabedoria de Deus (1Co 1:23, 24). É ele que torna alguém sábio para resolver com êxito as questões decorrentes do relacionamento sexual entre homem e mulher (1Co 1:23, 24; 2:6-8, cf. 6:12-20; 7:1-40). Tanto Salomão quanto Paulo concordam que é a sabedoria divina que "protege" o homem da "mulher alheia ou estranha" empenhada na arte da sedução (Pv 7:4-21; 1Co 2:6-8). A linguagem erótica do livro de Provérbios cria uma atmosfera cheia de drama lascivo: "Vem, embriaguemo-nos com as delícias do amor, até pela manhã; gozemos amores" (*erōs;* Pv 7:18).[22]

É óbvio que, sem a orientação da sabedoria divina, *erōs* se torna, conforme o caracteriza o autor de Provérbios, a motivação fundamental que define um modo de vida que despersonaliza e desespiritualiza por completo a intimidade sexual. Lascívia e luxúria desenfreadas e irrestritas dominam o cenário descrito no capítulo 7. Um fato como esse questiona seriamente a natureza e a utilidade do impulso sexual humano, a ponto de nos perguntar se seria possível encontrar em *erōs* algum aspecto positivo ou construtivo. A resposta parece ser afirmativa, se pensarmos no tipo de amor que permeia outro livro do mesmo autor: Cântico dos Cânticos.

Impulso humano e animal

Entende-se por impulso sexual (erótico)[23] a espécie de desejo íntimo que se inicia na puberdade e está, portanto, relacionado aos processos hormonais e fisiológicos do corpo humano. Todavia, ele também pode ser gerado instantaneamente pela ação da capacidade imaginativa dos seres humanos. O impulso sexual acionado pela fantasia e que normalmente motiva a desejar um envolvimento (união) somático (corporal) com outro ser humano do sexo oposto, está geralmente associado ao *erōs*, ou seja, com o amor sensual (Pv 7:18).

O "apetite" puramente erótico, conhecido pelo nome latino de *libido,* desperta

na pessoa uma espécie de agitação interna. Esta, por sua vez, induz o ser humano a iniciar uma atividade sexual, cujo objetivo é o prazer. Caso aquele que sente intensa libido busque satisfação em outra pessoa e caso se concentre apenas na satisfação de "sua própria necessidade", é muito provável que a atenção pessoal dele seja direcionada aos atributos físicos do parceiro. Nesse caso, o impulso sexual humano não difere em nada do instinto copulatório dos animais. Isso quer dizer que o desencadeamento de estados libidinosos intensos, que buscam alívio puramente físico, com ou sem o envolvimento de um parceiro, não pode ser explicado com base na definição de espiritualidade empregada por este artigo. Em outras palavras, o instinto sexual, cuja única motivação é erótica, é insuficiente para estabelecer distinção entre o sexo "humano" e "animal". Avaliados, portanto, da perspectiva do impulso sexual, o erotismo humano e a atividade copulatória animal apresentam as mesmas características, sendo essa a razão por que as Escrituras reservam o termo para descrever a decadência moral humana (Ez 23:19, 20; "animalismo").

Do ponto de vista antropológico, há, no entanto, uma diferença significativa entre o funcionamento sexual humano e o animal. Os animais são incapazes de autoestimulação sexual pelo uso da fantasia, ao passo que os seres humanos conseguem provocar excitação sexual pelo estímulo da atividade hormonal por meio da imaginação. Desprovidos de imaginação, os animais dependem de estímulos externos[24] ("imagens"), enquanto a imaginação humana provê estímulos internos sob a forma de "imagens". Isso quer dizer que a fantasia é capaz de criar imagens mentais de cenas sexuais empiricamente inacessíveis em determinado momento. Não obstante serem empiricamente inacessíveis, essas cenas intensificam a libido humana. Ao contrário dos humanos, os animais, para se excitar sexualmente, dependem de instintos internos e imagens externas, que são sazonais e hormonalmente limitadas (época do acasalamento, Gn 30:41). No entanto, a imaginação humana, impregnada de sexo, leva ao império dos instintos básicos. E, onde apenas os impulsos estão em operação, não podemos falar de espiritualidade nem de capacidade romântica, mas meramente de carnalidade em estado bruto.

A capacidade imaginativa, por ser intencional e estar prontamente disponível, aumenta de maneira significativa a vulnerabilidade e, ao mesmo tempo, a responsabilidade dos seres humanos sobre o exercício dessa capacidade mental específica. Desse modo, o impulso sexual, desencadeado pela imaginação ou por

outros métodos, não torna os seres humanos diferentes dos animais porque, sob o impacto do impulso, homens e mulheres ficam propensos à busca de um parceiro sexual e, nessa busca, podem facilmente deixar de apreciar a dignidade humana da outra pessoa. Em outras palavras, a personalidade do parceiro pode se tornar irrelevante.

Gerenciamento do impulso

Com base no que foi discutido até aqui, é de grande importância notar que o *ethos* social pós-moderno tende a nos expor, e mesmo nos estimula a nos expor, a diversas tentações sexuais. Desse modo, facilita a diluição, dentro da consciência social e individual, da distinção entre o lícito amor sexual conjugal e a ilícita "paixão animal" ou luxúria.[25] Sob essas circunstâncias, os cristãos sinceros podem enfrentar a seguinte pergunta: como é possível lidar com tentações e propensões sexuais desencadeadas pela exposição do erotismo sancionado socialmente? A resposta é quase culturalmente condicionada e reside no que chamamos de socialmente, moralmente e até mesmo religiosamente e amplamente aceita e recomendada "solução rápida". Trata-se da masturbação masculina e feminina, uma técnica de gerenciamento da excitação sexual prontamente disponível, moralmente e clinicamente aceita por pessoas religiosas e seculares por ser aparentemente inócua.[26]

No entanto, este estudo deve nos ter convencido, a essa altura, de que a concepção trinitária de Deus e a compreensão binária do ser humano, da qual emerge a natureza paradigmática da espiritualidade sexual conjugal dos crentes, impedem de forma teórica e prática a aceitação do gerenciamento solitário do impulso sexual. Isso quer dizer que o conceito *binário* de ser humano é radicalmente incompatível com a prática *solitária* da sexualidade humana.

É característica dominante da "paixão animal", em oposição a atração sexual conjugal, o contentar-se facilmente com a satisfação sexual solitária mediante masturbação ou "uso" de um parceiro. Nenhuma dessas duas atitudes é compatível com a teologia e a antropologia bíblica. Isso ocorre porque a relação de amor trinitário dentro da Divindade não é direcionada para um ato dessa natureza. Não bastasse isso, a própria personalidade e dignidade de alguém motivado por paixão animal, bem como a personalidade e dignidade do parceiro, se tornam irrelevantes. Em outras palavras, a partir da perspectiva do *erōs* lascivo, nem o que necessita de

alívio sexual nem aquele que lhe proporciona se tornam capazes de evitar a -despersonalização da sexualidade. Independentemente do aliviado e do aliviador serem a mesma pessoa ou de serem duas pessoas diferentes, pode-se razoavelmente perceber que o ato praticado é sempre uma forma de despersonalização. Como foi dito, isso é descrito metaforicamente como sexo "animal" no livro de Provérbios, porque a luxúria não só se comporta, mas também trata os outros como "gado" (Pv 7:22).

Controlar nossos impulsos sexuais requer, em primeiro lugar, uma busca comprometida da espiritualidade bíblica, que consiste na firme conservação da pureza mental (Fp 4:8; cf. Mt 5:27-31), por meio da prática biblicamente sustentável da meditação e da contemplação alicerçada no estudo correto das Escrituras. A Bíblia reconhece, de fato, o dom divino do amor e da atração sexual conjugal, não só aprovados (Ef 5:28; cf. 1Co 7:4, 5; cf. Hb 13:4), mas também estimulados pelo Deus trinitário (Ct 8:6). Esse amor e desejo sexual é chamado de *agapē* nos Cânticos de Salomão (2:7; 3:5; 8:4, 6; LXX); por sua vez, no livro de Provérbios, tal estado é, ao que tudo indica, chamado de *erōs* (7:18; LXX). Por que existe uma distinção tão acentuada entre o que se poderia considerar uma mesma emoção humana?

Antropologia e sexualidade baseada no erōs

O impulso sexual em estado bruto, vivenciado por seres humanos (2Sm 11), não leva ninguém a buscar uma união psicofísica, envolvendo a integração corpo-alma das partes envolvidas no sexo. Fica evidente em 2 Samuel 11 e Provérbios 5 a 7 que esse estímulo em estado natural resulta numa relação puramente física. Embora a *fisicalidade sexual* seja natural quando se trata de animais, é inaceitável para os seres humanos, pois carece de *espiritualidade sexual.* A relação concupiscente e imoral de Davi com Bate-Seba não só violou os mandamentos de Deus, constituindo um pecado grave, como também demonstrou a falta de espiritualidade de Davi, a qual é uma marca do casamento verdadeiro e integral.

O sexo baseado somente no *erōs* não leva em conta o conceito binário de ser humano definido em Gênesis 1:26 e 27; 2:24; 5:1 e 2 (cf. Mt 19:6). Conforme argumentamos neste artigo, a existência binária humana tem seu fundamento no ato criativo de Deus, pelo qual é estabelecida a natureza *ʾehād* ("os dois tornem-se um") da sexualidade conjugal. É por essa razão que a intimidade matrimonial se

destina a "apontar para além" (paradigmático), em direção ao mistério da *ʾehād* ("os três são um") trinitária assexuada dentro da Divindade. Sempre que esse "apontar para além" não ocorre nas relações sexuais humanas, a espiritualidade sexual se encontra ausente. Portanto, o sexo sem espiritualidade, até mesmo entre marido e mulher, é animalidade,[27] o envolvimento dos corpos em detrimento da alma. O que entendemos pela expressão "em detrimento da alma"?

O conceito hebraico de homem, diferentemente da visão greco-helenística,[28] defende uma concepção integral do ser humano. Ou seja, o homem subsiste como um composto indivisível de matéria e sopro da vida, chamado de "alma vivente" (Gn 2:7). Nesse contexto bíblico, a palavra "alma" tem a clara conotação de pessoa (ver Gn 2:7; cf. 1Pe 3:20). A partir disso, pode-se concluir que, para nossa sexualidade ser essencialmente humana, conforme discutimos, a comunhão sexual tem de envolver a pessoa toda. Isso significa que, para o sexo ser "humano", precisa ser pessoal, o que requer o investimento de toda a "alma" na intimidade conjugal. Entretanto, o *erōs* não está interessado na "alma". Ele não tem nenhuma consideração com a totalidade do ser humano, da qual a personalidade é uma dimensão essencial. Essa atitude vai contra a compreensão bíblica do ser humano como pessoa. Suas implicações são muito diversificadas.

Como um exemplo dessas implicações, podemos nos referir à forma como ocorre a escolha de um parceiro sexual orientada pelo *erōs*. O amor erótico é uma acentuada motivação interna decorrente de um estado emocional intenso que busca, acima de tudo, satisfazer a necessidade sexual por meio de um parceiro, que pode ser o cônjuge. Por conta de sua natureza que busca o prazer, *erōs* exerce impacto significativo sobre a forma como compreendemos e apreciamos nossa personalidade, levando-nos a um conceito perigosamente reducionista do ser humano. Ele é percebido apenas em termos funcionais. Ele ou ela é alguém que julgamos funcionalmente (não moralmente) "bom" para uma experiência erótica agradável devido aos parâmetros biológicos e físicos que ele ou ela possui.

Assim, o perigo de *erōs* é que ele nos faz interpretar e tratar as pessoas sem percebê-las a partir da perspectiva de uma compreensão relacional da individualidade humana. Segundo essa visão, é o relacionamento com o Criador e Redentor da humanidade que constitui a verdadeira identidade de uma pessoa. Negar o "eu alienado"[29], com o qual nascemos, em favor do verdadeiro eu, envolve a decisão pessoal de entrar em uma relação redentora com Cristo (Mt 16:24, 25).

Desse modo, estar numa aliança salvífica com Deus confere aos seres humanos sentido e apreciação real do valor e da dignidade pessoal.

No entanto, mesmo que alguém ainda não esteja num relacionamento redentivo com Deus, isso não significa que ele ou ela não tenha valor e dignidade. Nesses casos, a distinção continua a residir no fato de Deus haver criado cada ser humano a sua imagem e semelhança, não completamente apagadas pela queda. Essas características foram transmitidas, depois da queda, aos descendentes de Adão (Gn 5:1-3). Assim, a imagem e a semelhança divinas são a base para se compreender a nobreza humana fundada na criação e na salvação. Contudo, *erōs* pode induzir alguém a ser insensível a essa dignidade criativa e/ou redentiva residente em todos os seres humanos. Se for esse o caso, é possível ainda conceder ao parceiro ou cônjuge em potencial um pouco de valor que, no entanto, vai ser proporcional à "importância [dessa pessoa] para *mim*".[30]

É verdade que a "importância *para mim*" pode se revelar um pouco maior do que os benefícios exclusivamente funcionais decorrentes dos "serviços" sexuais prestados pelo cônjuge (parceiro). Mas, ainda assim, a estreiteza erótica da minha perspectiva e do meu horizonte me torna incapaz de ver a "importância [do ser humano] *para Deus*" (Is 43:4; cf. 1Pe 1:18, 19; Jo 3:16). Essa incapacidade pessoal, por sua vez, vai modelar minha atitude e comportamento para com as pessoas, em geral, e para com meu cônjuge, em particular. Por quê? Porque a "importância para mim", definida eroticamente, vai decrescer de forma proporcional à perda parcial ou total das funções físicas e biológicas do cônjuge, perda essa que pode ser provocada por diversas circunstâncias pessoais, tais como doença, acidente ou idade. Além disso, a perda da "importância para mim" do cônjuge não é uma questão meramente fisiológica nem inteiramente ética. É sobretudo uma questão espiritual, uma vez que deve ser interpretada e explicada de forma motivacional. Isso significa que é preciso julgar a diminuição da importância do cônjuge para mim a partir dessa perspectiva. A motivação orientada para o *erōs* acaba sendo muito diferente daquela que identificamos em nossa definição de espiritualidade.

Portanto, ao fazermos as considerações finais de nossa pesquisa sobre a compreensão antropológica e teológica da espiritualidade da sexualidade humana, precisamos retomar a definição de espiritualidade bíblica, principalmente em sua especificidade motivacional.

A espiritualidade bíblica é um estilo de vida resultante da operação interna da

terceira pessoa da Divindade, o Espírito Santo. Em virtude de sua ação interior, nossas ações, nossos planos e nossas intenções passam a ser motivados pelo amor, pela esperança e pela fé no Deus triúno (1Jo 4:8-16). A prova de que essa motivação é autêntica será a firme determinação do crente em promover a glória e honra de Deus Pai (Jo 15:8; 1Co 10:31), e de trabalhar abnegadamente para o bem-estar eterno e transitório dos seres humanos com quem convive (Mt 22:39), especialmente de seu cônjuge.

À luz dessa definição de espiritualidade, chegamos à conclusão de que a alternativa para o amor erótico é a parceria conjugal e vitalícia, divinamente avaliada como "muito boa" (Gn 1:31) e alicerçada no amor trinitário da Divindade (*agape,* Gl 5:22; cf. 1Jo 4:8, 16). Não resta dúvida de que a solidez da fidelidade de alguém para com seu cônjuge tem suas raízes em *agapē,* e não em *erōs.*

Conclusão

O objetivo do presente artigo foi examinar os fundamentos antropológicos e teológicos da espiritualidade da sexualidade humana.

Chegamos à conclusão de que a "humanidade" e a "espiritualidade" da sexualidade humana se acham intimamente interligadas e firmemente arraigadas no primeiro e mais importante dos dois propósitos originais da sexualidade dentro dos laços pactuais do casamento. Isso significa que a espiritualidade da sexualidade humana reside na permanente concretização e aprofundamento da união e unidade do homem binário (Gn 5:1, 2), composto por um homem e uma mulher em seu relacionamento pactual (Gn 2:24) promovido pelo Espírito Santo em nome do Deus trinitário das Escrituras. A fonte da dignidade humana individual é sempre o Senhor. Convém, portanto, salientar que o valor intrínseco do ser humano individual – e inclui-se aqui também a dignidade dos solteiros, mesmo os incrédulos e não cristãos – decorre, acima de tudo, do ato divino da criação. Por sua vez, o aprofundamento do senso de valor pessoal é uma consequência da relação redentiva entre o Criador e a criatura. Somente por derivação é que ele resulta da relação conjugal entre marido e mulher, como entidades pessoais que possuem identidades sexuais diferenciadas e distintas.

[1] Ver Akintunde Dorcas Olu e Ayantayo J. K., "Sexuality and Spirituality: Possible Bedmates in the Religious Terrain in Contemporary Nigeria" (Monografia não publicada, Universidade de Ibadan, Nigéria, 2005). Para esses autores, o conceito de "espiritualidade" é diferente para as religiões tribais africanas, o cristianismo e o islamismo (Disponível em http://www.arsrc.org/downloads/uhsss/akintunde.pdf, acesso em 12 de out. 2014).

[2] A ioga tântrica, adaptada à couleur locale e produzida pela emancipação sexual dentro das sociedades ocidentais e também nas sociedades pós-comunistas da Europa, é essencialmente uma mediunidade espírita que promove o super desempenho sexual, com base em exercícios "espirituais" específicos ao tipo de ioga, a qual, segundo os guias do tantrismo, "combina ioga e meditação a fim de integrar sensualidade e espiritualidade" (Disponível em http://www.eternity-yoga.com/sex-and-yoga.html, acesso em 12 de out. 2014).

[3] Michael Downey, depois de fazer um levantamento do espectro semântico pós-moderno e das variadas manifestações do que ele chama de "espiritualidade" em seu uso genérico, conclui que, desde o fascínio de massa com as aparições da virgem Maria até o vodu, desde a nova era até o feminismo, tudo é classificado sob o amplo conceito da "espiritualidade" (Understanding Christian Spirituality [Nova York: Paulist Press, 1997], p. 6-13).

[4] Para uma exposição mais detalhada do que é espiritualidade em sua relação tanto com a experiência vivida quanto com certas disciplinas acadêmicas tais como teologia sistemática e ética, ver Zoltán Szalos-Farkas, A Search for God: Understanding Apocalyptic Spirituality (Bucareste: Editura Universitară, 2010), p. 18-58.

[5] Nosso estudo difere do de Helmut Thielicke, Theological Ethics, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), precisamente pelo fato de havermos abordado o tema da sexualidade humana a partir de uma concepção cristã, isto é, de uma concepção bíblica da espiritualidade; e não de uma perspectiva dos estudos éticos, que adotam uma metodologia sociocultural, contextual ou mesmo teológica. Isso não quer dizer que o trabalho de Thielicke não tenha exercido nenhum impacto sobre nosso estudo; pelo contrário, fizemos pleno uso dos insights de Thielicke e os incluímos em nossa abordagem metodológica, na qual a espiritualidade é um conceito que não só integra, mas também transcende a ética como princípio e como ciência.

[6] Paradigmático é um conceito derivado da raiz semântica do verbo grego paradeiknymi (do gr. koinê), cujo significado básico é "apontar para além".

[7] Essa questão foi tratada, por exemplo, por Marc Ouellet, Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006) e Earl C. Muller, Trinity and Marriage in Paul: The Establishment of a Communitarian Analogy of the Trinity Grounded in the Theological Shape of Pauline Thought, American University Studies, Series VII, Theology and Religion 60 (Nova York: Peter Lang, 1990).

[8] No texto hebraico de Gênesis 2:22, o termo que designa a criação da mulher é "construir", um procedimento artístico específico para a constituição de obras arquitetônicas.

[9] A forma como Moisés emprega os dois termos "imagem" e "semelhança" em Gênesis 1:26 e 27 (cf. 5:1, 2) nos autoriza a considerá-los permutáveis do ponto de vista de seu significado básico.

[10] Para um estudo adicional sobre a questão teológica do homem binário como imagem do Deus triúno, ver Sakae Kubo, Theology and Ethics of Sex (Nashville, TN: Review and Herald, 1980), p. 23-26.

[11] Para Norman R. Gulley, Systematic Theology: God as Trinity (Berrien Springs, MI: Andrews University

Press, 2011), p. 28, 29, 43-53, a tese que permeia e também estrutura o pensamento sistemático sobre Deus é o "eterno relacionamento" de amor dentro da vida trinitária da Divindade, cujo mistério se revela no contínuo relacionamento de amor entre Adão e Eva, marido e mulher, em sua unidade conjugal enraizada na "chama [amor] de Yahweh" (Ct 8:6, 7; ver também Richard M. Davidson, Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament [Peabody, MA: Hendrickson, 2007], p. 630, 631).

12 Ao apresentar o presente artigo, deparei-me com uma ideia intrigante e popular entre certos cristãos pós-modernos. Segundo alguns, no sétimo mandamento, Deus não proíbe o sexo pré-conjugal nem o extraconjugal (Êx 20:14), desde que o casal não casado tenha um pelo outro amor genuíno, alicerçado no profundo respeito mútuo, do tipo Eu-Tu. Esse conceito deriva da filosofia existencialista proposta por Martin Buber em seu livro Eu e Tu (São Paulo: Moraes, 1974), p. 53-86. Essa ideia, que é altamente incongruente com a ética e a espiritualidade bíblica, é totalmente desmascarada ante o fato de que, com base nas Escrituras (Êx 20:14), José sabia que não podia se envolver em intimidade sexual com sua noiva Maria antes do casamento sem a acusação de adultério, nem mesmo durante o período do noivado (Mt 1:18-20). Se o sexo antes do casamento fosse aceito como eticamente irrepreensível no judaísmo do primeiro século, José não teria razão para se preocupar com a gravidez de Maria. Os dados bíblicos provam o oposto dessa ideia (Mt 1:18, 19).

13 Ver Richard M. Davidson, "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2", Andrews University Seminary Studies 26/1 (1988): 5-21. O autor defende a ideia de que a teologia fundamental da sexualidade humana deve se fundamentar no material normativo bíblico de Gênesis 1 e 2.

14 O texto bíblico de Gênesis 1 e 2 não oferece uma descrição da vida sexual do casal edênico, Adão e Eva, antes da queda. No entanto, um número muito expressivo de teólogos (Richard Davidson, Nicholas Ayo, Francis Landy, Jill M. Munro, David Blumenthal) concordam com a tese de que a descrição detalhada do amor conjugal no Cântico dos Cânticos pode ser uma revelação inspirada da sexualidade no Éden antes da queda, com sutis alusões textuais ao contexto pós-lapsariano (pós-queda) em que foi composto o Cântico dos Cânticos, um poema lírico hebraico sobre o amor sexual conjugal (ver a teologia da sexualidade paradisíaca, em Davidson, Flame of Yahweh, p. 552-632).

15 Não resta dúvida de que existe fidelidade conjugal entre pessoas não cristãs e até mesmo descrentes. O valor ético da fidelidade deve ser não somente apreciado, mas também reconhecido como resultado da cooperação dessas pessoas. É preciso admitir, porém, que, de forma inconsciente, com o Espírito Santo que opera por meio de uma boa educação paterna ou mesmo de uma instrução formal, os valores da comunidade e as características culturais incutidas podem influenciar a moralidade dessas pessoas. No entanto, é preciso ressaltar, com base em nossa definição da espiritualidade bíblica, que a "qualidade espiritual" das relações sexuais conjugais não é aferida pela mera "moralidade" de atos e ações, mas pela determinação consciente em viver de forma que atividades comuns, como comer e beber, se transformem em atos devocionais para a glória de Deus (1Co 10:31).

16 Com base na evidência bíblica, Kubo (p. 16, 20) afirma claramente que o propósito primário do sexo conjugal é o relacionamento entre duas pessoas, e não a procriação.

17 Ellen White parece entender que o controle de natalidade é uma responsabilidade conjugal pessoal de todo casal adulto, e de cada membro da Igreja Adventista (ver Ellen White, O Lar Adventista [Tatuí, SP: CPB, 2004], p. 162-166). A escritora justifica a importância do controle de natalidade devido às circunstâncias adversas da vida na era pós-queda.

18 Immanuel Kant afirma que, devido a sua capacidade racional e autônoma para a moralidade, os seres humanos são um fim em si mesmo. Podemos concordar com a ideia kantiana, se isso também sugerir que os seres humanos, em sua situação pós-queda, não podem alegar dignidade em si e por si mesmos, mas apenas

com base na realidade da criação. Essa dignidade pode ser prejudicada e até mesmo perdida (não ontologicamente, é claro), caso os humanos continuem a rejeitar o relacionamento salvífico com o Deus trinitário, que os criou para uma relação com ele e também uns com os outros, como parceiros conjugais (Groundwork of the Metaphysics of Morals, em Cambridge Texts in the History of Philosophy, trad. Mary Gregor [Cambridge: Cambridge University Press, 1998], 4:435).

19 Apenas 3% dos mamíferos são monogâmicos (ver eds. Patricia Beattie Young e Aana Marie Vigen, God, Science, Sex, Gender: An Interdisciplinary Approach to Christian Ethics [Chicago, IL: The University of Illinois, 2010], p. 156; ver também eds. Michelle De Haan e Morgan R. Gunnar, Handbook of Developmental Social Neuroscience [Nova York: Guilford, 2009], p. 272).

20 Os três termos são postos entre aspas porque nossa intenção é ressaltar os contextos nos quais a sexualidade se tornou radicalmente despersonalizada. São eles a indústria pornográfica, a indústria publicitária e os meios de comunicação de massa: a imprensa, os filmes e os sites erótico-pornográficos da Internet.

21 No grego pré-clássico, isto é, no grego épico (800-500 a.C.), erōs ocorre como um elemento "espiritual", e não "carnal". Em outras palavras, o termo expressa a atitude humana para com as divindades gregas. Neste artigo, o termo é usado com o significado de "impulso sexual", uma concepção presente em Platão (ver Anders Nygren, Agape and Eros [Londres: SPCK, 1954], p. 49-52). No grego koinê (300 a.C. a 600 d.C.) da Septuaginta (LXX, aprox. 200 a.C.), o termo erōs ocorre com toda sua carga semântica sexual (Pv 7:18; 30:16).

22 Desejamos ressaltar a radical incompatibilidade entre o conceito cristológico da "sabedoria" descrita no pensamento hebraico do livro de Provérbios bem como na primeira carta de Paulo aos Coríntios e a "sabedoria" discursiva, especulativa e erótica do pensamento filosófico e social da Grécia Antiga. Filósofos gregos [philo + sophoi, os "amantes da sabedoria"], tais como Teócrito, Aquiles, Tácio, Sólon, Aristófanes, mas especialmente Sócrates e Platão, promoviam a arte da sedução erótica homossexual (pederastia) como um ato "filosófico" necessário para alcançar a pura estética das ideias por meio de erōs (relações sexuais) com o jovem discípulo e parceiro nas disputas filosóficas. Tratava-se, em geral, de um rapaz ou jovem solteiro. Nas práticas sociais da Atenas do 5º século a.C., a pederastia podia envolver inclusive um garoto que ainda não tivesse alcançado a puberdade (Symposium (traduzido por R. E. Allen [New Haven: Yale University Press, 1991), 248b5-c2; 252e1-5; 254a2, a5-7, b1, b2-3, b5-7, b7-c3, e5-7; 255e5-7; 257b6.

23 Além de importante material bíblico, a obra de Thielicke (3:35-44) constitui a base de nossa análise da natureza e do papel de erōs.

24 Um rigoroso estudo quantitativo feito nos Estados Unidos sobre touros da raça Hereford mostrou que os machos que eram expostos a estímulos sexuais visuais durante 30 minutos, no papel de "espectadores" da atividade de acasalamento de outros touros, apresentaram maiores parâmetros quantificáveis de excitação sexual e desempenho copulativo do que os animais envolvidos em atos copulativos sem nenhuma exposição anterior a estímulos visuais (ver D. R. Mader e E. O. Price, "The Effects of Sexual Stimulation on the Sexual Performance of Hereford Bulls", Journal of Animal Science 59/2 [1984]: 294-300).

25 "Paixões" ou "propensões animais" são termos usados por Ellen G. White para denotar o impulso sexual incompatível com os seres humanos (Testemunhos sobre Conduta Sexual, Adultério e Divórcio [Tatuí, SP: CPB, 2002], p. 110, 111, 113, 115).

26 Ver Robert Crooks e Karla Baur, Our Sexuality, 11a edition (Belmont: Wadsworth, 2011), p. 231-235.

27 É interessante notar que os conselhos de Ellen White sobre a sexualidade humana se referem

frequentemente à prática da "paixão animal" tanto dentro como fora do casamento (ver White, O Lar Adventista, p. 121-128).

[28] O dualismo antropológico de Sócrates e Platão, disseminado no cristianismo por Orígenes e Agostinho, concebe o ser humano como uma entidade bipartida, dotada de uma alma imortal e de um corpo/matéria desintegrável (ver Plato, Phaedo, em ed. Robert M. Hutchins, Great Books of the Western World, vol. 7 [Londres: Encyclopedia Britannica, 1952], p. 220-251; Origen, On First Principles, II 8.1-5 [Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1936]; Augustine, Confessions, 6.19;7.26 [trad. Henry Chadwick; Oxford: University Press, 1992].

[29] O "eu alienado" se refere à identidade humana estabelecida no egocentrismo, egoísmo e autossuficiência pós-queda (Rm 8:8, cf. 7:18).

[30] Ao discutir a ideia da "importância para mim", baseei-me em grande parte na pesquisa de Thielicke (3:26-27).

CAPÍTULO

7

A Questão dos Casamentos Mistos em 1 Coríntios 7:12 a 16

Hāns Hēinz

Em sua primeira epístola aos Coríntios, o apóstolo Paulo discute, entre outras temas, questões que lhe haviam sido enviadas pelos cristãos de Corinto: "Quero agora tratar das coisas que me escrevestes" (1Co 7:1, NIRV).[1] Os assuntos tinham que ver com problemas relativos a casamento (1Co 7), ofertas aos ídolos (1Co 8:1), dons espirituais (1Co 12:1) e questões relacionadas à coleta para os cristãos da Judeia (1Co 16:1; At 11:29).

Os aspectos pertencentes ao contexto do casamento se referem sobretudo aos seguintes temas: sexualidade conjugal (1Co 7:2-6), estado dos não casados (1Co 7:1, 8, 25-40), indissolubilidade do matrimônio cristão (1Co 7:10, 11, 39) e o problema dos casamentos mistos entre cristãos e pagãos (1Co 7:12-16).

No decorrer de seus comentários, Paulo busca o equilíbrio entre a visão dos libertinos, para quem a fornicação não prejudicava a vida espiritual (1Co 6:15-20), e os ascetas, que consideravam o matrimônio um pecado (1Co 7:28). Depois de adotar uma atitude contra esses extremos, o apóstolo privilegia o casamento como a forma fundamental da existência humana (1Co 7:2-5) e desenvolve sua linha de pensamento em três etapas:

1. A legitimidade do casamento (1Co 7:1-9).

2. O dom espiritual do solteirismo, como um pré-requisito para o celibato intencional (1Co 7:7).

3. A indissolubilidade básica do matrimônio cristão (1Co 7:10, 11).

É preciso, no entanto, salientar que isso não é tudo o que Paulo tem a dizer sobre o casamento. 1 Coríntios 7 deve ser sempre complementado por passagens como Colossenses 3:18 e 19 e Efésios 5:22 a 33.

Pessoas que Vivem em Casamento Misto

Depois de tocar nas questões referentes ao matrimônio cristão (1Co 7:3-6), aconselhar os solteiros e viúvos (1Co 7:8, 9) e impressioná-los a respeito do mandamento de Cristo sobre o casamento (1Co 7:10, 11), Paulo dirige sua atenção aos "outros" (1Co 7:12, ARC). Os "outros" ou "os mais" (ARA) são aqueles que não pertencem às categorias mencionadas nos v. 8 e 10. Isso implica, nesse caso, que ele se refere a cristãos que vivem em casamentos mistos com descrentes e que enfrentam o problema de continuar casado ou de se divorciar (1Co 7:7-16). Evidentemente, trata-se de casamentos nos quais um dos cônjuges se tornou cristão e o outro permaneceu descrente,[2] e não da possibilidade de um crente decidir selar compromisso matrimonial com um descrente.

Numa situação em que apenas um dos cônjuges se converte, Paulo entende que o princípio básico também é manter o casamento (1Co 7:12, 13). Isso é surpreendente, considerando a quantidade de energia investida pela igreja apostólica em se distinguir do paganismo ao redor. Seja como for, o parceiro cristão nunca deve ser o que toma a iniciativa de se divorciar por causa de diferença religiosa (1Co 7:12b, 13b: o marido cristão não deve se divorciar da mulher descrente nem a esposa cristã deve se divorciar do marido descrente).[3] Contudo, se o cônjuge não cristão quiser se separar, em tais casos, o cônjuge cristão não fica sujeito à servidão (1Co 7:15).[4] De acordo com a situação prevalecente em Corinto, o descrente *(apistos)* é, sem dúvida, o "cônjuge que permaneceu pagão",[5] o "contraditor do batismo",[6] o "adversário de Cristo".[7] Precisamos considerar, nesse contexto, o amplo espectro do mundo intelectual da Antiguidade, que incluía fetichistas, politeístas, monoteístas, ateus e panteístas. À vista disso, o *descrente* significa, na prática, "aquele que é de outra religião".[8]

Mesmo sem poder recorrer a uma instrução explícita de Cristo, ante essa situação nova e emergente, resultante das atividades evangelísticas da igreja apostólica, Paulo não se limita a dar sua "opinião pessoal e subjetiva".[9] Antes,

esclarece as declarações de Jesus em face da nova condição. Segundo Findlay, o termo "digo eu" (*legō*, em 1Co 7:12) corresponde a "ordena o Senhor", do v. 10 *(parangellō,* cf. Rm 12:3; 1Co 14:37).[10] À vista disso, deve-se considerar normativo e autorizado o "parecer" ou a "opinião" *(gnōmē)* emitida pelo apóstolo nessa passagem (1Co 7:25).[11]

"Divorciados" e "Separados"

Se o cônjuge de outra religião consente em permanecer casado, o casamento misto é, em princípio e para todos os efeitos, uma união legítima, sem direito a divórcio. Nesta passagem (1Co 7:10-15), o apóstolo utiliza dois verbos gregos distintos para o divórcio: *aphiēmi* ("separar-se", "abandonar", "deixar": 1Co 7:11b, 12, 13) e *chōrizō* ("separar-se", "apartar-se": 1Co 7:10, 11, 15).

Na terminologia jurídica, *aphiēmi* era a expressão usada entre os gregos para desobrigar alguém de uma relação jurídica, como um cargo, um casamento, uma prisão ou uma sentença.[12] No caso da liberação de um matrimônio, a palavra pode ser traduzida por "divórcio" (NVI), mas também por "repúdio" (KJV). À semelhança de *aphiēmi,* o verbo *chōrizō* ("separar") também era utilizado para designar o divórcio no sentido legal.[13]

Será que, ao usar termos diferentes – "separar-se" para a mulher (1Co 7:10, 11a) e "apartar-se" para o marido (v. 11b, 12b) – Paulo tinha em mente a circunstância legal do judaísmo, que não previa o abandono da relação por parte da mulher, considerando que somente o marido poderia obter divórcio e despedir a esposa de casa (Dt 24:1), conforme sugere Schlatter?[14] Não; conforme o raciocínio do apóstolo, a mulher também pode se divorciar do esposo (1Co 7:13b). Isso estava de acordo com os princípios da esfera cultural helenística, em que, de acordo com a lei greco-romana, tanto o marido quanto a mulher podiam tomar a iniciativa no processo de divórcio.[15] Com base na isonomia entre homem e mulher, Paulo defende muito claramente a "igualdade de status dos parceiros conjugais".[16]

A recusa em conceder a ambos os cônjuges a opção de separação/divórcio apresenta essencialmente um único objetivo: o divórcio não faz parte do casamento cristão, assim como não faz parte do matrimônio misto. Se, porém, vier

a ocorrer ou tiver ocorrido o divórcio num casamento cristão,[17] restam apenas duas opções para os cônjuges: ou buscam a reconciliação ou permanecem solteiros (1Co 7:10, 11). No caso de um matrimônio misto, a obrigação de continuar o relacionamento é, em todo caso, da parte cristã, enquanto o descrente estiver disposto a prosseguir com o casamento, apesar das diferenças religiosas (1Co 7:12, 13).

A Santificação do Descrente

Para o apóstolo Paulo, uma razão essencial para não dissolver o casamento misto era a santificação da parte incrédula mediante o convívio com o parceiro cristão (1Co 7:14). Os que são fiéis em Cristo (Ef 1:1) e foram batizados (Ef 1:13) são "santos" (1Co 1:2), aqueles que ouviram o chamado de Deus (Rm 1:7) e chamam a Cristo de Senhor. Os santos pertencem a Deus, porque ele os santificou. Em outras palavras, o Senhor os transportou para uma nova existência, em comunhão com Cristo. Capacitados por Cristo, os santos são os parceiros mais fortes quando se trata de conviver com o mundo.[18] Portanto, é desígnio de Deus que, pelo convívio com o cônjuge cristão, o descrente seja encaminhado para "o âmbito do reino de Cristo".[19] Espera-se que a "vida de acordo com o Espírito" "irradie"[20] para a outra pessoa e a conduza para a esfera da bênção.[21]

Não se deve, porém, interpretar (e assim distorcer) a forma como o descrente é santificado, como se fosse por meio de algo material (pelo contato com o que é ritualmente puro), mágico (pela transmissão de energia substantiva) ou até mesmo sensual (pelo contato sexual), porque a graça de Deus não é material.[22] Ler algo mágico nos escritos de Paulo seria rematada tolice.[23] Por outro lado, restringir a relação conjugal ao sensual seria reducionismo.

O poder da graça divina nada sabe de ações nem de elementos materiais que promovam a santidade inerente.[24] A comunicação da santidade não ocorre por transmissão, mas por meio da vida prática, da comunidade e do espaço protegido no qual o descrente é autorizado a circular.[25] Isso não justifica uma interferência importuna e agressiva, que só serviria para criar novos problemas,[26] mas o convincente testemunho cristão do exemplo de vida, conforme enfatiza o Novo Testamento (1Pe 3:1).

Em consequência, o descrente é santificado de fato, mas ainda não redimido. A convivência com o crente não substitui a decisão pessoal baseada na fé.[27] O cônjuge que tem outra crença religiosa não é "quase" um cristão;[28] por enquanto, continua sendo um descrente. Por meio do cônjuge crente, ela ou ele é posto na esfera do convívio divino para desfrutar também dessa comunhão com Deus, que lhe será concedida, caso passe pela experiência da conversão.[29]

A Santificação dos Filhos

A respeito da santificação dos filhos, Paulo constrói seu raciocínio com base na convicção de algo óbvio e garantido entre os membros da igreja coríntia: filhos de pais cristãos, ou de um dos pais cristãos, não são "impuros", mas "santos" (1Co 7:14). Em outras palavras, embora eles façam parte do mundo imoral em que nasceram (2Co 6:17; Ef 5:5), foram erguidos acima desse ambiente mediante a influência santificadora de seus pais. Por meio do(s) pai(s), pertencem à esfera da igreja na qual foram incluídos.

Nesses termos, o apóstolo põe os filhos e o cônjuge descrente no mesmo nível. Ambos convivem sob a mesma influência santificadora e são igualmente chamados a se tornar cristãos por meio da futura decisão pelo batismo. A situação é comparável à do Israel incrédulo: os israelitas continuam santificados por sua afinidade com os patriarcas, embora não estejam de forma alguma liberados da necessidade de tomar uma resolução ao lado de Cristo com base na fé pessoal (Rm 11:16, 23, 28). Assim também, cônjuges e filhos são cristãos potenciais, mas ainda não cristãos de fato. Perceba que, realmente, não faz diferença, nesse caso, se Paulo, quando se refere a "vossos filhos", está pensando em todas as crianças da igreja[30] ou, mais exatamente, nesse contexto, nos filhos de casamentos mistos.[31]

O argumento, porém, só seria conclusivo "se a prática de batizar crianças não existisse naquela época".[32] A ideia de que os filhos eram santos porque haviam recebido o batismo foi merecidamente caracterizada como "um dos empregos bizarros das Escrituras pela igreja".[33] Os filhos são santos não porque tenham sido batizados, mas porque descendem de cristãos.[34] Isso vale também para o caso em que apenas um dos pais é cristão e o outro rejeita o cristianismo para si e para o resto da família. Para haver batismo, quer do cônjuge quer do filho, a condição

essencial, a indiscutível *conditio sine qua non*, em tempos apostólicos, era a fé individual.[35] Caso houvesse a prática de batizar os filhos, a ordenança certamente não envolveria bebês ou crianças pequenas, mas somente crianças mais velhas, conscientes de sua necessidade de redenção (1Pe 3:21).[36]

Não Sujeito à Servidão

Enquanto em 1 Coríntios 7:12 a 14, o conselho de Paulo se baseou no fato de o cônjuge não cristão desejar prosseguir com o casamento; no v. 15, o apóstolo avança para o caso inverso: se o marido ou a esposa pagã desejar se divorciar, o parceiro cristão não deve insistir em continuar com o matrimônio a qualquer custo. Nesse caso, não se encontra mais "sujeito"[37] ao casamento[38] ou à palavra do Senhor.[39] Forçar a continuidade da relação, quando a parte descrente deseja o divórcio, daria certamente ocasião para constantes conflitos, e isso não estaria de acordo com o desejo de Deus de que os casais vivam em paz (1Co 7:15). Nem mesmo a boa intenção de querer ganhar o outro para Cristo justifica a continuidade do matrimônio, porque ninguém sabe se ele ou ela será capaz de algum dia atingir essa meta (1Co 7:16). Não existe fé substitucional no Novo Testamento.[40]

São diversos os estudos sobre a interpretação a respeito da possibilidade de o parceiro cristão abandonado por causa de sua fé ter permissão para um novo casamento. Para Schlatter, o caso não tem solução.[41] Para outros, como Findlay e Fee, a passagem não trata do problema.[42] Por sua vez, de acordo com Lamparter, o texto realmente trata do casamento cristão (1Co 7:11), sendo, portanto, "praticamente impossível a presunção" de um novo casamento.[43] Essa recusa em interromper a união encontra por vezes sua justificativa na visão cínico-estoica, frequentemente aceita no helenismo, segundo a qual até mesmo um casamento misto-religioso seria indissolúvel.[44]

A compreensão de Conzelmann, Fascher e Morris é diferente.[45] Caso a parte pagã decida se divorciar, a que foi abandonada por causa de sua fé fica, segundo esses autores, livre para contrair novas núpcias. Para esses autores, se o que Paulo tinha em mente era apenas uma separação, não haveria necessidade de tratar desse caso distintamente; ele teria sido resolvido nos termos de 1 Coríntios 7:10 e 11.[46]

Seria estranho, de acordo com Morris, se o apóstolo, ao usar a expressão "não fica sujeito à servidão", estivesse se referindo somente ao descasamento.[47] Nesse caso, a condição de divorciado (1Co 7:15) seria paralela à da viuvez.[48] Uma viúva, no entanto, fica livre para se casar novamente (1Co 7:39). Argumenta-se em função de um paralelismo entre os verbos *douloō* (1Co 7:15, "ficar sujeito à servidão") e *deō* (1Co 7:39, "estar ligado") por um lado, e as declarações "ficar sujeito" (1Co 7:15) e "ficar livre" (1Co 7:39, *eleutheros*), por outro. Esses autores entendem ser preciso tratar o caso do cônjuge divorciado por causa de sua fé da mesma forma que o caso de uma pessoa que sobreviveu à morte do cônjuge: permitindo um novo casamento para a parte cristã, mesmo antes de o cônjuge descrente se casar novamente.

Esse ponto de vista é partilhado por diversas denominações. A Igreja Evangélica Luterana, por exemplo, mantém o princípio de Lutero: "A parte inocente pode mudar seu status."[49] Nesse caso, em face de uma *desertio malitiosa* ("abandono com má intenção"), a parte inocente recebe permissão para se divorciar e se casar novamente. Já a Igreja Anglicana enfatiza o compromisso de permanência e fidelidade mútua entre os cônjuges e julga o divórcio e o novo casamento como "atos excepcionais", que precisam ser resolvidos com "grande integridade e circunspecção"[50] Na Igreja Católica Romana, aplica-se o *Privilegium Paulinum*, conforme denominam essa passagem: de acordo com o *Codex Iuris Canonici* (Ca. 1143-1147), casamentos com não católicos podem ser dissolvidos pela igreja em benefício da fé, em outras palavras, a favor da comunidade católica, quando surgem dificuldades insolúveis para a vida religiosa. Nessas situações, o crente católico tem direito ao novo casamento.

Na Igreja Adventista do Sétimo Dia, a possibilidade de divórcio pode ser concedida à parte inocente. O cônjuge abandonado fica desobrigado do vínculo matrimonial, "não fica sujeito à servidão". No entanto, o novo casamento só pode ser realizado após o cônjuge descrente consumar um novo relacionamento, assim como no caso de pecado sexual como adultério e fornicação (perversões sexuais).[51]

Atualização do Texto

O conselho de Paulo se aplica ainda ao contexto missionário atual, seja em países não cristãos, seja com não cristãos em regiões cristãs, quando um dos cônjuges toma a decisão por Cristo e se batiza, e a outra parte quer permanecer como não cristã (casamento religioso misto).

Entretanto, será que a instrução do apóstolo pode se aplicar também a um casamento misto entre cristãos de denominações diferentes? Parece que Ellen G. White tinha em mente 1 Coríntios 7 quando, em 1888, exortou um esposo cristão a continuar casado com a esposa "descrente e opositora" – ao que tudo indica, uma cristã nominal, uma cristã apostatada ou uma não adventista – enquanto ela consentisse em manter a união.[52]

Conselho semelhante foi dado por ela às esposas crentes comprometidas com homens incrédulos. Em tais casos, a mulher cristã tem o dever de ser "diariamente uma missionária no lar", em amor e bondade para com as crianças e o marido.[53] Com base nos argumentos exegéticos e históricos apresentados acima, não é possível negar ao cônjuge cristão adventista o divórcio, se a parte incrédula tomar a iniciativa da separação, recusando-se assim a dar continuidade ao matrimônio.

---

[1] Ao longo do artigo, são usadas várias traduções da Bíblia. Após as citações bíblicas, será indicada a versão empregada.

[2] Ver Adolf Schlatter, Paulus: Der Bote Jesu, 4ª ed. (Stuttgart: Calwer, 1969), p. 222; Friedrich Lang, Die Briefe an die Korinther, Das Neue Testament Deutsch 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), p. 93; Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT 5, 2a ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), p. 153; Helmut Merklein, Der erste Brief an die Korinther, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT 7.2 (Gütersloh: Gütersloher, 2000), p. 118; Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6 (Tatuí, SP: CPB, 2014), p. 781, 782. O fato de tais casamentos mistos existirem demonstra que, nos tempos apostólicos, uma decisão individual baseada numa crença pessoal precedia o batismo; e que as mulheres, ou até mesmo crianças pequenas, não eram automaticamente incluídas e batizadas com o chefe da família.

[3] O conselho para continuar casado contrasta fortemente com a libertinagem praticada no mundo pagão. Com demasiada frequência, os homens amavam suas esposas só pelos encantos físicos e as repudiavam na velhice; da mesma forma que algumas mulheres namoravam oito homens dentro do espaço de cinco anos. Juvenal lastima essa situação (Satires VI, p. 141-147, 224-230).

[4] A Igreja Católica Romana designa essa possibilidade como Privilegium Paulinum (Codex Iuris Canonici, 4ª ed. [Kevelaer: Butzon und Bercker, 1994], Can. 1143); isto é, uma exceção à regra geral, que é proibir o divórcio.

[5] Hans Lietzmann, An die Korinther I/II, Handbuch zum Neuen Testament 9, 4a ed. (Tübingen: Mohr

Siebeck, 1949), p. 31.

[6] Schlatter, p. 222.

[7] Werner de Boor, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Wuppertaler Studienbibel, 2a ed. (Wuppertal: Brockhaus, 1973), p. 125. A tradução de apistos (descrente, incrédulo) como "infiel", no sentido de "adúltero" ou "irreconciliável", ignora a situação histórica referida nesta passagem, que trata de discordância religiosa (1Co 7:16) e não de incompatibilidade geral, falta de amor ou adultério.

[8] Erich Fascher, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7.1, 3a ed. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1975), p. 185.

[9] Lang, p. 93.

[10] George G. Findlay, St. Paul's First Epistle to the Corinthians, The Expositor's Greek Testament 2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), p. 826: A diferença entre "mandamento do Senhor" (1Co 7: 25), "fala" (1Co 7:12) e "opinião" de Paulo (1Co 7:25, 40) mostra que a igreja apostólica fazia clara distinção entre o kerygma (proclamação) de Jesus e o didachē (doutrina) dos apóstolos, e que não punha palavras na boca de Cristo (Leon Morris, 1 Corinthians, Tyndale NT Commentaries 7, 2a ed. [Leicester: Eerdmans, 1985], p. 106).

[11] Ver Heinz-Dietrich Wendland, Die Briefe an die Korinther, Das Neue Testament Deutsch 12, 5a ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948), p. 47; Conzelmann, p. 154; Findlay, p. 826.

[12] Ver Rudolf Bultmann, in Theological Dictionary of the New Testament, Gerhald Kittel (ed.), vol. 1 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), p. 509.

[13] Ver Justin, p, 2; Apology 2.

[14] Ver Schlatter, p. 222.

[15] Ver Wendland, p. 41.

[16] Lang, p. 93; ver Fascher, p. 186.

[17] O aoristo passivo subjuntivo no v. 11 (ean de kai chōristhē, "se ela, porém, vier a separar-se") é atemporal. Nesse sentido, o divórcio pode ter-se realizado ou estar sendo planejado para o futuro. A proibição fundamental de Jesus contra o divórcio (Mateus 19:6) não se aplica aqui, visto haver situações entre os seres humanos pecadores – e o apóstolo está tratando com homens e mulheres (1Co 7:10) – que não podem ser superadas senão "pelo afeto e tolerância cristãos" (Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6, p. 781). No entanto, mesmo em tais casos, ainda é preciso buscar a reconciliação. A única alternativa é permanecer solteiro. Os que se divorciaram continuam ligados entre si até a morte de um dos cônjuges (1Co 7:39). Paulo não dá aqui nenhuma licença para o divórcio e o novo casamento (Mt 19:9).

[18] Ver Conzelmann, p. 155.

[19] Lang, p. 93.

[20] Ibidem.

[21] Ver De Boor, p. 127.

[22] Ver Wendland, p. 42.

[23] Ver Schlatter, p. 223.

[24] Ver Wendland, p. 42.

[25] Ver Merklein, p. 122; Philipp Bachmann, Der erste Brief an die Korinther, Kommentar zum Neuen Testament 7 (Leipzig: Deichert, 1905), p. 278; Helmut Lamparter, Der erste Korintherbrief (Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1955), p. 53.

[26] Ver William F. Orr e James A. Walther, 1 Corinthians, The Anchor Bible 32 (Nova York: Doubleday, 1976), p. 213.

[27] Ver Merklein, p. 121.

[28] Ver De Boor, p. 127.

[29] Ver Schlatter, p. 223.

[30] Ibidem; Lang, p. 94.

[31] Ver Conzelmann, p. 156; Lang, p. 94; Merklein, p. 121.

[32] Wendland, p. 42; ver Lang, p. 94.

[33] Gordon D. Fee, The First Epistle to the Corinthians, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), p. 301, n. 27.

[34] Ver Lietzmann, p. 31.

[35] Ver Charles K. Barrett, A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, Harper's NT Commentaries (Nova York: Harper & Row, 1968), p. 166. Portanto, é preciso repudiar qualquer analogia com o batismo judaico de prosélitos (batismo do feto como parte da mãe ou da criança com a mãe, de acordo com o Talmude Babilônico [Jevamot 78a]).

[36] O substantivo grego eperōtēma significa "apelo" ou "indagação". Portanto, a última parte de 1 Pedro 3:21 é traduzida como "o apelo de uma boa consciência para com Deus" (ESV) ou "o compromisso de uma boa consciência [limpa] diante de Deus" (NVI).

[37] O verbo grego douloō significa "fazer de escravo", "tornar subserviente", "escravizar", "oprimir"; a voz passiva perfeita usada aqui significa "ficar sujeito à servidão".

[38] Ver Lietzmann, p. 31.

[39] Ver Conzelmann, p. 156.

[40] Ver Lamparter, p. 53.

[41] Ver Schlatter, p. 225.

[42] Ver Findlay, p. 827; Fee, p. 302, 303.

[43] Lamparter, p. 54.

[44] Anthony C. Thiselton, The First Epistle to the Corinthians, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), p. 535.

[45] Ver Conzelmann, p. 156; Fascher, p. 188; Morris, p. 107.

[46] Ver J. Renié, Manuel d'Ecriture Sainte, vol. 6, 3ª ed. (Lyon: Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1948), p. 185, 186.

[47] Morris, p. 107.

[48] Thiselton, p. 536.

[49] Vom ehelichen Leben (1522), WA 10 II, p. 288.

[50] Marriage: A Teaching Document from the House of Bishops (Londres: Church House, 1999), p. 18.

[51] Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia. 21ª ed. (Tatuí, SP: CPB, 2011), p. 160.

[52] Ellen G. White, Testemunhos Sobre Conduta Sexual, Adultério e Divórcio (Tatuí, SP: CPB, 2005), p. 39.

[53] White, p. 44, 45.

CAPÍTULO
8

Casamentos Interconfessionais: Um Estudo de 2 Coríntios 6:14

Ángel Manuel Rodríguez

Escolher um cônjuge é uma decisão crucial na vida de qualquer pessoa. Felizmente, a Bíblia provê parâmetros dentro dos quais é possível construir um casamento bem-sucedido. Por exemplo, o matrimônio é a união exclusiva entre um homem e uma mulher. As Escrituras também recomendam que o povo de Deus se case com pessoas que partilhem a mesma fé e o mesmo compromisso com o Senhor. O Antigo Testamento proibia casamentos mistos com não israelitas (Dt 7:3, 4); enquanto o Novo Testamento recomenda que cristãos se casem com cristãos (1Co 7:39).

A fragmentação da cristandade levantou novas questões relativas a esse tema. São tão expressivas as diferenças entre as diversas confissões cristãs que somos forçados a perguntar: até que ponto casar-se com uma pessoa de outra denominação pode ser considerado um casamento misto? É exatamente esse assunto que gostaríamos de examinar no presente capítulo. Ao que tudo indica, a única passagem que trata do tema é 2 Coríntios 6:14. Analisaremos primeiramente o texto dentro de seu contexto, prestando atenção especial a duas perguntas principais: Primeira, na frase "Não se ponham em jugo desigual com descrentes",[1] a passagem está se referindo a casamentos mistos? 2) Em seguida, o substantivo "descrentes" (*apistoi;* singular, *apistos*) designa apenas os não cristãos ou pode se - referir também a determinados tipos de cristãos? Faremos depois um breve estudo da contribuição de Ellen G. White sobre o assunto, bem como um debate sobre as implicações dos resultados da pesquisa para a vida da igreja. Por fim,

apresentaremos orientações sobre como tratar os casamentos interconfessionais em nossas congregações.[2]

O Contexto da Passagem

2 Coríntios é uma carta pastoral, cujo principal objetivo é reafirmar a mensagem e o ministério apostólico de Paulo, a fim de "efetuar a reconciliação entre Paulo e seus convertidos".[3] Isso se devia ao fato de os crentes coríntios levantarem graves suspeitas sobre o evangelho e seu ministério apostólico. Foi necessário, portanto, que ele enfatizasse nessa carta a sinceridade de seu modo de proceder para com eles (2Co 1:12-2:13), a natureza de seu apostolado (2Co 2:14-5:10), o conteúdo de sua pregação (2Co 5:11-6:2) e a qualidade de seu ministério (2Co 6:3-10).

Até 2 Coríntios 6:13, o remetente da carta vinha manifestando seu amor e sua preocupação com os coríntios, fazendo gentis convites para que retribuíssem a essa disposição. Contudo, em 2 Coríntios 6:14 a 7:1, notamos uma mudança de tom. De forma quase abrupta, Paulo adota uma atitude autoritária, ordenando aos coríntios que não se pusessem em jugo desigual com os descrentes, mas que se mantivessem santos ao Senhor. Depois disso, em 2 Coríntios 7:2 a 4, ele retorna ao estilo anterior: "Recebei-nos em vossos corações; a ninguém agravamos" (v. 2, ARC). O apóstolo começa essa nova seção da mesma forma que encerrou a exortação feita em 2 Coríntios 6:13. A bem da verdade, seria possível remover 2 Coríntios 6:14 a 7:1 da epístola e, ainda assim, o pensamento paulino continuaria a fluir sem perda de ritmo.

Origem da passagem

Estudiosos de todas as tradições perceberam o fenômeno que acabamos de apresentar e propuseram várias teorias para explicar a presença desse trecho na epístola.[4] No início dos debates, sugeriu-se que a passagem fosse uma interpolação de um possível fragmento[5] não paulino,[6] ou talvez paulino, não apropriadamente integrado em seu presente contexto. Outros defendem que, embora não se encaixe em seu contexto corrente, o texto deve ser lido como uma digressão paulina.[7] A tendência mais recente entre os estudiosos, porém, é sustentar que a passagem se encaixa em seu contexto, devendo ser considerada

parte normal da epístola.[8]

Para alguns, Paulo inseriu o texto nesse ponto da epístola por razões retóricas: a fim de suavizar a força dos imperativos, inserindo-o depois de um longo pedido de desculpas e antes da ratificação de completa reconciliação.[9] Também foi sugerido que 2 Coríntios 6:14 a 7:1 é um desdobramento de 2 Coríntios 6:1.[10] Ao que tudo indica, a melhor integração contextual da passagem dentro de seu contexto maior (2Co 2:14–5:10) e de seu contexto imediato (2Co 5:11–7:4) seja a proposta por William J. Webb.[11] O pesquisador encontra em todo o contexto a linguagem e a simbologia da nova aliança e das tradições do segundo êxodo do Antigo Testamento. Segundo ele, embora a teologia da nova aliança esteja no coração da teologia paulina naquelas passagens, Paulo recorre ao tema do êxodo para enfatizar a necessidade que os coríntios têm de voltar para ele e para Deus.[12]

Os argumentos de Webb foram reforçados por J. Ayodeji Adewuya, que mostram que, na carta enviada aos coríntios, e, particularmente em 2 Coríntios 6:14 a 7:1, Paulo recorre às tradições da nova aliança e do êxodo para chamar os coríntios à santidade comunal.[13] Esses dois estudiosos demonstraram, para além de uma dúvida razoável, que o texto sempre fez parte da segunda carta aos coríntios e que desempenhava papel contextual dentro da epístola.

Conteúdo e estrutura das perguntas retóricas

A passagem em questão começa (2Co 6:14) e termina (2Co 7:1) com uma exortação. A primeira tem a forma de um imperativo ("Não se ponham em jugo desigual com descrentes" [NVI]) e a segunda é um subjuntivo exortativo ("purifiquemo-nos" [NVI]).[14] A primeira exortação vem antes de cinco perguntas retóricas, que contêm verdades evidentes de natureza teológica e requerem uma resposta negativa.[15] A última pergunta introduz um debate sobre a necessidade de a igreja, como templo de Deus, se conservar santa. Em apoio a essa afirmação, é citada uma série de textos, contendo diversas promessas que o apóstolo utiliza como trampolim para sua recomendação a uma vida santa.

A primeira pergunta retórica é introduzida por uma conjunção explicativa "pois" (*gar*), indicando que as indagações estão sendo utilizadas para respaldar a validade da exortação. Cada questão é formada por dois substantivos antitéticos unidos entre si por um termo que sugere a dificuldade de coexistência das qualidades reveladas pelos substantivos. É possível agrupar as perguntas aos pares,

com exceção da quinta.[16] As duas primeiras andam de mãos dadas. O que sugere isso é o fato de a segunda ser introduzida pela partícula "ou" (*ē*). A terceira é introduzida pela partícula pospositiva "mas", "e" (*de*), e está estreitamente relacionada com a pergunta número quatro, também introduzida pela partícula "ou" (*ē*). A última questão, que é indicada por si só, é introduzida por "mas", "e" (*de*), e serve não apenas para encerrar a lista, mas também para introduzir o novo material. Os verbos de todas as perguntas são omitidos.

É possível detectar um paralelismo literário na estrutura das quatro primeiras perguntas:

Pois o que têm em comum	A (a) a justiça e (b) a maldade (anomia)
Que comunhão pode ter	B (c) a luz com (d) as trevas
Que harmonia entre	B' (c) Cristo (d) e Belial
Que há de comum entre	A' (a) o crente (b) e o descrente (apistos)

O que temos aqui é o paralelismo sinonímico em painéis de dois substantivos antitéticos, formando uma estrutura concêntrica geral. "Justiça" caracteriza o crente e "maldade", o descrente; a "luz" pertence a "Cristo" e as "trevas", a Belial. Os dois primeiros pares antitéticos têm paralelo com os dois últimos; e os dois do centro, um com o outro. O contraste é entre dois senhores diferentes e dois estilos de vida distintos e incompatíveis. Paulo está dissuadindo os cristãos de não entrar em nenhum tipo de relacionamento permanente com descrentes.[17] O que se enfatiza aqui são as extremas dificuldades dessa relação, baseadas em convicções e compromissos radicalmente diferentes por parte de cada grupo.

A quinta pergunta, cujo conteúdo é desenvolvido a seguir, exerce função transicional. É formulada de maneira um pouco diferente das anteriores: "Que acordo há entre o templo de Deus e os ídolos?" Nesse questionamento, Paulo está enfocando a função: O templo de Deus não pode ser usado para a idolatria. É assim que ele prepara o caminho para falar sobre santidade.[18]

Depois da última pergunta, vem uma frase iniciada por outra conjunção explicativa "pois" (*gar*). O apóstolo passa a discutir acerca do significado e do conteúdo dessa questão, e começa afirmando que "somos santuário do Deus vivo",

dando a entender que a idolatria é incompatível com a comunhão. Ele justifica a conclusão à que chegou recorrendo a uma série de textos bíblicos encadeados. O primeiro contém a promessa pactual divina de que o Senhor vai habitar no meio de seu povo e será seu Deus, e eles serão seu povo. O segundo expressa a conclusão lógica dessa promessa, a saber, que eles devem se separar das coisas impuras. O último reforça o apelo à pureza, afirmando que Deus será o Pai deles, e eles serão para ele filhos e filhas. [19]

Estrutura e propósito da cadeia de passagens

A cadeia é muito bem estruturada. As citações, introduzidas por uma fórmula referencial que revela a fonte das declarações, também são encerradas com uma afirmação semelhante. Isso serve como um enquadramento literário para a série textual. Encontramos, no centro da cadeia, uma referência também ao orador divino, reforçando, assim, a origem e autoridade das citações. [20] A lista se compõe de quatro promessas básicas de Deus a seu povo, interrompidas no meio por uma veemente exortação sob a forma de imperativos que pedem aos leitores que se separem dos impuros. Temos, portanto, duas promessas, seguidas de dois chamados à pureza e, por fim, duas outras promessas. Com base nesse conteúdo, seria possível estruturar a passagem como um quiasma: [21]

A Como disse Deus

B Habitarei com eles e entre eles andarei;

B Serei o seu Deus e eles serão o meu povo.

C Saiam do meio deles e separem-se

A' Diz o Senhor

C ' não toquem em coisas impuras

B' E eu os recebereis

B' E serei o seu Pai, e vocês serão meus filhos e minhas filhas,

A" Diz o Senhor todo-poderoso

O propósito da cadeia se revela de forma mais clara em 2 Coríntios 7:1. A primeira frase ("Amados, visto que temos essas promessas") está evidentemente fazendo referência às quatro promessas principais alistadas na série de textos. O

restante do versículo ("purifiquemo-nos de tudo o que contamina o corpo e o espírito, aperfeiçoando a santidade no temor de Deus") é uma reformulação do chamado à santidade encontrado na cadeia. Esse versículo nos ajuda a entender o que Paulo tinha em mente quando citou a frase "Saiam do meio deles e separem-se". A segunda exortação esclarece a primeira quando ordena não entrar em contato com coisas impuras.

Com a pergunta número cinco, o apóstolo se desloca para um novo aspecto de sua análise sobre a relação entre crentes e descrentes. O pensamento de Paulo parece progredir desde a exortação para não entrar num relacionamento permanente com os descrentes até o alerta para o perigo de se envolver diretamente com o estilo de vida que eles adotam. A implicação, embora não declarada, é de que uma coisa pode acabar levando à outra, o que justificaria a necessidade da exortação.

O Uso do Termo "Descrentes"

Fora dos escritos paulinos, o termo "descrentes" (*apistoi*) é usado em diversas outras partes do Novo Testamento. Os evangelhos, por exemplo, empregam-no como um adjetivo para descrever a incredulidade de alguns judeus (Mt 17:17). Jesus aplica o substantivo a um servo a quem seu senhor havia confiado seus conservos, mas, depois de concluir que seu patrão demorava a voltar, começou a maltratar os criados. Quando o proprietário retornou da viagem, deu-lhe um lugar com os "infiéis" (Lc 12:46).

Outro emprego interessante do termo se encontra em João 20:27. Depois de aparecer ao incrédulo Tomé e aos discípulos, Jesus lhes disse: "Pare de duvidar e creia" (*mē ginou apistos alla pistos*; lit., "não seja um descrente, mas um crente").[22] O curioso nesses casos é que o termo não está sendo aplicado a pagãos, mas a pessoas que professavam ser servas de Deus. O substantivo é empregado ainda em Atos 26:8 para descrever judeus que não acreditavam que Deus ressuscitara Jesus dentre os mortos. De acordo com João, os incrédulos, assim como os depravados, os assassinos, os que cometem imoralidade sexual, os que praticam feitiçaria, os idólatras e outros, estão destinados à segunda morte (Ap 21:8). O texto está se referindo, obviamente, aos que não aceitaram ou que abandonaram o evangelho da

salvação.

Determinar o uso do termo *apistos* ("descrente") nos escritos paulinos é de fundamental importância para uma correta interpretação da passagem em questão. Em 1 Coríntios, o apóstolo emprega a palavra, antes de mais nada, para designar os não cristãos (1Co 6:6; 7:12, 13, 14, 15; 10:27; 14:22, 23, 24). Há quem defenda, porém, que Paulo emprega *apistos,* em várias ocasiões, para se referir também aos falsos mestres cristãos, que rejeitaram e se opuseram a sua compreensão do evangelho e a seu apostolado.

"Descrentes" em 2 Coríntios 4:4

Tem sido sugerido que o mesmo estilo se encontra em 2 Coríntios 4:4.[23] "Mas, se o nosso evangelho está encoberto, para os que estão perecendo é que está encoberto. O deus desta era cegou o entendimento dos *descrentes*, para que não vejam a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus" (2Co 4:3, 4). Pelo fato de Paulo ter empregado *apistos* de forma sistemática para se referir a judeus e gentios não cristãos, alguns defendem que o termo em 2 Coríntios 4:4 deve também designar pessoas não cristãs.[24] O argumento é válido até certo ponto, embora tenda a passar por alto o contexto de cada passagem.

Em 2 Coríntios 4:1 a 6, Paulo defende seu evangelho e ministério. Uma das acusações levantadas contra ele era de que seu evangelho estava encoberto (2Co 4:3), uma provável insinuação de que o apóstolo não o recebera por revelação divina, conforme reivindicava.[25] O que fica subentendido é que, não havendo revelação, o evangelho paulino podia ser rejeitado. A crítica vinha da parte de, pelo menos, alguns coríntios.[26] Ele contra-argumenta que, se seu evangelho estivesse encoberto, estaria apenas para os "descrentes", e a razão é que Satanás lhes cegara o entendimento. A conclusão óbvia é que, segundo Paulo, seus adversários não conseguiam entender sua mensagem porque eles, à semelhança dos judeus, estavam espiritualmente cegos (cf. 2Co 3:16).

É provável que os descrentes (*apistoi*) e os "que estão perecendo" (*apollumi*) designem o mesmo grupo.[27] A linguagem utilizada, por ser muito forte, tem levado alguns a concluir que Paulo não descreveria falsos mestres como estando a caminho da perdição.[28] No entanto, em Filipenses 3:18 e 19, ele fala sobre os cristãos que "vivem como inimigos da cruz de Cristo". O destino deles é a perdição [*apoleia*]. "Em Gálatas, ele pronuncia um *anátema* contra os que estavam

anunciando um evangelho diferente ("que seja amaldiçoado!" [Gl 1:9]). De acordo com o apóstolo, os que aceitaram um evangelho divergente "separaram-se" de Cristo e "caíram" da graça (Gl 5:4). Isso não é muito diferente do que encontramos em Corinto, onde falsos mestres, cujo destino era a perdição, também estavam oferecendo aos cristãos outro evangelho (cf. 2Co 11:4).[29] Nesse caso específico, *apistoi* designa principalmente os adversários de Paulo, que tentavam minar seu trabalho, embora o termo pudesse também incluir cristãos infiéis ao evangelho proclamado por ele.[30] É importante observar que Paulo utiliza o substantivo "entendimento", "mente" (*nous*), em 2 Coríntios para se referir à faculdade de raciocínio de seus adversários, e não de não cristãos"[31]

"Descrentes" em Tito 1:15

Em Tito 1:15, "descrentes" (*apistos*) é usado para designar os falsos mestres, provavelmente crentes judeus e outros cristãos, que não simpatizavam com a pregação de Paulo (Tt 1:10, 14). Ele escreveu a eles:[32] "Para os puros, todas as coisas são puras; mas para os impuros e descrentes, nada é puro. De fato, tanto a mente como a consciência deles estão corrompidas." Pode-se argumentar que o apóstolo talvez estivesse sugerindo um princípio geral ou, quem sabe, citando um ditado popular e que, desse modo, *apistos* não estaria designando necessariamente falsos mestres cristãos. Entretanto, o contexto trata de "insubordinados, que não passam de faladores e enganadores, especialmente os do grupo da circuncisão. É necessário que eles sejam silenciados, pois estão arruinando famílias inteiras, ensinando coisas que não devem, e tudo por ganância" (Tt 1:10, 11). Paulo recorre a termos bem contundentes para descrevê-los e expor seus atos (Tt 1:16).[33] Com base no contexto, deve-se concluir que, nesse caso particular, *apistos* designa não somente cristãos judeus que promovem ensinamentos que assolam o evangelho, mas também outros cristãos que procedem da mesma forma, e tudo por ganância.[34] Em certo sentido, pode-se argumentar que, de uma perspectiva cristã, eles recaíram para uma condição pré-cristã, mesmo que não tenham percebido.[35]

Em resumo, embora Paulo tenha usado *apistos* para se referir sobretudo a não cristãos, pode ter usado o termo também para designar os cristãos que se opunham a sua forma de abordar o evangelho. Essa acepção é encontrada ainda em escritores pós-apostólicos.[36]

“Incrédulos” como não cristãos

A questão sobre a qual discorreremos agora tem que ver com o emprego de *apistos* em 2 Coríntios 6:14. A tendência dos estudiosos é interpretá-lo como uma referência a não cristãos. Na verdade, esse tem sido o entendimento teológico tradicional. Isso, porém, está mudando, de modo que existem atualmente nada menos que cinco interpretações diferentes para o termo nessa passagem.[37] De acordo com elas, a palavra designa (1) pessoas infiéis, não confiáveis, crentes ou não[38] (2) cristãos gentios que não observam a lei;[39] (3) pessoas imorais na comunidade cristã;[40] (4) falsos apóstolos; e (5) não cristãos. As três últimas interpretações contam com o expressivo apoio da comunidade acadêmica. A última explicação é a mais tradicional e predominante até hoje. Contudo, cresce o número de estudiosos que apoiam a compreensão de *apistoi* como falsos apóstolos e/ou falsos cristãos.[41]

Vários argumentos têm sido usados para apoiar a visão tradicional, a saber, que *apistoi* em 2 Coríntios 6:14 designa não cristãos. É importante para nosso propósito analisar e avaliar de forma breve o peso de cada um deles. No desempenho dessa tarefa, alguma repetição será inevitável.

Uso convencional do termo por Paulo

Foi sugerido que, pelo fato de o termo ser usado nos escritos de Paulo na maioria dos casos para designar “não cristãos”, o mais provável significado da expressão em 2 Coríntios 6:14 seria também “não cristãos”.[42] Entretanto, não se deve tomar uma decisão com base no uso predominante de *apistos* em outras passagens paulinas. Conforme sugerimos, o fato de outras partes da Bíblia usarem o termo para se referir a falsos cristãos enfraquece muito o argumento da coerência interna e deve nos alertar para a possibilidade de 2 Coríntios 6:14 não estar se referindo a não cristãos. Para determinar corretamente o emprego do termo no texto em questão, é preciso examinar o contexto.

Incrédulos como idólatras

Um segundo argumento utilizado para apoiar a interpretação de *apistoi* como “não cristãos” é a menção de idolatria em 2 Coríntios 6:15. O argumento é que os *apistoi* são idólatras, algo que causaria repugnância aos falsos mestres cristãos, sobretudo, se fossem de origem judaica.[43]

No entanto, de acordo com Paulo, alguns coríntios costumavam ser idólatras. Depois de chegarem ao conhecimento de Cristo, foram lavados e santificados, e saíram do mundo da idolatria (1Co 6:9-12). A leitura das cartas endereçadas àquela comunidade revela que esse pecado era uma ameaça tão presente à fé desses convertidos, que Paulo precisou exortá-los a não ser idólatras (1Co 10:7) e a fugir dessa prática (1Co 10:14). Contrariando as expectativas, porém, de acordo com 1 Coríntios 5:11, havia na cidade alguns cristãos que ainda cometiam essa transgressão: "Mas agora estou lhes escrevendo que não devem associar-se com qualquer que, dizendo-se irmão, seja imoral, avarento, idólatra [*eidōlolatrēs*], caluniador, alcoólatra ou ladrão. Com tais pessoas vocês nem devem comer." É difícil determinar a natureza dessa idolatria (por exemplo, adoração a ídolos[44] ou participação em festividades pagãs) e se era promovida ou não pelos falsos mestres, como é mais provável.

É útil observar que nas antíteses se estabelece um contraste entre "o templo de Deus" e os "ídolos" (*eidolon;* 2Co 6:16). Seria de se esperar um contraste entre a adoração a Deus e a adoração aos ídolos, mas não é isso que ocorre. A maneira como Paulo formula a declaração sugere que a idolatria estava localizada na igreja, no templo de Deus, ou seja, estava sendo praticada por falsos crentes. Esse era um caso de sincretismo religioso. O apóstolo estava tão preocupado com a situação que pediu aos fiéis para não se associarem a esses indivíduos (1Co 5:9), nem sequer comer com eles (1Co 5:11). Portanto, o que encontramos em 2 Coríntios 6:14 a 7:1 poderia muito bem ser um lembrete para que fizessem exatamente o que lhes fora ensinado na primeira carta.[45]

Natureza radical das antíteses

De acordo com o terceiro argumento, *apistoi* em 2 Coríntios 6:14 designa não cristãos, porque as antíteses encontradas nos v. 14 e 15 classificam o gênero humano em dois grupos principais: os seguidores de Cristo e aqueles que não acreditam nele (os de fora). Isso não deixaria margem alguma para um terceiro grupo: o dos semicristãos. Alega-se, então, que o intenso dualismo encontrado na passagem exige que apliquemos os primeiros elementos das antíteses ("justiça", "luz", "Cristo") aos crentes e os segundos elementos ("maldade", "trevas", "Belial") aos não cristãos.[46] No entanto, é importante reconhecer que, de fato, o apóstolo não deixa espaço para um terceiro grupo. Não seria nada correto sugerir que ele deixaria de caracterizar os falsos apóstolos e seus seguidores como ímpios, vivendo

nas trevas ou mesmo seguindo a Belial.

De acordo com Paulo, alguns deles, conforme adiantamos, seguem rumo à perdição (2Co 4:3), e, pelo menos um deles, deve ser "entregue a Satanás" (1Co 5:3-5). Em 2 Coríntios 11:13 e 14, ele descreve seus adversários como "falsos apóstolos, obreiros enganosos, fingindo-se apóstolos de Cristo. Isso não é de admirar, pois o próprio Satanás se disfarça de anjo de luz", e então passa a chamá-los de "servos" de Satanás (2Co 11:15). Outras passagens do Novo Testamento descrevem a conduta dos falsos mestres e falsos irmãos como perversa e tenebrosa (1Jo 1:6; 3:4-9), revelando assim que essa terminologia poderia, em certas circunstâncias, descrever falsos cristãos dentro da comunidade de fé.[47] Em 2 Coríntios 6:16, Paulo emprega esse dualismo incisivo e contrastante a fim de revelar, com precisão e radicalidade, que os falsos apóstolos e seus seguidores jamais pertenceram à igreja.[48]

Um chamado para sair do meio deles

O quarto argumento propõe que o convite paulino para os coríntios "saírem do meio deles" (uma citação de Isaías 52:11, que convida os judeus a saírem de Babilônia) se aplica melhor à separação dos "de fora", dos descrentes do mundo, do que das pessoas que estão na igreja. Se eles estivessem na comunidade de fé, seriam eles os que deveriam se ausentar ou sair dela.[49] Cumpre não esquecer que os coríntios haviam vivenciado seu êxodo do mundo pagão quando se converteram. Portanto, Paulo está usando aqui o simbolismo de um novo êxodo, não para se referir à separação deles do mundo, mas dos falsos apóstolos, dos seguidores destes e de seus respectivos ensinamentos. O convite era para se preservar a santidade pela separação da impureza tanto espiritual quanto moral.[50] O chamado para separar-se "deles" corresponde à exortação feita pelo apóstolo à igreja de não se pôr em "jugo desigual com descrentes" (2Co 6:14). A recomendação é que o povo de Deus mantenha distância dos que podem exercer uma influência negativa sobre o relacionamento deles com o Senhor.[51] O pronome "eles" se refere, portanto, aos "descrentes". Paulo os exorta a sair de uma situação que os levaria a se afastar tanto do apóstolo quanto de Deus. A linguagem do êxodo está sendo usada para descrever o retorno deles a Paulo e ao Senhor.

"Descrentes" como falsos mestres

Na busca por encontrar a acepção de *apistos* em 2 Coríntios 6:14, o árbitro

definitivo do significado é o lugar que a passagem ocupa dentro do modo de pensar da epístola. Quando se insere o versículo dentro desse contexto mais amplo, compreende-se melhor que o termo está designando falsos cristãos, sejam eles mestres ou apóstolos, sejam membros da igreja. Vários argumentos apontam nessa direção.

Em primeiro lugar, como foi indicado, a linguagem polêmica que encontramos em 2 Coríntios 2:14 a 7:4 e 10:1 a 13:10 tem como alvo os adversários cristãos de Paulo, e não os não cristãos. Fica claro desde o início da epístola que havia, de modo geral, graves tensões entre ele e os coríntios (por exemplo, 2Co 2:5-11). As suspeitas levantadas contra a integridade de Paulo "foram agravadas pelas dúvidas que os coríntios tinham acerca de sua própria salvação. Isso aconteceu não porque tivessem a intenção de virar as costas para o cristianismo por completo, mas porque deram margem à influência de outros missionários cristãos hostis a Paulo".[52] Em sua defesa, o apóstolo descreve a si mesmo como um despenseiro dos mistérios divinos (2Co 4:1-5), que não mercadeja a Palavra de Deus visando lucro, mas que fala "diante de Deus com sinceridade, como homens enviados por Deus" (2Co 2:17). Ele reivindica possuir autoridade apostólica porque é um ministro de Deus (2Co 4:1; 6:4) e roga aos que se opõem a sua mensagem que se reconciliem com Deus (2Co 5:20). Ao longo de toda a epístola, a principal preocupação de Paulo é com as condições dentro da igreja e com os desafios a seu ministério e a sua mensagem vindos de dentro dela. Ele procura introduzir mudanças na vida da comunidade de fé e reafirma seu ministério defendendo-se dos ataques de seus adversários. Esse mesmo conflito com antagonistas cristãos e falsos irmãos é desenvolvido posteriormente em 2 Coríntios 6:14 a 7:1, o que mostra que *apistoi* se refere a falsos cristãos.[53]

Separação dos falsos cristãos

Em segundo lugar, o chamado para separar-se deles é a forma de Paulo lidar com a influência corruptora de falsos irmãos sobre a igreja, e não com a influência dos de fora. Na verdade, a separação do mundo que Paulo recomenda aos cristãos parece ser menos radical que a separação dos que a si mesmos se chamam irmãos e não são (1Co 5:9-12). Essa intolerância, expressa também em 2 Coríntios 6:14 a 18, é semelhante à que encontramos em outras epístolas, nas quais o apóstolo discorre sobre como os crentes devem tratar os falsos mestres (por exemplo, Gl 4:12-20). Portanto, o afastamento radical proposto nessa passagem é a separação dos falsos

mestres e dos membros da igreja que rejeitam o evangelho paulino.

Em terceiro lugar, a interpretação de *apistoi* como cristãos que não creem no evangelho e no ministério de Paulo se ajusta bem ao contexto imediato de 2 Coríntios 6:14 a 7:1. Em 6:13, o apóstolo convida os coríntios a abrir o coração para ele, assim como ele fez em relação aos coríntios (v. 11). Trata-se de um convite à reconciliação, a fim de que aceitem seu evangelho e apostolado.[54] Essa ideia vai ser reiterada em 2 Coríntios 7:2, formando o enquadramento literário dentro do qual Paulo insere sua exortação contra colocar-se em jugo desigual com os descrentes. Depois de convidá-los a se reconciliarem com ele, ele lhes pede que não abram o coração para os *apistoi*, isto é, que não se coloquem debaixo do mesmo jugo que eles. Convida os "coríntios fiéis a separarem-se dos que continuam a rejeitar Paulo e seu evangelho".[55] Eles não podem estar em paz com o apóstolo e a mensagem que ele apresenta, enquanto mostrarem lealdade a falsos irmãos e falsos mestres. Em outras palavras, a comunhão com Paulo e seu evangelho exclui a comunhão com aqueles que a ele se opõem. Esse é o sentido exigido pelo contexto imediato, bem como pelo contexto mais amplo da epístola.

O Significado de HeterozugeŌ

O verbo *heterozugeō* ("pôr-se em jugo desigual", "ser um jugo desigual"; 2Co 6:14) é empregado somente aqui no Novo Testamento, um fato que incentivou estudiosos a especular sobre o significado específico do termo. A respeito do jugo desigual, existem nada menos que 12 pontos de vista diferentes, que vão desde uma separação à maneira de Qumran, idolatria, visita a cortes pagãs, envolvimento com prostitutas, ingestão de carne oferecida aos ídolos em templos pagãos ou casas pagãs, negócios com os pagãos até a adesão ao culto pagão.[56] A interpretação mais comum do termo tem que ver com casamentos mistos. É caso para se perguntar: Paulo tinha em mente um tipo específico de união ou estava estabelecendo um princípio aplicável a diversos tipos de relacionamento?

Emprego linguístico

O significado literal do verbo é muito concreto e específico, "puxar o jugo numa direção diferente da de seu parceiro"[57]; contudo, ele é usado figurativamente no sentido de "emparelhar mal". A Septuaginta emprega o

substantivo em Levítico 19:19 numa legislação que reprova o cruzamento de animais distintos (literalmente, "de jugo diferente").[58] Deuteronômio 22:10 proíbe unir na mesma canga boi e jumento. A preocupação é que, "visto que o boi e o jumento possuem forças assimétricas, se forem postos juntos sob o mesmo jugo, o mais forte poderá exaurir o mais fraco [...] ou poderá fazer o outro tropeçar e se machucar".[59] O uso do substantivo nos dois versículos expressa a ideia de reunir o que é improdutivo ou de por debaixo do mesmo jugo animais de constituições tão diferentes que lhes seria impossível trabalhar juntos sem um deles sair ferido.

Encontramos nos papiros gregos o adjetivo *heterozugos* se referindo a dois vasos que "não fazem par".[60] O Novo Testamento emprega um cognato de *heterozugeō* quando se refere ao casamento. Em Mateus 19:6 e Marcos 10:9, Jesus diz acerca do matrimônio: "o que Deus ajuntou [*suzeugnumi*, 'pôr sobre o mesmo jugo, ajuntar, unir'] não o separe o homem". Os dois se tornaram um só. O verbo é usado como uma metáfora para a união conjugal. Josefo emprega o mesmo verbo para se referir ao casamento.[61] Também encontramos em outros escritos gregos o substantivo *suzugos* ("companheiro de jugo"; cf. Fp 4:3), usado com a acepção de "esposa".[62] Seu sinônimo, *suzugēs*, é empregado para designar um "esposo" (3 Macabeus 4:8).[63]

Emprego em 2 Coríntios 6:14

Essa informação linguística nos é proveitosa apenas no sentido em que os cognatos do verbo *heterozugeō* expressam a ideia de casamento. Alguém pode, portanto, argumentar que, ao usar esse verbo, Paulo podia ter em mente casamentos mistos. No entanto, o contexto não declara isso explicitamente. Na verdade, o apóstolo não determina o tipo de relacionamento que tinha em mente. Ao que tudo indica, seria melhor entender o verbo como designando qualquer tipo de relação com descrentes capaz de comprometer a fé cristã, inclusive, a união matrimonial.[64] Seria correto, portanto, concluir que Paulo esteja pensando em "relacionamentos íntimos nos quais não se pode esperar que floresçam a harmonia e a coerência cristãs, a menos que ambos os parceiros se tornem crentes de verdade".[65] O casamento estaria no topo da lista desses relacionamentos. O próprio verbo indica essa ideia.

Em resumo, podemos concluir que, em 2 Coríntios, Paulo está lidando com a oposição encontrada dentro da própria igreja acerca de seu ministério e sua

mensagem, e não com a ameaça externa de não cristãos contra os crentes. Ele está envolvido numa polêmica contra irmãos que rejeitam sua compreensão do evangelho e seu apostolado. Decidir o significado do termo *apistos* em 2 Coríntios 6:14 é difícil, mas não impossível. O vocábulo é empregado na maioria das vezes para designar os não cristãos.

Algumas evidências sugerem que o autor da epístola também usa o termo para se referir aos cristãos que se opunham a seu ministério apostólico, bem como ao estilo de evangelho e de vida que ele pregava. Quando interpretamos 2 Coríntios 6:14 dentro de seu contexto maior, fica claro que *apistoi* designa os cristãos que se insurgiram contra Paulo e que viviam de maneira semelhante aos não cristãos. Em certo sentido, eles eram, no que diz respeito ao evangelho, praticamente iguais aos não cristãos; por isso, os crentes não deviam entrar em nenhum relacionamento permanente com eles, muito menos imitar seu modo de agir.

Do ponto de vista linguístico, é correto sugerir que o mandamento registrado em 2 Coríntios 6:14 seja aplicável a casamentos mistos, embora não de forma exclusiva nem mesmo preferencial. Essa sugestão recebe o apoio do campo semântico da raiz verbal empregada por Paulo e do simples fato de que, dentre os relacionamentos mencionados por ele, os matrimônios mistos seriam certamente os que estabeleceriam vínculo mais duradouro entre um cristão e um "descrente". Ao perceber uma grave ameaça ao bem-estar espiritual dos crentes, o apóstolo espera que eles evitem entrar em relação permanente dessa natureza.

Ellen White e os Casamentos Interconfessionais

De acordo com Ellen G. White, 2 Coríntios 6:14 "não se refere meramente ao casamento de cristãos com infiéis, mas a todas as alianças em que as partes são levadas a íntima associação, e na qual há necessidade de harmonia no espírito e na ação".[66] Isso significa que a passagem contém princípios válidos não somente para relacionamentos conjugais, mas também para outros tipos de relações sociais. No que diz respeito ao matrimônio, a escritora afirma que o texto proíbe o casamento de cristãos com "ímpios"[67] e com aqueles que não temem ao Senhor.[68]

A maioria das declarações de Ellen White relativas à união conjugal com

incrédulos se refere a não cristãos, a pessoas que não aceitaram a Cristo como salvador,[69] ou àqueles que rejeitaram a oferta divina da salvação.[70] Ao desaprovar o casamento com não cristãos, ela emprega uma linguagem forte. Tratando de determinado caso, ela escreveu: "A noiva e o noivo preferiram-se um ao outro e despediram a Jesus."[71] Seu conselho é: "Homens e mulheres que professam piedade devem tremer ante o pensamento de entrar em uma relação matrimonial com os que não respeitam os mandamentos de Deus nem a eles obedecem."[72]

A questão de se casar com uma pessoa de outra denominação cristã não foi explicitamente abordada por Ellen White até 1885, ano em que uma jovem senhora adventista fez planos para se casar com um homem que não comungava da mesma fé religiosa que ela.[73] A escritora não hesitou em afirmar que é impróprio unir-se a alguém que "não aceitou a verdade para este tempo; é um descrente".[74] Isso inclui, obviamente, qualquer pessoa, de qualquer denominação cristã, que não tenha abraçado a mensagem adventista.

Esses casamentos enfrentarão uma dissonância de fé tão séria que será difícil uma interação pacífica e amorosa entre o casal. A forte convicção da escritora acerca de casamentos interconfessionais se fundamenta na certeza de que os adventistas não podem entrar em uma tal relação "sem perigo" para sua alma.[75] De acordo com Ellen White, o matrimônio é "uma questão de interesse vital para a felicidade e bem-estar de ambas as partes, para este mundo e o futuro".[76]

Casamentos Interconfessionais e Fé Adventista

Ao examinarmos o material bíblico e o papel desempenhado por ele dentro da igreja na atualidade, encontramos razões teológicas e pragmáticas que apoiam a relevância de seu conteúdo.

Unidade

A intenção de Deus para o casamento continua a ser a união permanente de um homem e uma mulher num vínculo profundo de amor abnegado de um para com o outro, e dos dois em relação a Deus. É nessa ligação que reside o mistério do matrimônio, metáfora expressiva da união entre a igreja e o Senhor ressuscitado. No nível pragmático, temos de enfrentar a realidade de que a unidade conjugal

permanente é um desafio em um mundo caído, mesmo nos casos em que ambos os cônjuges sejam adventistas do sétimo dia. Embora casar-se com um adventista não seja um antídoto contra o divórcio, a incidência de separação é menor entre pessoas da mesma fé (ou da mesma igreja) do que entre casais de diferentes tradições religiosas.[77]

O adventismo não é apenas uma filosofia a mais, uma ideologia que pode ser negociada ou acomodada, mas um estilo de vida que atinge a maior parte dos aspectos de nosso comportamento privado e social, com base no compromisso pessoal com nosso Salvador. Isso torna difícil a convivência harmoniosa num casamento interconfessional. Os dois estilos de vida distintos serão sempre uma fonte de atrito e tensão. Para que o casal fortaleça sua união recíproca, é indispensável haver uma compreensão bíblica comum do que significa estar unido a Deus por meio de Cristo e das decorrências disso para sua vivência pública e privada.

Caso existam diferenças significativas nessa área crucial, a unidade do matrimônio será grandemente prejudicada. Isso explica por que a tendência nos casamentos interconfessionais é de que um dos cônjuges resolva a situação pela mudança de filiação religiosa.[78] Nesse caso, o compromisso de fé original de um deles é sacrificado para que o casal permaneça unido. Devido ao risco de o cônjuge adventista renunciar à fé, é lógico esperar que a igreja desencoraje matrimônios interconfessionais.

Casamento e ecumenismo

Num nível doutrinário e teológico mais profundo, a situação pode se tornar mais estressante e perigosa. O casamento interconfessional é, para todos os efeitos, um fenômeno ecumênico da mais alta expressão.[79] Embora casais que se unem nesse tipo de matrimônio reconheçam e aceitem a necessidade de aprender a conviver em casa com a diversidade religiosa, o que ocorre em geral é a aceitação tácita da validade das crenças religiosas do cônjuge. Caso contrário, o casamento seria impossível.

Se qualquer um dos dois começar a reivindicar que sua fé está mais de acordo com as Escrituras do que a do outro, o resultado poderá ser desastroso. Isso é especialmente prejudicial à fé adventista, que proclama uma mensagem que todo ser humano no planeta precisa ouvir e que confronta cada pessoa com o desafio

escatológico de fazer escolhas definitivas. Visto que os casamentos interconfessionais tendem a enfraquecer a singularidade da pregação adventista, não é de se estranhar que a igreja desencoraje, de todas as formas e maneiras, esse tipo de vínculo conjugal.

Educação dos filhos

O chamado bíblico para transmitir aos filhos a fé confiada por Deus a seu povo também corre grande risco no caso dos casamentos interconfessionais. De fato, uma das questões mais difíceis enfrentadas por um casal interconfessional é a forma de criar as crianças, sobretudo no que diz respeito à questão do batismo. Decidir em qual das duas comunidades de fé os filhos serão batizados é, na verdade, grande fonte de atritos e divisões.[80]

Algumas vezes, os pais negociam as futuras convicções religiosas dos filhos, antes mesmo de eles nascerem. Decidem qual das duas religiões será a melhor para a criança com base em fatores como os serviços oferecidos às crianças pela igreja e a disponibilidade de escolas paroquiais. Em outros casos, toma-se a decisão arbitrária de que as meninas serão batizadas na religião da mãe e os meninos, na do pai. Outra opção habitual é fazer com que as crianças participem nas duas comunidades religiosas até serem capazes de decidir por si mesmas.[81] Nesses casos, o senso de verdade bíblica absoluta bem como o sério compromisso de transmiti-la aos filhos fica grandemente comprometido ou até mesmo ausente.

Assim fazendo, os pais prestam um desserviço espiritual aos filhos quando estes são postos numa situação em que se defrontam com a falta de convicções religiosas bem definidas e são deixados sem critérios claros para distinguir entre a doutrina bíblica e o erro. Um ambiente religioso desse tipo não é adequado ao cumprimento da responsabilidade paterna de orientar os filhos no desenvolvimento da imagem de Deus na vida deles.

Adoração e missão

A frequência à igreja não é somente um aspecto indispensável de uma vida espiritual saudável, mas também de extrema importância para uma família cristã. Casamentos interconfessionais tendem a dividir a família numa das dimensões mais importantes da experiência religiosa, ou seja, no ato público de adoração. Um deles pode não estar disposto a frequentar os cultos da denominação do outro ou

um dos cônjuges participa do serviço religioso, enquanto o outro, não. Em algumas situações, o casal pode decidir comparecer aos cultos de ambas as igrejas. No entanto, mesmo assim, é possível que um deles não se sinta tão realizado espiritualmente quanto o outro, por ser provavelmente excluído de participar de determinados aspectos das reuniões religiosas. Para casais assim, a adoração não é a experiência unificadora que seria para os cônjuges da mesma fé.[82] Isso pode contribuir para colocar a vida espiritual e religiosa do casal em grande risco.

A vida da igreja inclui interações sociais públicas e participação em metas e atividades comuns. Os membros se reúnem não apenas para se realizar e se alimentar espiritualmente, mas também para estabelecer e alcançar objetivos e projetos comuns. Eles se consideram responsáveis pelo cumprimento do que reconhecem ser a missão atribuída por Deus à comunidade religiosa. No desempenho dessa tarefa, dispõem-se a investir tempo, energia e até mesmo recursos financeiros. A família cristã deve encontrar nessa experiência uma fonte de crescimento espiritual, assim como um fator contribuinte para a própria unidade familiar. Fica difícil para casais interconfessionais participar de tais experiências com o mesmo nível de comprometimento e obter delas os mesmos benefícios pessoais, espirituais e sociais.[83]

O compromisso total com a missão de uma comunidade religiosa específica certamente há de fortalecer e enriquecer a vida de um matrimônio cristão. Entre os adventistas, o compromisso dos membros da igreja com a missão mundial é considerado uma experiência espiritual indispensável, a fim de cumprir a comissão evangélica no contexto do encerramento do conflito cósmico (Ap 14:6-12).

Os desafios com que se defrontam os casais de igrejas diferentes são cheios de consequências e exercem impacto sobre a qualidade da vida espiritual deles e dos filhos. A possibilidade de o cônjuge adventista relaxar ou enfraquecer seu compromisso com a fé adventista é real. De uma perspectiva denominacional, os riscos são potencialmente elevados. Por isso, a igreja costuma desencorajar casamentos interconfessionais e exorta pastores adventistas a não oficiar essas cerimônias.[84] Desestimular matrimônios assim é responsabilidade tanto da igreja como dos pais, como um todo.

Os pais devem discutir o tema do casamento com seus filhos e alertá-los para as dificuldades específicas de uma união conjugal dessa natureza. Os líderes das congregações locais devem instruir os jovens solteiros sobre a importância de se

casarem com pessoas da mesma fé. Devem ainda proporcionar atividades que reúnam os jovens adventistas a fim de que se conheçam melhor. Convém incentivá-los a frequentar nossas escolas, onde hão de encontrar muitos outros jovens adventistas, facilitando, assim, a formação de casamentos com pessoas da mesma fé.

Ministrando a casais interconfessionais

Depois de examinar os riscos e perigos dos casamentos interconfessionais, é necessário aceitar o fato de que as medidas preventivas nem sempre funcionam, e que inúmeros adventistas acabam se casando com pessoas de outras comunidades cristãs. Nesses casos, constitui responsabilidade da igreja ministrar a esses casais, disponibilizando a eles os mesmos serviços e benefícios pastorais oferecidos aos casais membros da igreja. Na tentativa de alcançar esse objetivo, podem ser úteis as seguintes sugestões.

1. Não se pode ameaçar o cônjuge adventista com penalidades eclesiásticas, no caso da concretização da união matrimonial. Casamentos interconfessionais não devem ser razão justificável para a disciplina na igreja.

2. O fato de a igreja desencorajar seus ministros de oficiar casamentos interconfessionais não significa necessariamente que pastores e membros não devam comparecer à cerimônia. Por se tratar de um momento muito importante na vida do cônjuge adventista, convém que a igreja torne esse momento memorável ao casal e às respectivas famílias. Não se deve passar a impressão de que a comunidade de fé os esteja rejeitando, ou de que ambos cometeram um pecado imperdoável.

3. É preciso dar aos recém-casados uma recepção cordial e incentivá-los a irem juntos adorar em nossa igreja. Convém fazê-los sentir que são parte da família adventista e envolvê-los em diferentes atividades. Esse é um caso em que a inclusão é de extrema importância. O cônjuge não adventista deve se sentir tão bem-vindo como se fosse um membro da igreja.

4. Devemos oferecer ao cônjuge adventista todo o apoio de que precisar para que seu casamento seja bem-sucedido. Convém, de uma forma toda especial, fortalecer seu compromisso com a fé adventista. Um estudo demonstrou que cônjuges com "identidade denominacional mais forte são menos propensos a mudar de religião do que os que possuem identidade denominacional mais

fraca".[85]

5. É preciso oferecer ao cônjuge não adventista a oportunidade de conhecer melhor as crenças de seu companheiro. Porém, isso deve ser feito de forma não ameaçadora nem impositiva, a fim de que não se sinta pressionado a se tornar membro de nossa igreja. Devemos fazer tudo o que estiver ao nosso alcance para informá-lo sobre nossa mensagem, mas deixar o restante com o Senhor.

Conclusão

A Igreja Adventista do Sétimo Dia se define por uma cosmovisão específica, um claro conjunto de crenças bíblicas, um estilo de vida singular e uma missão para com o mundo que difere muito de todas as outras denominações cristãs. Mesmo que não chegássemos a uma conclusão definitiva sobre o significado da palavra "descrentes" (*apistoi*) em 2 Coríntios 6:14,não resta dúvida de que a exortação bíblica seria igualmente aplicável a casamentos interconfessionais, tanto no passado como no presente. A razão é: diferenças denominacionais são tão profundas que tornam difícil aos membros da igreja se unirem em matrimônios interconfessionais sem arriscar sua fé adventista ou enfraquecer seu compromisso com a mesma.

Além disso, esse tipo de união conjugal traz praticamente os mesmos resultados dos casamentos entre crentes e descrentes. A exortação bíblica para não nos colocarmos em "jugo desigual com os descrentes" continua a ser relevante, sobretudo nos dias de hoje, em que a santidade do matrimônio está sendo questionada, e o próprio casamento está sendo redefinido em frontal oposição à compreensão bíblica.

É dever dos pais, membros e líderes da igreja renovar os esforços para prover a nossas crianças e jovens instruções sobre a concepção bíblica do casamento e a importância de nos casarmos com pessoas de nossa fé. A jornada matrimonial é repleta de inúmeros desafios, o que demanda do casal unidade em todos os aspectos. Isso é particularmente necessário na área de convicções e práticas religiosas. O que se casam não estão caminhando juntos apenas nesta vida; mais importante, estão caminhando juntos para a eternidade.

Não resta a menor dúvida de que casamentos interconfessionais tornam o

percurso mais difícil, podendo até mesmo alterar drasticamente o destino. Quem ministra a casais interconfessionais em nossas igrejas deve ter em mente os obstáculos enfrentados pelos casais e fazer todo o possível a fim de tornar a viagem nessas circunstâncias tão agradável quanto possível. Por meio de um ministério amoroso voltado a casais interconfessionais, o Senhor poderá transformar essas uniões em matrimônios cujos cônjuges compartilhem a mesma fé na esperança adventista da breve vinda de Cristo.

---

[1] Todas as citações bíblicas são da NVI, salvo indicação em contrário.

[2] Ver, neste volume, Hans Heinz, "Casamentos Mistos em 1 Coríntios 7".

[3] Ben Witherington III, Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 328.

[4] Para uma síntese sobre o debate, ver R. Bieringer, "2 Korinther 6:14-7:1 im Kontext des 2. Korintherbriefes", em Studies on 2 Corinthians, eds. R. Bieringer e

J. Lambrecht (Leuven: University Press, 1994), p. 551-559. O debate ainda está em curso, acompanhado de um considerável nível de especulação; ver Stephen J. Hultgren, "2Co 6:14–7:1 e Ap 21:3-8: Evidence for the Ephesians Redaction of 2 Corinthians", New Testament Studies 49 (2003): p. 39-56. Para uma análise e avaliação mais detalhada das diferentes concepções, ver William J. Webb, Returning Home: New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6:14–7:1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), p. 16-30, 159-175; e J. Ayodeji Adewuya, Holiness and Community in 2 Cor 6:14-7:1: Paul's View of Communal Holiness in the Corinthian Correspondence (Nova York: Peter Lang, 2003), p. 13-43.

[5] Ver, por exemplo, J. A. Fitzmyer, "Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor. 6:14–7:1", Catholic Biblical Quarterly 23 (1961): 2; D. Georgi, The Opponents of Paul in Second Corinthians: Study of Religious Propaganda in Late Antiquity (Philadelphia, PA: Fortress, 1986), p. 12, 13.

[6] Ver, por exemplo, K. J. Foreman, Second Letter of Paul to the Corinthians (Richmond, VA: John Knox, 1961), p. 134; e Walter Schmithals, Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians (Nashville, TN: Abingdon, 1971), p. 282-286.

[7] Por exemplo, C. K. Barrett, A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians (Nova York: Harper and Row, 1973), p. 194; e J. Lambrecht, "The Fragment 2 Cor. VI 14-VII 1: A Plea for its Authenticity", em Miscellanea Neotestamentica, ed. T. Baarda, A. F. J. Klijn, e W. C. Van Unnik (Leiden: Brill, 1978), p. 151. Para outros, Paulo fez uma pausa na injunção registrada em 2 Coríntios 6:13, e, quando retornou a ela, passou a tratar do assunto específico encontrado nesse texto sem dedicar qualquer consideração ao que fora discutido anteriormente (por exemplo, Murray J. Harris, Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005], p. 497). Outros ainda sugeriram que a passagem tem que ver com uma situação mencionada por alguém a Paulo enquanto este escrevia a carta, e que ele tratou de abordar o tema imediatamente (por exemplo, R. V. G. Tasker, Second Epistle to the Corinthians [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958], p. 98).

[8] Por exemplo, G. K. Beale afirma não haver nada nessa passagem que não seja da lavra de Paulo ("The

OT Background of Reconciliation in 2 Corinthians 6:14–7:1", New Testament Studies 35 [1989: p. 550-558; Charles Talbert, Reading Corinthians ([Londres: SPCK, 1987], p. 172).

[9] Ver Webb, Returning, p. 166-167.

[10] Por exemplo, W. G. Kümmel, Introduction to the NT (Nashville, TN:

—Abingdon, 1975), p. 214; P. E. Hughes, Second Epistle to the Corinthians (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962), p. 243; J. Murphy O'Connors, "Relating 2 Corinthians 6:14-7:1 to Its Context", New Testament Studies 33 (1987): p. 273-275; J. F. Collange, Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens: Étude exégétique de 2 Cor. 2:14–7:4 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 304. Frank J. Matera entende que 2 Coríntios 6:11 a 7:4 seja "o desdobramento do que Paulo disse até então. Mostra que, além da defesa de seu ministério, o propósito da exposição de Paulo em 2 Coríntios 2:14 a 7:4 é convidar a comunidade a reconciliar-se com seu apóstolo" (II Corinthians: A Commentary [Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003], p. 157).

[11] Webb, Returning, p. 72-158.

[12] Ibid., p. 176-178.

[13] Adewuya, p. 127, 128. Ele escreve sobre as conclusões de Webb: "As tentativas de Webb de provar a integração contextual da passagem são perspicazes e mostram de forma convincente que o texto não é uma interpolação. Entretanto, Webb não consegue demonstrar que a passagem propriamente dita faça sentido, deixando assim de investigar a mensagem que o texto pretende comunicar. Talvez isso se deva à ambivalência de Webb em atribuir a passagem a Paulo" (p. 127). Webb também falhou em não atinar com o motivo pelo qual Paulo julgou necessário exortar os coríntios a retornar para ele como apóstolo e para o evangelho que ele pregava. Se ele tivesse levado em conta os adversários de Paulo e o que eles ensinavam, teria evitado fazer determinadas interpretações de 2 Coríntios 6:14 a 7:1.

[14] A forma do imperativo em 2 Coríntios 6:14 sugere que alguns coríntios estavam prestes a fazer o que Paulo proibia. F. Blass e A. Debrunner traduzem a construção verbal como "não se prestem a" (A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature [Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961], p. 180). Na construção temos o imperativo presente com o particípio presente com mē (ver também R. P. Martin [Waco, TX: Word, 1986], p. 195, 196).

[15] Entre esses comentaristas há concordância geral; por exemplo, Harris (p. 504).

[16] Ver Hans Dieter Betz, "2 Corinthians 6:14-7:1: An Anti-Pauline Fragment?" Journal of Biblical Literature 92 (1973): 91.

[17] Ver Adewuya, p. 118: "O propósito das perguntas retóricas é mostrar a incongruência dessas associações. Paulo está pensando, sem dúvida, que essas associações envolvem mais uma parceria do que uma mera relação de trabalho casual ou ocasional entre crentes e incrédulos."

[18] O conteúdo sobre santidade dessa passagem é plenamente desenvolvido por Adewuya (p. 89-127).

[19] Há um desacordo entre os estudiosos a respeito da fonte das citações (para um esboço completo, ver Webb, Returning, p. 33-58). O problema é que elas não parecem ser transcrições exatas de passagens do AT. Ao que tudo indica, Paulo está parafraseando ou resumindo os versículos ou talvez combinando diferentes passagens. A primeira citação parece se basear em Ezequiel 37:27; a segunda, não resta dúvida, é de Isaías 52:11, com algumas modificações; a terceira, talvez, tome por base Ezequiel 20:34; a quarta é, em essência, 2

Samuel 7:14.

[20] Ver Matera, p. 164.

[21] Webb (Returning, p. 32) identificou a mesma estrutura básica. Subdividiu as promessas em cada seção e chamou a primeira de "promessa da presença"

(2Co 6:16d2; 6:17d), e, a outra, de "promessa do relacionamento", uma fórmula pactual (2Co 6:16d3; 6:18).

[22] A ideia não é que Tomé corresse o risco de se tornar descrente, mas que deixasse de ser descrente. Essa opinião é confirmada pelo fato de que, em João 20:25, ele disse aos discípulos que não creria na ressurreição de Jesus a menos que visse as marcas e tocasse nas mãos e no lado do Mestre. Nesse sentido, ele era descrente, razão por que Cristo lhe pediu que parasse de duvidar. O verbo apisteo ("deixar de crer") é usado para descrever a reação dos discípulos quando as mulheres informaram que Jesus havia ressuscitado (Lc 24:11).

[23] Ver W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt, e F. W. Gingrich traduzem o termo em 2 Coríntios 4:4 como "mestres do erro" (A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 3a ed., ed. F. W. Danker [Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000], p. 104).

[24] Por exemplo, Paul Barnett, Second Epistle to the Corinthians (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), p. 220; Victor Paul Furnish, 2 Corinthians (Nova York: Doubleday, 1984), p. 270-371; e Margaret E. Thrall, "The Problem of II Cor. VI.14-VII.1 in Some Recent Discussions", New Testament Studies 24 (1977): 143; Harris, p. 329.

[25] Ver Barnett, p. 216.

[26] Ver Thrall, 2 Corinthians 1-7 [Nova York: T & T Clark, 1994], p. 305.

[27] Ver Rudolf Bultmann, Second Letter to the Corinthians (Minneapolis, MN: Augsburg, 1985), p. 105.

[28] Ver Thrall, 2 Corinthians, p. 303-308. Thrall não consegue levar a interpretação de 2 Coríntios 4:1 a 4 a sua conclusão lógica porque continua a defender que Paulo usa apistos para se referir a "não cristãos", alegando que a linguagem usada pelo apóstolo não pode ser aplicada a seus adversários. Reconhece que Paulo está reagindo às críticas segundo as quais o evangelho que ele prega não constitui uma revelação divina; reconhece também que a censura vem dos coríntios e que, embora Paulo, em princípio, aceite a crítica, nega-lhe o valor, pois procede dos "que estão perecendo", pessoas cujo entendimento Satanás cegou e que, por isso mesmo, são incapazes de fazer uma avaliação correta de seu evangelho. Se for esse o caso, então a conclusão mais lógica é que Paulo está dizendo aos coríntios que a razão porque eles não aceitam o evangelho paulino (por acharem que não é revelado), é porque Satanás os cegou. Nesse caso, a descrição de apistoi se aplica a eles. Eles são "descrentes" porque rejeitaram o evangelho. Harris (p. 326-329) utiliza a mesma abordagem e enfrenta os mesmos problemas. Ao limitar o uso de apistos a não cristãos, ele também deixa a impressão de que o evangelho do apóstolo foi aceito por todos os coríntios. Por que razão Paulo sairia, então, em defesa de seu apostolado? Matera conclui que a crítica pode ter vindo de falsos mestres ou da comunidade judaica de Corinto (II Coríntios, p. 156). É bem possível que a desaprovação fosse proveniente dos judeus, mas o fato de Paulo gastar tempo em refutá-la sugere que ela deve ter sido aceita por parte de alguns membros da igreja ou, pelo menos, dos falsos mestres. Nesse caso, eles também fariam parte dos apistoi.

[29] Ver David A. DeSilva, "Recasting the Moment of Decision: 2 Corinthians 6:14–7:1 in Its Literary Context", Andrews University Seminary Studies 31 (1993): 7-8. Harris (p. 71) faz um comentário sobre os falsos mestres de Corinto: "Paulo os acusa de negociar uma Palavra de Deus adulterada (2:17) e de falsificar a

palavra por astúcia (4:2). Manipularam a mensagem de forma tão desonesta que o evangelho pregado por eles se transformou, na verdade, num "evangelho diferente", que proclamava outro Jesus e acolhia outro espírito (11:4). Por haverem aceitado tão prontamente esse falso evangelho, os coríntios foram seduzidos de sua indivisível fidelidade a Cristo (11:3). Esse evangelho rival lhes corrompeu os pensamentos". Também Matera (p. 24) relutantemente reconhece o fato de que os adversários de Paulo pregavam um evangelho distinto, cujos ensinamentos não eram endossados pelo apóstolo. É verdade que Paulo não nos apresenta detalhes sobre o conteúdo desse falso evangelho, mas não resta dúvida de que ele os rejeitou recorrendo a termos muito contundentes.

30 DeSilva, p. 8, sugere que apistos podia ser traduzido como "infiel ao evangelho" ou "que revela ausência de fé no evangelho". Martin (p. 78) comenta que aqui apistoi designa "os falsos irmãos". Entre os que defendem que a referência seja aos judeus, encontramos, por exemplo, Barnett (p. 220) e Furnish (p. 221).

31 Ver Collange (p. 134); apoiado também por Martin (p. 78).

32 Ver Gerhard Barth, "apisteō", em Exegetical Dictionary of the NT, eds. Horst Balz e Gerhard Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 1:123.

33 Donald Guthrie comenta: "Numa situação em que profissão e prática se acham tão claramente em conflito, como no caso desses reclamantes cretenses, uma forte censura é justa e merecida, e o apóstolo recorre a três termos para caracterizar o comportamento deles. O primeiro, 'detestáveis', é uma expressão de repulsa para com a hipocrisia deles. A palavra pode estar sendo usada aqui ironicamente, no sentido de que aqueles que reivindicam rastrear coisas detestáveis são eles próprios detestáveis. A segunda, 'desobedientes', decorre da virtual negação que fazem do verdadeiro caráter de um Deus santo que também exige santidade. O terceiro, 'desqualificados para qualquer boa obra' – tradução do termo adokimos ("reprovados") – acha-se em contraste com o chamado constante às boas obras nas epístolas pastorais; pois, nesses casos, as boas obras nem mesmo são possíveis" (The Pastoral Epistles [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990], p. 202).

34 Ver Guthrie, p. 202. George W. Knight III escreve a respeito dos falsos mestres: "A avaliação de Paulo sobre esses falsos mestres corresponde ao que ele diz noutra parte das EP [epístolas pastorais] a respeito dos falsos mestres na igreja (por exemplo, 1Tm 4:1, 2; 6:3-5, 10; 2Tm 2:17, 18, 25, 26; 3:5; ver também Cl 2:20) e de sua acusação contra os falsos mestres na comunidade cristã dos gálatas (por exemplo, Gl 1:9). Por serem 'da circuncisão', eles apresentam alguns pontos de vista oriundos da comunidade judaica ('mito e genealogias sem fim'), mas seus pontos de vista vão além do judaísmo" (Commentary on the Pastoral Epistles [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992], p. 304).

35 Jerome D. Quinn, The Letter to Titus (Nova York: Doubleday, 1990), p. 113; Knight III, p. 302.

36 Por exemplo, Ignatius, Smyrna 2:1; 5:3.

37 Para um exame e uma avaliação dessas diferentes interpretações, ver William J. Webb, "Who are the Unbelievers in 2 Cor 6:14?" Bibliotheca Sacra 149 (1992): 27-44; e Webb, Returning, p. 184-199.

38 Ver J. D. M. Derrett, "2 Cor. 6:14ff.: A Midrah on Deut 22:10", Biblica 59 (1978): 231-250.

39 Ver Betz, "Fragment", p. 88-118.

40 Por exemplo, M. Newton, Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul (Nova York: Cambridge, 1985), p. 113; B. Gartner, Temple and the Community in Qumran and in the NT (Cambridge, NY: Cambridge, 1965), p. 49-56; Foreman, p. 134; Schmithals, p. 94, 95.

[41] Webb, Returning, p. 24, encontra as origens dessa interpretação em Anselmo (1491); o autor se refere a C. A. Lapide, The Great Commentary of Cornelius A. Lapides: II Corinthians and Galatians (Edinburgh: John Grant, 1908), p. 93. Entre outros que apoiam a teoria dos falsos apóstolos/mestres, encontramos Collange, p. 301-317; N. A. Dahl, "A Fragment and Its Context: 2 Corinthians 6:14–7:1", em Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission (Minneapolis, MN: Augsburg, 1977), p. 62-69; D. Rensberger, "2 Corinthians 6:14–7:1 – A Fresh Examination", Studia Biblica et Theologica 8 (1978): 25-49; H. Olshausen, A Commentary on Paul's First and Second Epistles to the Corinthians (Minneapolis, MN: Klock & Klock, 1984), p. 329-332; Beale, p. 567; DeSilva, p. 7, 8; Adewuya, p. 102, 103.

[42] Webb, Returning, p. 185, 194, 195, 198; cf. Matera, p. 162. Webb reconhece que definir o sentido do termo apistois "não é a questão (uma vez que o sentido poderia ser 'descrentes', enquanto se referia a falsos apóstolos). O que importa, porém, é que, dentro da correspondência coríntia, a expressão apistoi é usada sistematicamente para designar o grupo dos de "fora da igreja" (isto é, pagãos ou gentios). Para adotar a acepção dos falsos apóstolos, é preciso aceitar que o fragmento se afasta do significado normal usado por Paulo dentro de seus escritos aos coríntios (e do restante de suas epístolas sobre o assunto). Isso não é impossível, mas cria, por certo, um grande obstáculo para a compreensão" (p. 194, 195).

[43] Ver Webb, Returning, p. 193, 198. O argumento dele se baseia numa interpretação literal do termo eidōlōn ("ídolos") em 2 Coríntios 6:16, assim como na convicção de que os falsos apóstolos eram de origem judaica. Todavia, ambas as posições estão longe de estar corretas. Isso pode sugerir que os que praticavam a idolatria se encontravam entre os gentios.

[44] Webb, Returning, p. 193, interpreta o termo "ídolos" (eidolon), como ídolos literais. Contudo, essa restrição é desnecessária, uma vez que em outros textos, Paulo emprega o termo num sentido não literal (por exemplo, Cl 3:5). Fora isso, o templo de Deus mencionado na passagem é interpretado por Paulo como a comunidade cristã, e não um templo literal. Nesse caso específico, o apóstolo parece usar o termo "ídolo" para se referir à idolatria em geral.

[45] Adewuya (p. 114) sugere que Paulo está comparando os descrentes a ídolos (que não deveriam estar na igreja, o templo de Deus).

[46] Ver Webb, Returning, p. 195; ver também O. Böcher, "Beliar", em Exegetical Dictionary of the NT, eds. Horst Balz e Gerhard Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 1:212.

[47] Para Webb (Returning, p. 197), essa "impiedade" (anomia) "não é uma boa paródia dos falsos apóstolos que defendiam com tenacidade a lei mosaica. O termo e seus cognatos são usados muitas vezes para descrever o 'pagão' não judeu". No entanto, em outros textos, Paulo descreve os judeus que promoviam a rígida observância da lei como sendo na verdade transgressores dela (Rm 2:20-24). Conforme foi salientado, João usa anomia para caracterizar os falsos cristãos (1Jo 3:4).

[48] Parece que o significado de apistoi não deve ficar limitado a "falsos mestres ou apóstolos", mas deve incluir também aqueles que seguiram os ensinamentos deles. Webb (Returning, p. 195) ressalta que a equiparação entre apistoi e "os que estão perecendo" (2Co 4:3) sugere outros significados além de "falsos apóstolos".

[49] Webb, Returning, p. 194.

[50] Vários estudiosos interpretam acertadamente "coisas impuras" na passagem quando enfatizam comportamento ético e moral (por exemplo, Martin, p. 205; Thrall, 2 Corinthians, p. 166).

[51] Harris (p. 508) escreve: "Assim como sacerdotes e levitas, bem como israelitas em geral, deviam deixar em Babilônia tudo quanto pudesse comprometer a pureza deles, assim deviam os coríntios repudiar a impureza pagã de qualquer espécie."

[52] Hans Dieter Betz, "Corinthians, Second Epistle to the", em Anchor Bible Dictionary, ed. D. N. Freedman (Nova York: Doubleday, 1996), 1:1152.

Ver também Matera (p. 1), que sintetiza a situação entre Paulo e os coríntios assim: "Paulo se encontra alienado de seus 'filhos', que, apoiados por apóstolos intrometidos, questionavam a integridade dele. Para resolver o conflito, Paulo deve se empenhar numa extensa defesa de seu ministério, a fim de mostrar aos coríntios que eles, bem como aqueles que se intrometem em seu campo missionário, não compreendem a natureza essencial do ministério apostólico e, portanto, do evangelho. Na história, Paulo e seus associados (Timóteo e Tito) estão em conflito com os coríntios e com um grupo de apóstolos intrometidos (que Paulo apelida sarcasticamente de 'superapóstolos'), a respeito da própria essência do ministério apostólico. O que está em jogo nesse conflito é nada menos que a natureza do ministério e o modelo de evangelho pregado em Corinto."

[53] Webb afirma que 2 Coríntios 6:14 não se refere aos falsos apóstolos, pois "o debate mais acirrado contra os adversários de Paulo ocorre em 2 Coríntios 5:12, cerca de 23 versículos antes de 2 Coríntios 6:14a" (Returning, p. 192). O que Webb percebe, em vista panorâmica, é que, no contexto de 2 Coríntios 5:12, Paulo convida os coríntios à reconciliação, um tema a que ele retorna em 2 Coríntios 6:13. Em ambos os casos, a polêmica contra os adversários do apóstolo visa à reconciliação. Isso se ajusta muito bem ao argumento principal de Webb, segundo o qual os temas do êxodo e da nova aliança integram 2Co 6:14 a 7:1 com seu contexto maior e com o contexto imediato (p. 176-181).

[54] Cf. Matera, p. 160; Witherington III, p. 404, 405.

[55] S. J. Hafemann, "Corinthians, Letter to the", em Dictionary of Paul and His Letters, eds. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, e Daniel G. Reid (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), p. 170.

[56] Para uma lista completa, ver William J. Webb, "What is the Unequal Yoke (heterotsuguntes) in 2 Corinthians 6:14?" Bibliotheca Sacra 149 (1992): 162-179; e Webb, Returning, p. 200-215.

[57] Ceslas Spicq, Theological Lexicon of the NT (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 2:80.

[58] O texto hebraico usa o verbo raba', "deitar-se com, copular", e kil'ayin, "duas espécies", indicando claramente a necessidade de regular o cruzamento ou acasalamento de animais diferentes (ver John E. Hartley, Leviticus [Dallas, TX: Word, 1992], p. 318).

[59] Jeffrey H. Tigay, JPS Torah Commentary: Deuteronomy (Jerusalem: Jewish Publication Society, 1996), p. 202.

[60] Spicq, p. 80.

[61] Josephus, Antiguidades, 6.309.

[62] Frederick W. Danker, Greek English Lexicon of the NT, 954. O autor faz referência a Eurípedes, Alcestis, p. 314, 342 (c. 5 a.C.); Syntipas, 16, 9; 18, 6 (século 11 d.C.).

O substantivo é usado para designar um "gladiador", "companheiro", "companhia" (ver também Gerhard

Delling, "Suzugos", em Theological Dictionary of the NT, vol. 7, ed. Gerhard Friedrich [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971], p. 749).

[63] Delling, p. 749.

[64] Dentre outros que mantêm concepção semelhante, ver Martin, p. 197; Thrall, 2 Corinthians 1-7, p. 473.

[65] Hughes, p. 246.

[66] Ellen G. White, Mensagens Escolhidas (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1989), 2:121; ver também Testemunhos para a Igreja (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2009), 5:13.

[67] Ellen G. White, O Lar Adventista, 2000), p. 62.

[68] Ellen G. White, Vidas Que Falam (Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1971), p. 57.

[69] "Comentários de Ellen G. White – Josué", em Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012), 2:1103.

[70] Ellen G. White, Testemunhos para a Igreja, 4:505.

[71] Ibidem.

[72] Ellen G. White, Signs of the Times, 30/12/1880. Embora o contexto dessa declaração mostre que ela não estava tratando de casamentos interconfessionais, a rejeição de um futuro cônjuge com base na alegação de que ela/ele não "respeita nem obedece aos mandamentos de Deus" pode se aplicar também a cristãos não adventistas. Noutro lugar, a escritora confirma que o caráter de um descrente "talvez seja semelhante ao do jovem a quem Jesus dirigiu as palavras: 'Uma coisa te falta'" (Testemunhos para a Igreja, 4:505). Esse jovem era judeu, mas Ellen White o classifica na categoria dos descrentes; faltava-lhe o pleno compromisso com o Senhor.

[73] White, Testemunhos para a Igreja, 5:362.

[74] Ibid., 5:364.

[75] Ibidem.

[76] Ibid., 5:365.

[77] Um estudo realizado pelo Centro de Casamento e Família, da Universidade de Creighton, revelou que o percentual de divórcios entre casais pertencentes à mesma igreja é menor (14,1%) do que entre casais interconfessionais, 20,3% (ver Michael G. Lawler, Gail S. Risch, e Lisa A. Riley, "Church Experience of Interchurch and Same-Church Couples", Family Ministry 13/4 [Winter 1999]: 38; para a íntegra do estudo, ver Michael G. Lawler, Gail S. Risch, e Lisa A. Riley, Ministry to Interchurch Marriages: A National Study [Omaha, NE: Center for Marriage and Family, Creighton University, 1999]; ver também Lee M. Williams e Michael G. Lawler, "The Challenges and Rewards of Interchurch Marriages", Journal of Psychology and Christianity 19/3 [2000]: 205-218).

[78] Lawler, Risch e Riley revelam que, dos cônjuges interconfessionais entrevistados, "um número

expressivo (43,8%) relatou haver mudado de filiação religiosa para poder frequentar juntos a mesma denominação com o parceiro" ("Church Experience", p. 37).

79 Essa ideia é comum nos debates sobre os casamentos interconfessionais (ver, por exemplo, Timothy Lincoln, "Ecclesiology, Marriage, and Historical Consciousness: The Domestic Church as and Ecumenical Opportunity", New Theology Review 8/1 [1995]: 58-68). Lincoln escreve: "A igreja doméstica [a família] […] também cria uma oportunidade ecumênica para cristãos de diferentes tradições crescerem no entendimento do que é a igreja e, em virtude disso, crescerem numa unidade maior e mais visível" (p. 61; ver também Peter P. Dora, "Mutual Care and Commitment: A Ministry to Ecumenical Families", Journal of Ecumenical Studies 16 [1979]: 629-660; Ernest Falardeau, "Mutual Recognition of Baptism and Pastoral Care of Interchurch Marriages", Journal of Ecumenical Studies 28 [1991]: 63-73; e Ruth Reardon, "Mixed Marriages: The Cost of Eucharistic Division", Ecumenical Review 44 [1992]: 65-72).

80 Williams e Lawler, "Challenges", p. 207.

81 Ibid., p. 211-213.

82 Ibid., p. 207, 208.

83 Ver Lawler, Risch e Riley, "Same-Church Couples", p. 41.

84 A Igreja declara: "É mais provável que os casamentos perdurem e que a vida familiar cumpra o plano divino, se o marido e a mulher estiverem unidos e ligados pelos mesmos valores espirituais e estilos de vida. Por essas razões, a Igreja desaconselha fortemente o casamento entre um adventista do sétimo dia e um membro de outra religião e recomenda energicamente aos seus pastores que não realizem tais casamentos" (Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia [Tatuí, SP: CPB, 2011], p. 155).

85 Lawler, Risch, e Riley, "Same-Church Couples", p. 38.

CAPÍTULO

9

Divórcio e Novo Casamento No Antigo Testamento

Richard M. Davidson

De acordo com o modelo edênico para o casamento, marido e mulher deviam "unir-se" (heb. *dābaq*) entre si numa relação vitalícia (Gn 2:24). Essa "união" implica uma aliança duradoura, sugerida não somente pelo termo pactual *dābaq,* mas também pelo "juramento pactual" feito por Adão perante Eva, tendo Deus como testemunha: "Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada" (Gn 2:23).[1] Nessa aliança, o casal devia se tornar "uma só carne" (Gn 2:24), o que envolvia não apenas a intimidade sexual, mas também um crescimento em unidade na relação total entre marido e mulher.

Depois do Éden, o ideal divino é preservado ao longo de todas as Escrituras do Antigo Testamento. Essa parte da Bíblia apresenta o casamento como uma aliança permanente entre esposo e esposa,[2] solenizada mediante um juramento pactual *(verba solemnia)* entre os cônjuges e testemunhada pelo próprio Deus.[3] A vida conjugal dos casais de todo o Antigo Testamento[4] ilustra, como um padrão implícito, que o vínculo matrimonial tem natureza permanente. O testemunho bíblico envolve o chamado à fidelidade pactual tanto da parte da mulher quanto do marido. Ao contrário da opinião acadêmica comum, o registro escriturístico não dá ao marido mais licença do que à esposa para violar a aliança por infidelidade aos votos conjugais.[5]

Foi a distorção da ordem divina proferida no Éden para a permanência do casamento que levou à prática do divórcio. A ampla variedade de passagens do AT

relacionadas com as questões de divórcio e novo casamento inclui pelo menos seis diferentes expressões hebraicas referentes ao divórcio, as quais ocorrem juntas cerca de 27 vezes,[6] além de várias menções ao novo casamento.[7] Apesar das inúmeras ocorrências de termos relativos ao divórcio no Antigo Testamento, é surpreendente o fato de não haver, nessa primeira parte das Escrituras, nenhuma lei que o prescreva! Ele é tolerado, admitido, permitido, mas nunca ordenado, recomendado ou aprovado por legislação divina. Ocorre o mesmo em Deuteronômio 24:1 a 4, o texto da Bíblia Hebraica mais utilizado nas recentes discussões sobre o tema.

Começamos este capítulo examinando as passagens que tratam do divórcio/novo casamento nas narrativas do Pentateuco e no material legal; depois, analisaremos o tema nos Profetas e nos Escritos do Antigo Testamento; por fim, extrairemos algumas implicações para hoje à luz do Novo Testamento.

Divórcio e Novo Casamento no Pentateuco

No livro de Gênesis, encontramos o único exemplo do que tem sido rotulado de "divórcio": Abraão e Agar. Gênesis 16 descreve como surgiu o relacionamento poligâmico de Abraão com a serva de Sara e como nasceu Ismael, o filho de Agar. Gênesis 21 apresenta a história alguns anos depois, quando Sara também dá à luz um filho, Isaque. Depois que o menino foi desmamado, Ismael foi visto caçoando ou zombando (literalmente, "rindo") de Isaque. Diante disso, Sara falou a Abraão: "Rejeita (*gārash*) essa escrava e seu filho; porque o filho dessa escrava não será herdeiro com Isaque, meu filho" (Gn 21:10). Como o patriarca adiasse a decisão por não saber o que fazer, disse-lhe o Senhor: "Não te pareça isso mal por causa do moço e por causa da tua serva; atende a Sara em tudo o que ela te disser; porque por Isaque será chamada a tua descendência" (Gn 21:12). Ele obedeceu às instruções divinas e, depois de prover Agar de água e comida, "a despediu" (*shālah*). De uma perspectiva humana, pode-se dizer, então, que Abraão se divorciou de Agar.

A questão que surge nessa passagem é saber se Deus realmente aprovou, ou mesmo ordenou, o divórcio. Convém lembrar que o narrador deixa claro: o Senhor nunca reconheceu a relação entre Abraão e Agar como um casamento legítimo.

Embora do ponto de vista humano Agar fosse considerada esposa de Abraão, o narrador registra cuidadosamente o contraste entre a compreensão humana e a perspectiva divina. Durante toda a narrativa, Deus nunca se refere a Agar como esposa de Abraão. Conquanto, dirigindo-se ao patriarca, Deus se refira enfaticamente a Sara como "tua mulher" (Gn 17:15, 19; 18:9, 10), faz menção a Agar apenas como "serva de Sarai" (Gn 16:8) ou "tua serva" (Gn 21:12). Ao abordar Agar, depois de ela ter fugido da presença de Sara, Deus lhe ordena: "Volta para a tua senhora e humilha-te sob suas mãos" (Gn 16:9), nada se diz sobre ela voltar a ser mulher de Abraão.

Na perspectiva de Deus, Abraão só tinha uma esposa: Sara. Note o cuidado que o narrador tem em registrar que o Senhor não disse a Abraão para "divorciar-se" de Agar. Deus recorre, antes, a um circunlóquio: "Atende a Sara em tudo o que ela te disser." Assim, embora, na opinião de Abraão, ele tenha se divorciado de Agar - rejeitado (*gārash*) e despedido (*shālah*) -, aos olhos do Senhor, aquele nunca fora um matrimônio válido, de sorte que não houve um divórcio propriamente dito, mas apenas a dissolução de um relacionamento ilegítimo. Durante esse tempo, Deus havia tolerado Abraão; mas, a partir desse episódio, o encaminhou para a concretização do ideal divino para o casamento.[8]

Abraão é o primeiro exemplo de um personagem do Antigo Testamento que voltou a se casar depois da morte da primeira esposa. De acordo com Gênesis 23, Sara morreu com a idade de 127 anos e recebeu um sepultamento honroso. Mais tarde, de acordo com Gênesis 25:1, "desposou Abraão outra mulher; chamava-se Quetura." Na narrativa do segundo casamento do patriarca após se tornar viúvo, o narrador não dá nenhum indício de que esse matrimônio era incomum ou contrário à vontade divina. Voltar a se casar após a morte da primeira esposa parece ser uma prática normal, aceita nos tempos do AT. A experiência de Abraão ilustra o princípio de que a união entre parceiros conjugais se dissolve *de facto* com a morte de um dos cônjuges, caso em que o parceiro sobrevivente fica livre para tornar a se casar.

Legislação do Pentateuco

O texto de Deuteronômio 24:1 a 4, sobre o qual publiquei uma detalhada exegese[9], é de fundamental importância para compreender a instrução divina sobre o divórcio (tanto no Antigo como no Novo Testamento). Resumo aqui os

resultados desse estudo. Descobri que o texto contém implicações de longo alcance para a compreensão das passagens do NT sobre o assunto e para o adequado reconhecimento da relação hermenêutica entre a legislação acerca de divórcio/novo casamento no AT e NT. Estudos anteriores sobre Deuteronômio 24:1 a 4 passaram por alto importantes características de natureza sintático-gramatical e intertextual da lei, que fornecem chaves capazes de apontar a implícita desaprovação divina ao divórcio na legislação do Pentateuco. Com base na exegese que publiquei dessa passagem, sugiro as seguintes conclusões e implicações:

1. A estrutura gramatical hebraica de Deuteronômio 24:1 a 4 revela que os v. 1 a 3 constituem a prótase (ou descrição das condições), e só no v. 4 (que começa com a palavra hebraica *lō'*, "não") encontramos a apódose (ou legislação vigente). A única lei presente nessa passagem está no v. 4, que proíbe o primeiro marido de voltar a desposar a mulher nas circunstâncias descritas em Deuteronômio 24:1 a 3. Deus não está, portanto, legislando, nem mesmo sancionando o divórcio nessa passagem.

2. Deuteronômio 24:1 descreve (não legisla) a circunstância de divórcio em que o marido não ama a esposa (elemento subjetivo). Isso é atribuído ao fato de (apresentam-se os motivos concretos para a separação) encontrar nela *'erwat dābār* (literalmente, "a nudez de uma coisa"). Tal "nudez", concluo, tratava-se de alguma conduta grave, vergonhosa, indecente por parte da esposa, provavelmente associada com atividade sexual, embora de menor gravidade que a relação sexual ilícita que recebia a pena de morte (Lv 20:10; Dt 22:22).[10]

3. Embora a prótase (Dt 24:1-3) mencione a circunstância do divórcio, o fato de a lei vigente (Dt 24:4) empregar uma forma gramatical extremamente rara *huṭṭammā'â* (o *Hothpaal* ou passivo reflexivo de *ṭāmē'*, "ser contaminado") é um indicador interno de que essa decisão não contava com a aprovação divina. Quando o marido se divorcia *(shālaṭ)* de sua mulher, o texto diz que "ela foi contaminada" (*Hothpaal* de *tāmē'*) por meio de um segundo casamento, da mesma forma como se tivesse cometido adultério. Nisso, usa a mesma terminologia, como no caso de relação sexual ilícita (descrita em Lv 18), embora não seja punido como tal, porque a culpa é posta sobre o primeiro marido, e não sobre a esposa. Assim, em Deuteronômio 24:4, se demonstra que a ruptura do vínculo matrimonial por motivos outros que não seja a relação sexual ilícita faz com que a mulher se contamine, ou seja, cometa o equivalente a um adultério, quando se casa

novamente.

4. Ao apontar um indicador interno de que o Senhor desaprova o divórcio, a legislação de Deuteronômio 24:1 a 4 dirige a atenção para o ideal estabelecido por Deus no Éden, de um casamento vitalício. A concessão feita por Moisés por causa da "dureza de coração" em Israel não suplantou a intenção divina apresentada em Gênesis 2:24. Essa lei também está em harmonia com a declaração sumária proferida posteriormente pelo Senhor: "Eu odeio o divórcio" (Ml 2:16, NTLH), que será analisada a seguir.

5. A parte legislativa de Deuteronômio 24:1 a 4 proibia a mulher de retornar para o primeiro marido depois de ter-se casado e de seu segundo marido ter morrido ou ter-se divorciado dela (Dt 24:4a). Essa parte apresenta correlação tanto terminológica quanto conceitual com Levítico 18. Somente nessas duas passagens, encontramos associados os termos "contaminar-se" e "abominação", bem como o conceito de atrair pecado/impureza "sobre a terra". Assim como a legislação de Levítico 18 se apresenta como permanente e universal, válida tanto para o israelita como para o não israelita (Lv 18:26) e para qualquer nação (Lv 18:24, 27, 28), assim também é preciso reconhecer a relevância da orientação de Deuteronômio 24:4 na atualidade.

6. De cada oito projetos acadêmicos elaborados para definir o propósito geral de Deuteronômio 24:1 a 4, três devem ser rejeitados de imediato por carecer de fundamentação textual. O objetivo da lei não é garantir um procedimento jurídico adequado sobre o divórcio, não é evitar algum tipo de incesto nem impedir a violação do tabu que proíbe ter relações sexuais com alguém que coabitou com o outro. As outras cinco propostas sugeridas apresentam algum mérito em harmonia com a exegese da passagem: desencorajar os divórcios precipitados, inibir novos casamentos como forma "legal" de adultério, preservar o segundo matrimônio, proteger de maus-tratos posteriores a esposa estigmatizada por parte do primeiro marido e dissuadir a cobiça exploradora do primeiro esposo. Embora pareçam válidas, nenhuma dessas cinco sugestões compreende o propósito verdadeiro e fundamental dessa orientação.

7. A chave para entender o objetivo principal da lei contida em Deuteronômio 24:1 a 4 se encontra em sua localização dentro do contexto maior da legislação deuteronômica. Segundo estudos recentes, Deuteronômio 12 a 26 faz uma amplificação do decálogo, acompanhando a sequência de cada um dos dez

mandamentos.[11] Deuteronômio 24:1 a 4, porém, não é posto dentro da seção correspondente ao sétimo mandamento, como era de se esperar, mas dentro da seção que trata do furto. Examinada em seu contexto mais amplo no livro, essa passagem formula uma regra cujo objetivo final é proteger as mulheres de serem defraudadas em sua personalidade, dignidade e autorrespeito. A lei visa a impedir que os homens tratem-nas como mercadoria, mera propriedade a ser negociada a seu bel-prazer. "Preserva-se [por meio dela] a dignidade e o valor da mulher como ser humano."[12]

8. Embora tolere, mas tacitamente desaprove, as desigualdades impostas sobre as mulheres devido à dureza de coração dos homens, essa lei aponta para o momento em que essas distinções deixarão de existir pelo retorno ao padrão edênico de casamento. Jesus previu esse dia para sua igreja, quando ensinou sobre o divórcio.[13]

Ao que tudo indica, é preciso entender práticas potencialmente ofensivas e machistas como o divórcio no mesmo nível de instituições como a escravidão, que Deus regulamentou por meio de legislação, mas não aboliu inteiramente da vida social do Israel do AT. Por causa da "dureza do [...] coração", o Senhor permitiu certas situações, mas não sem deixar muito claro, tanto em Gênesis 1 a 3 como no contexto das próprias leis, que "não foi assim desde o princípio" (Mt 19:8). Deus revela sua grande paciência e condescendência ao encontrar Israel onde ele está e alçá-lo a um padrão mais elevado.

A legislação mosaica é revolucionária para a época, à medida que eleva os padrões éticos de Israel, sobretudo quanto à concepção de sexualidade e ao tratamento das mulheres, acima da ética do Egito, de onde eles saíram, e de Canaã, para onde iam. A respeito do divórcio, convém observar que Deuteronômio 24:1 a 4 faz referência a um termo de divórcio entregue à mulher, que lhe dava o direito legal de se casar novamente, em flagrante contraste com outras leis do Oriente Médio. Em nenhuma outra parte do antigo Oriente Médio há provas da existência de um documento dessa natureza; pelo contrário, algumas normas deixam claro que um homem podia abandonar sua esposa e, depois, reclamá-la de volta, mesmo que ela tivesse voltado a se casar nesse meio-tempo.[14] Pode-se concluir, portanto, que a legislação do Pentateuco referente ao divórcio "deu às mulheres mais liberdade do que qualquer outra lei do antigo Oriente Médio".[15]

Por fim, como centro da jurisprudência ilustrativa do código mosaico, estão

os princípios gerais do decálogo, cuja plena aplicação à área da sexualidade se destinava a levar um Israel esclarecido de volta ao ideal edênico.

Proibições

Duas passagens em Deuteronômio, "ambas na seção das leis deuteronômicas que amplificam o sétimo mandamento",[16] proíbem o divórcio sob determinadas circunstâncias. O primeiro texto, Deuteronômio 22:13 a 19, trata da condição em que o marido difama a esposa, ao alegar que ela lhe ocultara que não era mais virgem quando se casou com ele. Caso se descobrisse que essa acusação fosse falsa, mediante a apresentação das "provas da virgindade" da moça (isto é, manchas de sangue nas roupas de cama ou nas vestes), então, o esposo pagaria uma multa, ela continuaria sendo sua mulher, e ele não poderia "mandá-la embora (*shālah*) durante a sua vida" (Dt 22:19). Assim, protegia-se a mulher recém-casada dos caprichos e da difamação de seu marido, uma proteção não assegurada em nenhum outro lugar do antigo Oriente Médio. Para Instone-Brewer, "esse direito não tem paralelo em nenhuma outra lei do antigo Oriente Médio".[17]

O segundo caso em que se proibia o divórcio tinha que ver com o homem que era apanhado violando/seduzindo uma moça virgem, que não estava desposada (Dt 22:28, 29). Ao que tudo indica, essa lei é uma extensão da prescrição paralela de Êxodo 22:16 e 17, e ambas tratam com o que poderíamos chamar hoje de "estupro", no qual se obriga uma virgem solteira a manter relações sexuais. Encontramos legislação semelhante nas leis da Média Assíria (A55), inclusive, a cláusula segundo a qual "o violador era obrigado a se casar com a vítima, sem a opção de repudiá-la";[18] contudo, a legislação do Pentateuco "é mais generosa para com ela [a vítima do estupro] do que as leis assírias".[19]

A limitação do direito masculino ao divórcio servia não só para desestimular o sexo antes do casamento, mas também para proteger a mulher e garantir-lhe segurança social e financeira. Essa proteção era especialmente decisiva numa sociedade patriarcal em que a mulher divorciada ficava indefesa e não tinha tanta probabilidade de encontrar outro companheiro depois de ter sido rejeitada pelo marido.

Em Levítico 21, proíbe-se duas vezes os sacerdotes de tomar mulher repudiada. O v. 7 desautoriza o sacerdote comum; e o v. 14, o sumo sacerdote. Restrições semelhantes se repetem na orientação de Ezequiel 44:22, referente ao

serviço no novo templo. Andrew Cornes reconhece que "encontramos aqui [no Antigo Testamento] o mesmo padrão elevado de exigência que tornaremos a encontrar no Novo Testamento".[20]

Direitos das mulheres

Duas passagens no Pentateuco tratam da questão do direito das mulheres divorciadas. De acordo com Levítico 22:12 e 13, quando a filha do sacerdote era repudiada e não tinha filhos, podia tornar a seu estado pré-conjugal na casa de seu pai. Nesse caso, o que se vê claramente é uma provisão para o cuidado das mulheres divorciadas que não tinham meios de sobrevivência. Números 30:9 defende o direito de uma divorciada ser responsável por si mesma em assuntos jurídicos, em contraste com a mulher casada, que ficava sob a proteção legal do pai ou do marido (ver Nm 30:3-8).

Há outras duas passagens que parecem sugerir que a mulher tinha o direito de pedir o divórcio, embora essa jurisprudência envolva circunstâncias muito especiais, relativas ao casamento de um senhor com sua serva. O primeiro texto, Êxodo 21:26 e 27, afirma: "Se alguém ferir o olho do seu escravo ou o olho da sua escrava e o inutilizar, deixá-lo-á ir (literalmente, 'enviar', *shālaḥ*) forro pelo seu olho. E, se com violência fizer cair um dente do seu escravo ou da sua escrava, deixá-lo-á ir (literalmente, 'enviar', *shālaḥ*) forro pelo seu dente."

Embora essa lei trate, em geral, do direito que tinha um escravo (homem ou mulher) de ser libertado caso seu senhor/senhora lhe ferisse de forma permanente, nesse contexto, o verbo *shālaḥ* parece apontar tanto para o deixar ir da servidão (isto é, direito à liberdade) quanto para o deixar ir do casamento (ou seja, direito ao divórcio). Conforme ressalta Gane: "Caso uma escrava sofresse maus-tratos semelhantes e fosse por acaso também casada com seu senhor, seria amparada por essa lei. Sua libertação poria fim não somente a sua servidão, mas também a seu matrimônio."[21]

A segunda passagem é Deuteronômio 21:10 a 14, que vem sob o título geral de leis referentes ao homicídio culposo, presumivelmente, por causa de seu contexto que discorre sobre o tratamento de prisioneiros de guerra.[22] A lei diz essencialmente que, se um homem, após a batalha, visse dentre os prisioneiros de guerra uma mulher e quisesse tomá-la por esposa, deveria levá-la para casa e deixá-la chorar por seu pai e sua mãe durante um mês. Somente depois desse

período, ele poderia tomá-la por cônjuge e ter relações sexuais com ela. "Se", mais tarde, porém, de acordo com Deuteronômio 21:14: "não te agradares [mais] dela, deixá-la-ás ir (literalmente, 'enviar', *shālaḥ) a* sua própria vontade; porém, de nenhuma sorte, a venderás por dinheiro, nem a tratarás mal, pois a tens humilhado."

O objetivo dessa regra é oferecer proteção a uma jovem indefesa capturada como escrava. A lei proíbe o casamento ou a manutenção de relações sexuais imediatas com ela. A medida servia para restringir o desejo do soldado de estuprar uma prisioneira de guerra. Esta teria permissão para chorar durante um mês por seu pai e sua mãe, ao que tudo indica, mortos ou deixados para trás. Nesse período, ela se adaptaria a sua nova situação numa nova terra. Uma atitude como essa faria o combatente israelita refletir antes de tomar a decisão de se unir à escrava.

A providência específica relativa ao divórcio também funciona com esse mesmo objetivo, servindo para garantir simultaneamente dois direitos à mulher. No texto, a palavra *shālaḥ*, como em Êxodo 21:26 e 27, parece sugerir a dissolução tanto do casamento (isto é, o direito ao divórcio) quanto da servidão (ou seja, o direito à liberdade). Sem dúvida, semelhantes condições concediam ao futuro marido uma pausa antes de se casar e antes de se divorciar da jovem cativa. Se ele se divorciasse dela, perderia não somente a esposa, mas também a escrava, pela qual não receberia nenhuma compensação financeira. Assim, essa lei dá à prisioneira de guerra alguma proteção e potencial compensação por ter sido "humilhada" ou "violada", sujeita tanto a um casamento forçado como a um divórcio forçado.[23]

Apesar de não existir no Pentateuco passagens explícitas que mencionem o direito ao divórcio por parte de uma mulher livre (não escrava), essa possibilidade não pode ser de todo excluída. Na legislação mosaica, a maior parte do material legal é escrita no gênero masculino, não obstante muitas dessas leis se destinarem tanto a homens quanto a mulheres. É possível que essa inclusividade de gênero ocorresse também no caso da lei do divórcio. Outros documentos do Oriente Médio dão evidência do direito da mulher a esse recurso,[24] costume amplamente praticado na comunidade judaica de Elefantina, no 5º século antes de Cristo.[25] É possível que esse também tenha sido o procedimento adotado durante todo o período do AT.

Novo Casamento nos Profetas e nos Escritos

Duas passagens dos Profetas Antigos são relevantes para o tema do casamento e do divórcio, e ambas tratam da situação do novo matrimônio após abandono. A primeira pertence à narrativa de Sansão, e descreve como sua mulher foi dada a seu companheiro de honra, depois que ele subiu à casa de Manoá. O pai da noiva interpretou a atitude dele como um caso de abandono (Jz 14:20; 15:2). A segunda está em 1 Samuel 25, e conta que, depois de Davi fugir do rei Saul, este deu "sua filha Mical, mulher de Davi, a Palti, filho de Laís, o qual era de Galim" (1Sm 25:44). Davi, porém, somente "abandonou" Mical porque foi forçado a isso por seu sogro, e não por vontade própria. Assim, para ele, seu casamento não fora dissolvido pelos trâmites apropriados (2Sm 3:13-16).

Embora alguns, com base nessas duas narrativas, tenham deduzido que a prática do divórcio em virtude de abandono contava com a irrestrita permissão de Deus nos tempos do Antigo Testamento, convém destacar que os relacionamentos mencionados acima foram dissolvidos por "descrentes", respectivamente, os filisteus incircuncisos e o reprovável rei Saul. Esse contexto histórico pode ter influenciado Paulo no debate sobre o abandono do crente por parte do cônjuge descrente, em 1 Coríntios 7:15.

Vários textos no período pré-exílico fazem referência ao divórcio como uma metáfora para ilustrar o distanciamento espiritual entre Deus e seu povo.

Oseias

Em Oseias 2:2, Deus declara a respeito de Israel: "Ela não é minha mulher, e eu não sou seu marido!" Os comentaristas debatem se essa expressão é uma fórmula de divórcio e se constitui uma prova de que o Senhor se "divorciou" de Israel.[26] Ainda que seja verdade que tenham sido encontradas fórmulas de divórcio no antigo Oriente Médio com redação semelhante a essa,[27] e embora esse texto possa fazer *alusão* a uma fórmula de divórcio, Paul Hugenberger parece ter razão quando sugere que "talvez seja preferível entender Oseias 2:2 (ver Hb 13:4) como uma *ameaça* iminente e bem merecida de divórcio, mediante apelo, do que uma fórmula de divórcio" apoiada na linguagem de Oseias 1:9.[28] Como marido divino de Israel e demandante nos procedimentos legais contra a esposa, Deus pensa na possibilidade de divórcio, embora não chegue a cumprir sua ameaça. Em

vez de separação, ele busca reconciliação; não a pena de morte, mas o fim da infidelidade de seu povo.

Conquanto tudo indique que não ocorre nenhum divórcio propriamente dito em Oseias 2, mais tarde, quando se instaura nesse livro o litígio pactual (começando com o *rîb,* "contenda", em Os 4:1), parece que o Reino do Norte (chamado "Efraim") rejeita todos os apelos divinos, de modo que não resta outra opção senão o divórcio (ver Os 4:17; 11:8). O fato é que, mais cedo ou mais tarde, um "divórcio" entre Deus e o Reino do Norte seria inevitável, o que acabou ocorrendo, segundo confirmam outras referências proféticas, sobretudo Jeremias, conforme destacamos a seguir.

Isaías

Em Isaías 50:1, Deus pergunta a Judá (o Reino do Sul):

(A) Onde está a carta de divórcio (*sēper kĕrîtût*) de vossa mãe, pela qual eu a repudiei (*shālaḥ*)?

(B) Ou quem é o meu credor, a quem eu vos tenha vendido?(B') Eis que por causa das vossas iniquidades é que fostes vendidos

(A') e por causa das vossas transgressões vossa mãe foi repudiada (*shālaḥ).*

Não resta dúvida de que essa estrofe poética segue a estrutura quiástica ABB'A'. O tema do divórcio ocupa os dois versículos exteriores da estrofe, e a venda aos credores, os dois interiores. Embora Isaías 50:1 mencione os termos para o divórcio e a carta de divórcio, fica evidente que não há no texto nenhuma separação propriamente dita. Conforme referido em Deuteronômio 24:1 a 4, Yahweh pergunta: *Onde está a carta de divórcio que prova vossas acusações?* A maioria dos comentaristas reconhece que a pergunta hipotética formulada nessa passagem exige uma resposta negativa.[29] Não foi averbado nenhum termo de divórcio. Não havendo documento de divórcio, não há divórcio! Yahweh responde à acusação feita contra ele alertando que, de fato, não se divorciou de Judá. Ao que parece, o Senhor está jogando com a dupla acepção da palavra *shālaḥ*, "mandar embora". O termo pode ter o sentido técnico de "divórcio" legal. Entretanto, Deus garante que não repudiou o Reino do Sul (Judá) como o fez com o Reino do Norte (Israel), conforme veremos em Jeremias 3:8.

Apesar disso, no paralelo quiástico referente a isso no verso A' de Isaías 50:1,

Yahweh reconhece que Judá foi "repudiado" por causa de suas "transgressões". Nesse contexto, o Senhor emprega, tanto quanto se sabe, o termo *shālaḥ* ("despedir"), não em seu significado técnico de "divorciar-se", mas no sentido de partir em exílio.[30] Conforme sugere R. N. Whybray, no caso entre Yahweh e Judá, há apenas "uma separação informal ou desquite, não havendo, portanto, nada que impeça a subsequente retomada do casamento".[31]

A continuação dessa cena de juízo se encontra em Isaías 54:5 e 6. O v. 5 assegura a Judá: "o teu Criador é o teu marido; o Senhor dos Exércitos é o seu nome". Isaías 54:6 a 8 descreve a "reconciliação de um casamento desfeito". Não houve divórcio entre Deus e o Reino do Sul; mas uma breve separação devido aos pecados de Israel. Todavia, o Senhor vai trazê-lo para junto de si por meio de uma reconciliação pactual (cf. Is 54:9, 10).

Jeremias

Jeremias 3:1 a 5 representa uma transição entre a acusação formal de Jeremias 2 e o apaixonado convite ao arrependimento de Jeremias 3:6 a 4:4. Nosso interesse nessa seção se concentra primeiro em Jeremias 3:1:

> "Se um homem repudiar (*shālaḥ*) sua mulher,
>
> E ela o deixar
>
> E tomar outro marido,
>
> Porventura, aquele tornará a ela?
>
> Não se poluiria com isso de todo aquela terra?
>
> Ora, tu te prostituíste com muitos amantes;
>
> Mas, ainda assim, torna para mim, diz o Senhor."

As palavras do povo em Jeremias 3:1 correspondem de forma precisa à lei de Deuteronômio 24:1 a 4: uma mulher não pode voltar a se casar com o ex-marido depois de ter se casado com outra pessoa, pois isso poluiria a terra. A resposta à pergunta: se tal mulher poderia retornar a seu primeiro marido ou se a terra não ficaria poluída com isso, é óbvia para os ouvintes de Jeremias: eles concordariam de bom grado com a aplicabilidade da legislação deuteronômica a situações de casamento/divórcio no nível humano.

Por sua vez, Deus usa essa analogia humana e a aplica ao relacionamento pactual entre ele e seu povo. Faz isso recorrendo ao argumento *a fortiori.* Se é contra a lei uma esposa voltar a seu primeiro esposo depois de um casamento posterior, *deve ser muito mais* monstruoso para Judá imaginar que pode retornar para o Senhor depois de ter-se relacionado com tantos amantes! Eles pretendem acender uma vela para Deus e outra para o diabo: vão ter com a "prostituta" após os cultos de fertilidade em homenagem a Baal, ao mesmo tempo em que fingem estar "voltando" para Yahweh.

Nos versículos que seguem (Jr 3:2-5), Yahweh descreve em detalhes a extensão da infidelidade de Judá. Então Jeremias desenvolve o tema da "prostituição", seguindo uma direção diferente daquela tomada por Oseias, que havia escrito um século antes. Assim diz Jeremias 3:6 a 8:

> Disse mais o Senhor nos dias do rei Josias: Viste o que fez a pérfida Israel? Foi a todo monte alto e debaixo de toda árvore frondosa e se deu ali a toda prostituição [*zānâ*]. E, depois de ela ter feito tudo isso, eu pensei que ela voltaria para mim, mas não voltou. A sua pérfida irmã Judá viu isto. Quando, por causa de tudo isto, por ter cometido adultério [*nāʾap*], eu despedi [*shālaḥ*] a pérfida Israel e lhe dei carta de divórcio [*sēper kĕrîtût*], vi que a falsa Judá, sua irmã, não temeu; mas ela mesma se foi e se deu à prostituição [*zānâ*].

Dirigindo-se a ouvintes judeus, o Senhor faz alusão à experiência do reino de Israel na época de Oseias (8º século a.C.). Deus confirma a Jeremias, um século mais tarde, o que vimos implícito em Oseias (não nos capítulos 1 a 3, mas no fim da demanda), a saber, que ele, de fato, acabou se divorciando de Israel. Ele os havia convidado a tornarem (*shûb,* que significa tanto "retornar" como "arrepender-se") para ele (Jr 3:7; cf. as súplicas de Oseias), mas eles desdenharam de seus apelos. Por fim, não restou outra possibilidade senão o divórcio. Esse "divórcio" se refere, sem dúvida, à queda do Reino do Norte diante do exército assírio, que culminou com a

captura de Samaria em 722/21 a.C. A maior parte da população foi deportada para terras distantes e substituída por estrangeiros.

Nesse texto, o Senhor se refere claramente a essa ruína e a esse exílio do Reino do Norte como um divórcio: "Eu despedi a pérfida Israel e lhe dei carta de divórcio." Entretanto, segundo a Lei de Moisés, os atos de prostituição/adultério exigiam mais do que o divórcio, conforme foi visto. A punição era a morte. Por que, então, Deus fala apenas em se divorciar de Israel?

Pode ser que, no tempo de Jeremias, em vez da aplicação da pena de morte, os casos de adultério ou prostituição fossem resolvidos sem execução, apenas mediante um processo formal de divórcio.

Ao que tudo indica, no Pentateuco havia permissão para demonstrar "piedade" (*ḥûs*) ou "compaixão" (*ḥāmal*), isto é, graça, a fim de diminuir a pena relativa a ofensas de natureza sexual.[32] Provérbios 6:35 parece sugerir isso quando relata que, ao tomar conhecimento do adultério de sua esposa, o esposo ciumento e furioso "não se contentará com o resgate [*kōper*], nem aceitará presentes, ainda que sejam muitos". A simples menção da recusa do marido traído em aceitar uma compensação parece sugerir que esse artifício seria teoricamente possível dentro da legislação.[33] Havia em Israel a possibilidade de o esposo absolver a esposa adúltera, conforme ilustrado no caso de Gômer, no qual Deus orienta especificamente Oseias a perdoar e receber de volta sua volúvel mulher (Os 3:1-3).

Apesar disso, o "divórcio" que sobreveio ao Reino do Norte foi, na prática, nada menos do que a pena de morte. Depois de ter sido destruído, Israel deixou de existir, e a maior parte da população foi morta ou levada ao exílio. Assim, embora a linguagem empregada no texto seja referente ao divórcio, a realidade histórica mostra que a punição corresponde mais propriamente à pena de morte, que era o castigo prescrito na lei para o adultério. A forma como Ezequiel (23:5-10) descreve essa situação retrata de maneira consistente o pecado de Israel como prostituição/adultério, e a punição divina como morte/destruição.

O principal objetivo de Jeremias (e de Ezequiel) ao se referir à experiência de Israel é incentivar o Reino do Sul (Judá) a se arrepender e voltar a ser fiel de todo coração à aliança estabelecida com Deus. Convém ressaltar que a traição e a infidelidade de Judá, que fora testemunha do que ocorreu com Israel, foram ainda piores do que aquela praticada por seus vizinhos do Norte. Porém, Jeremias

também sugere que a nação com quem Deus afinal se reconcilia não é o Israel infiel, de quem ele se "divorciou", e que também recebeu a pena de morte, por assim dizer, em seu exílio, mas uma nova nação, o Israel-Judá reunido novamente (Jr 3:18), e que, na realidade, não será mais o Israel original, mas seus "filhos" (Jr 3:22), que farão parte dessa nação.[34]

Esdras

Os capítulos 9 e 10 de Esdras descrevem a situação em que seu autor (ao retornar do exílio, no verão de 457 a.C.) discute acerca do caso de diversos líderes judeus casados com esposas pagãs (*nokrî*, "estrangeiras"). Tratava-se de um flagrante desrespeito por parte dos judeus do período pós-exílico às instruções encontradas na Torah (Dt 7:1-5). A recitação completa da legislação deuteronômica pelos príncipes, incluindo a referência às "abominações" das nações pagãs, parece não deixar dúvida de que a motivação não era a pureza étnica, mas a preservação da verdadeira adoração a Yahweh, que corria o risco de ser distorcida pelas religiões pagãs. Parece haver indícios de que as mulheres pagãs dos judeus ainda eram idólatras e, provavelmente, faziam parte do grupo de oposição religiosa sincrética contra quem Esdras e Neemias tiveram de contender.[35]

Esdras reprovou os transgressores (Ed 10:10, 11): "Vós transgredistes casando-vos com mulheres estrangeiras, aumentando a culpa de Israel. Agora, pois, fazei confissão ao Senhor, Deus de vossos pais, e fazei o que é do seu agrado; separai-vos [*bādal, Niphal* reflexivo] dos povos de outras terras e das mulheres estrangeiras." Seguiu-se então uma investigação de três meses sobre a situação, e aqueles que foram encontrados com esposas pagãs "prometeram despedir (*yātsa', Hiphil* causativo) suas mulheres". Como resultado dessas reformas, 113 judeus (17 sacerdotes, 10 levitas e 86 leigos) se separaram de suas esposas estrangeiras.

É importante notar que a terminologia específica para "divórcio" usada nesses textos de Esdras é diferente da encontrada em qualquer outra passagem do AT. Ambos os verbos (*yātsa', Hiphil,* "fazer sair, despedir", e *bādal, Niphal,* "separar-se") não são usados para designar o divórcio em nenhuma outra parte no cânon bíblico. É possível que na época estivesse em voga uma terminologia diferente, mas a possibilidade se fragiliza quando se percebe que o profeta Malaquias, vivendo no mesmo período, emprega o vocabulário técnico adequado ao divórcio. O mais provável é que esses casamentos, por serem reconhecidos como uma violação

direta do mandamento da Torah, não fossem considerados matrimônios legítimos ou válidos.

Esdras, "escriba versado na Lei de Moisés, dada pelo Senhor" (Ed 7:6), que certamente conhecia as expressões técnicas para o divórcio, utilizou de forma intencional termos incomuns tanto para o ato de "casar" (*nāsā'* e *yāshab*),[36] como para o ato de "despedir" as mulheres. "Despedir" esposas não era um procedimento normal de divórcio, mas de dissolução de uniões inválidas, talvez envolvendo união estável ou amasiamento, que poderia mais tarde levar a um matrimônio formal.[37] Conforme declaram William Heth e Gordon Wenham: "Aos olhos de Esdras, isso não era uma questão de dissolver casamentos legítimos, mas de anular os que eram contrários à lei."[38]

Ações extraordinárias como essas por parte dos judeus pós-exílicos "eram mais do que medidas étnicas ou culturais; eram medidas necessárias para preservar a herança espiritual de Israel".[39] Edwin Yamauchi chama a atenção para o exemplo do assentamento judaico de Elefantina (no Egito), na época de Esdras e Neemias, que permitia o casamento misto com adoradores pagãos, tanto por parte de leigos como entre sacerdotes. Como resultado, logo se desenvolveu ali uma religião sincretista, que combinava o culto ao Senhor e a sua consorte pagã, a deusa Anat.[40]

Esdras 10:11 declara que, nesse contexto histórico específico, "separar-se" das esposas (ou amasiadas) pagãs era "do seu agrado" [do Senhor Deus]. Visto que a Torah não possuía nenhum mandamento preciso orientando sobre como agir nessa situação, seria muito precipitado generalizar e insistir que as medidas extremas adotadas por Esdras se tornassem padrão para todas as ocorrências futuras envolvendo matrimônios mistos. Edward G. Dobson enfatiza, com razão, que "essas eram circunstâncias únicas e especiais. A linhagem messiânica ['a semente santa'] corria o risco de extinção, por isso, Deus ordenou tal ação drástica e severa".[41] O texto não deixa de enfatizar também os perigos decorrentes do casamento misto (ou da coabitação) com descrentes.

Malaquias

Contemporâneo de Esdras e Neemias, Malaquias escreve a respeito de um conjunto de dificuldades semelhantes. Em Malaquias 2:10 a 16, encontramos o outro lado da moeda do problema narrado em Esdras 9 e 10. O profeta se depara com vários casos em que homens judeus se divorciaram da esposa judia de sua

mocidade (Ml 2:14), a fim de contrair matrimônio com mulheres pagãs, "adoradoras de deus estranho" (Ml 2:11). Esses casamentos "profanaram (*ḥālal*) o que é santo (*qōdesh*) ao Senhor, o que ele deseja" (Ml 2:11, NJPS).[42] Não resta dúvida de que o assunto nesse contexto é um divórcio de fato (*shālaḥ*, Ml 2:16), e não a dissolução de um matrimônio ilegítimo (ou coabitação) com mulheres pagãs (como em Ed 9 e 10). Os repatriados judeus estavam tratando de forma traiçoeira/desleal (*bāgad*) a parceira conjugal judia de sua juventude (Ml 2:14).

Malaquias 2:14 esclarece a natureza pactual do casamento, conforme enfatizamos em nossa introdução ao presente capítulo. Deus revela por que não ouviu as orações deles nem lhes aceitou os sacrifícios (Ml 2:13): "Porque o Senhor foi testemunha da aliança entre ti e a mulher da tua mocidade, com a qual tu foste desleal, sendo ela a tua companheira e a mulher da tua aliança" (v. 14).

A resposta do Senhor a essa atitude é clara: "Portanto, cuidai de vós mesmos, e ninguém seja infiel (*bāgad*, "tratar deslealmente") para com a mulher da sua mocidade" (Ml 2:15). Depois disso, vem a declaração mais contundente de todo o Antigo Testamento sobre a atitude de Deus para com o divórcio, expressa implicitamente em Deuteronômio 24:1 a 4 e em outras passagens: "Porque o Senhor, Deus de Israel, diz que odeia o repúdio [*shālaḥ, Piel* inf. Const]" (Ml 2:16). Ou, como traduzem as versões mais modernas: "'Eu odeio o divórcio', diz o Senhor, Deus de Israel"[43] ou "Eu [Yahweh] odeio o divórcio"; a intenção permanece a mesma. Como no caso de Deuteronômio 24:1 a 4, não se nega, nesse texto, a legalidade do divórcio, mas a prática é apresentada como moralmente repugnante a Deus.[44] Conforme declara Markus Zehnder com relação aos homens a quem Malaquias se dirige: "o que eles fazem não é ilegal; mas, livrar-se das esposas para se casar com outras mulheres de fé estrangeira, é uma ofensa moral aos olhos de Yahweh".[45]

Concordo com a maioria dos comentaristas e das versões modernas que esse texto apresenta uma condenação divina incondicional do divórcio. Peter Verhoef resume o amplo consenso entre os estudiosos: "Em nenhum outro texto do AT encontramos uma concepção tão elevada de casamento como em Malaquias 2:10 a 16. Em nenhum outro texto o divórcio é condenado em termos tão explícitos. [...] A profecia de Malaquias [...] provê, sob esse aspecto [referente à prática], a revelação suprema do AT."[46]

Na Bíblia, não encontramos um texto mais apropriado para finalizar nosso

levantamento das passagens do AT em matéria de divórcio/novo casamento do que esse de Malaquias. Concluo que essa afirmação não é uma inovação, não é um desdobramento posterior no desenvolvimento da maneira como o AT entende essa problemática. O propósito de Deus continua inequívoco desde o princípio (Gn 1–3). De modo conclusivo, os estudiosos têm demonstrado que o uso do termo *ʾehād,* em Malaquias 2:10, com referência à singularidade de Deus, e em Malaquias 2:15, para designar a unidade carnal do casamento ("não fez o Senhor um [...]?"), é uma articulação intertextual com o ideal divino de "uma só carne", para o casamento de Gênesis 2:24.[47] A pergunta retórica de Walter Kaiser resume isso muito bem: "O que poderia ser mais natural em um debate sobre divórcios que violam a aliança do que o profeta recorrer ao texto fundamental que estabelece a norma bíblica para o casamento?"[48] O Senhor Deus pede um retorno ao ideal divino no Éden!

Implicações à Luz do Novo Testamento

1. De acordo com o plano divino para o casamento apresentado no Éden, deve haver um compromisso pactual permanente entre marido e mulher (Gn 2:24). Esse modelo de origem divina também foi confirmado por Jesus e por Paulo, no Novo Testamento (Mt 19:5-9; 1Co 6:16; Ef 5:31).

2. No Antigo Testamento, uma pessoa era livre para se casar após a morte de seu cônjuge (Gn 25:1). Em Romanos 7:1 a 3, Paulo reafirma esse princípio.

3. No sistema legal do Pentateuco, a pena por infidelidade sexual (relação sexual extraconjugal dolosa) era a morte (Lv 20:10; Dt 22:22), o que dissolvia, *de facto,* o relacionamento conjugal, embora haja evidências de que se poderia mostrar misericórdia para com o ofensor. Levítico 18 dá um resumo dos vários tipos de relação sexual ilícita. Essas leis têm aplicação transcultural e transtemporal, sendo, portanto, igualmente obrigatórias tanto a não israelitas ("estrangeiros") quanto a israelitas (Lv 18:24-30).

4. Levítico 18 deve ser visto como parte de um bloco maior de material, que inclui também Levítico 17. Esses dois capítulos explicitam quatro grandes proibições legais aplicáveis tanto aos israelitas nativos quanto aos imigrantes/estrangeiros. São elas: (1) o sacrifício a demônios/ídolos (Lv 17:7-9), (2)

a ingestão de sangue (Lv 17:10-12), (3) o consumo de qualquer animal cujo sangue não tenha sido drenado (Lv 17:13-16), e (4) as diversas práticas sexuais ilícitas (Lv 18:6-29). Surpreendentemente, essa é a lista apresentada *na mesma ordem* pelo concílio de Jerusalém, em Atos 15:29, com as proibições para os cristãos gentios: "que vos abstenhais das coisas sacrificadas a ídolos, bem como do sangue, da carne de animais sufocados[49] e das relações sexuais ilícitas (*porneia*)". O concílio de Jerusalém não teve dúvidas em concluir que as práticas vedadas aos estrangeiros em Levítico 17 e 18 eram as que deveriam ser proibidas aos cristãos gentios na igreja.

Essa correlação entre Atos 15 e Levítico 17 e 18 provê uma base sólida para entender em que sentido a igreja apostólica usava o termo grego *porneia*, quando em contexto não qualificado. A expressão abrangia as várias atividades sexuais ilícitas incluídas em Levítico 18, e envolvia práticas como incesto, adultério, condutas homossexuais e bestialismo.[50] Essa definição endógena do vocábulo é decisiva para a compreensão do que foi incluído por Jesus na "cláusula de exceção" a respeito do divórcio, tendo como base *porneia* (Mt 5:32; 19:9).

5. O divórcio no Antigo Testamento é tolerado, mas nunca ordenado, elogiado ou aprovado por legislação divina. Na verdade, parte alguma do Antigo Testamento legisla oficialmente a favor do divórcio. Deus não o ordenou, nem mesmo nos casos de Abraão e Agar (Gn 21), nem dos casamentos mistos com os idólatras pagãos do tempo de Esdras (Ed 9, 10). De acordo com a leitura minuciosa do texto, o Senhor considerava esses matrimônios inválidos, de modo que a dissolução deles não configurava divórcio, mas o término de uma relação ilegítima. No entanto, as medidas extremas adotadas por Esdras numa circunstância especial e única, na qual a linhagem messiânica corria o risco de extinção (e diante do desamparo de qualquer mandamento específico da Torah para orientar a ação), não devem ser vistas como um padrão a ser seguido em todas as situações futuras em que um crente se casar com pessoa descrente.

6. Embora Deuteronômio 24:1 a 4 justifique o divórcio em razão de atitude indecente *('erwat dābār)* por parte da mulher, o uso de uma forma gramatical rara da palavra hebraica "contaminar" (*tāmē'*, no *Hothpaal* ou reflexivo passivo) parece indicar que esse tipo de separação não conta com a aprovação divina. A mulher cujo marido a repudiou foi contaminada mediante um segundo casamento, da mesma maneira como se houvesse cometido adultério (embora não seja punido

como tal, pois a culpa, nesse caso, é posta sobre o primeiro marido, e não sobre a esposa). Assim, está implícito em Deuteronômio 24:4 que a ruptura do vínculo matrimonial por outro motivo que não seja relação sexual ilícita faz com que a mulher se contamine, isto é, cometa o equivalente ao adultério, quando contrai novas núpcias.

7. A tradução correta de Deuteronômio 24:4 ("ela *foi induzida a contaminar-se*") esclarece as palavras de Jesus em Mateus 5:32: "qualquer que repudiar sua mulher, exceto em caso de *relações sexuais ilícitas (porneia), a expõe a tornar-se adúltera* [presumivelmente quando se casa de novo]". Cristo reconheceu que o enunciado de Deuteronômio 24:4, "fazê-la contaminar-se", equivale a dizer "fazê-la cometer adultério", de sorte que Mateus 5:32 não constitui uma exceção à regra às declarações de Jesus ("eu, porém, vos digo"), feitas em Mateus 5. Nesse contexto, como noutras partes do capítulo, o Mestre não está alterando o sentido da lei do Antigo Testamento, mas restaurando-lhe a força original, desvirtuada posteriormente.

8. As razões para o divórcio em Deuteronômio 24:1 subjazem à discussão de Jesus com os fariseus em Mateus 19. Para a escola de Shammai, *'erwat dābār* ("a nudez de uma coisa") significava uma atitude indecente, além de adultério ou outra relação sexual ilícita (visto que, naqueles tempos, esses atos eram punidos muitas vezes com a morte); enquanto, para a escola de Hillel, as razões podiam ser qualquer tipo de indecência, mesmo a mais trivial, como a esposa pôr a perder a comida do esposo. A "cláusula de exceção" de Jesus, que inclui apenas *porneia* como base legítima para o divórcio, é mais justa do que as orientações de Shammai e de Hillel.

9. As razões para o divórcio (*porneia*) equivalem às práticas que o Antigo Testamento castigava com a pena de morte. Pode-se, portanto, afirmar, que a cláusula de exceção apresentada por Jesus em Mateus não contradiz a ausência desse preceito nos outros evangelhos sinóticos. Marcos e Lucas não a registram, ao que tudo indica, porque essa exceção estava subentendida na lei do AT, pela pena de morte que dissolvia *de facto* o casamento. Mateus contém a cláusula de exceção para preservar o sentido das palavras de Cristo, num cenário no qual a pena de morte por *porneia* não estava mais em vigência. A pena de morte por adultério foi totalmente abolida por volta de 40 d.C., de acordo com o Talmude Babilônico (*Sanh*. 41a). [51]

10. A parte legislativa de Deuteronômio 24:1 a 4, que proibia a esposa de regressar para o primeiro marido após haver ela se casado e o segundo marido ter morrido ou a repudiado, ainda tem relevância contemporânea em sua aplicação atual, visto estar ligada, por terminologia e conceitos cruciais, à lei permanente e universal de Levítico 18.

11. Examinado em seu contexto mais amplo, Deuteronômio 24:1 a 4 é uma lei destinada a promover e proteger o direito das mulheres, bem como sua dignidade e respeito próprio. No quinto livro do Pentateuco, e em outras partes do Antigo Testamento, as mulheres não são apresentadas como meras propriedades, como eram muitas vezes consideradas em outros contextos do antigo Oriente Médio. Ao tolerar, mas tacitamente desaprovar, as desigualdades devido à dureza do coração humano, Deuteronômio 24:1 a 4 aponta para o dia em que essas distinções deixarão de existir, pelo retorno ao padrão edênico para o casamento. Jesus anunciou que a volta ao plano original de Deus ocorreria dentro de sua igreja (Mt 19:5-9). Outra lei do Pentateuco relacionada ao divórcio também aponta nessa direção, quando protege a esposa de maus-tratos por parte do marido e assegura direitos às mulheres divorciadas.

12. A legislação do Pentateuco pressupõe que os líderes ungidos por Deus exibam um padrão mais elevado nos relacionamentos conjugais do que os leigos (Lv 21:7, 14; Ez 44:22).

13. Os exemplos de Sansão e Davi (Jz 14:20; 1Sm 25:44), cujos casamentos foram desfeitos por "descrentes" – os filisteus incircuncisos e o reprovável rei Saul, respectivamente – talvez tenham servido de pano de fundo histórico para que Paulo permitisse o divórcio no caso do cônjuge descrente que abandona a relação (1Co 7:15).

14. Casamentos ilícitos, incluindo o amasiamento e a união com descrentes (Ed 9, 10), não estão de acordo com a vontade de Deus.

15. A complacência divina, para com a dureza do coração humano na legislação inspirada do AT referente ao divórcio, certamente anuncia a graça e o perdão para aqueles que deram esse passo irrevogável. Os Profetas, em especial, revelam o elemento da graça na atitude do marido divino para com sua volúvel esposa, Israel. O Senhor é, sem dúvida, um marido ciumento, zeloso pela afeição exclusiva e fiel de sua consorte. É também um marido de coração partido, que

anseia pela volta dela (Is 50, 54; Jr 3; Os 2). O que ele busca é a reconciliação, não o divórcio. Deus é também o marido que chora, que soluça de forma quase inconsolável ante o pesar pela companheira infiel (Jr 8:18–9:22).[52] A atitude divina provê um modelo de graça ao marido ou à esposa de hoje, que se encontra em situação semelhante. Ao que se divorciou, que talvez tenha contribuído para o fim do casamento, que talvez seja a vítima inocente das consequências que vão além de seu controle ou que talvez esteja se sentindo um completo fracasso por causa do divórcio, Deus tem uma palavra de graça! Conforme se demonstrou na vida dos que enfrentaram essa condição nos tempos do Antigo Testamento, o Senhor intervém nos fracassos do passado. Ele reúne os fragmentos despedaçados, permitindo que os divorciados façam um novo recomeço!

16. Em sua interligação conceitual e terminológica com Gênesis 1 a 3, Malaquias 2:13 a 16 preserva o padrão edênico para os relacionamentos conjugais. A graça perdoadora de Deus, bem como a graça que ele pede que cônjuges humanos demonstrem pelo parceiro infiel, atravessa todo o Antigo Testamento. Porém, isso não anula nem silencia a palavra consistente do Senhor Deus que está implícita no Éden, que é ouvida ao longo de todo Antigo Testamento e que se torna um brado retumbante no encerramento da era veterotestamentária (Ml 2:16, NTLH): "Eu odeio o divórcio."

Conclusão

A Bíblia fala de forma inequívoca, tanto no Antigo como no Novo Testamento, acerca da permanência da relação conjugal enquanto ambos os parceiros estiverem vivos. Deus anela ardentemente que a união de uma só carne do casamento jamais seja esfacelada pelo divórcio, a menos que a aliança matrimonial tenha sido desfeita em virtude de relação sexual ilícita ou de outras circunstâncias especiais em que um descrente abandona seu cônjuge crente contra a vontade deste. Mesmo nos casos em que um dos companheiros tenha sido infiel, Deus oferece (e ele mesmo demonstra isso com seu cônjuge Israel) a possibilidade de a graça divina trazer reconciliação e restauração ao pacto matrimonial.

[1] Todas as citações bíblicas são da ARA 2ª ed., salvo indicação diferente. Ver Walter Brueggemann, "Of the Same Flesh and Bone (Gen 2:23a)", Catholic Biblical Quarterly 32 (1970): 532-542; e Gordon P. Hugenberger, Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi (Leiden: E. J. Brill, 1994; Grand Rapids, MI: Baker, 1998), p. 165, 202.

[2] Não se deve, porém, insistir demais nesse conceito de permanência, para não sugerir indissolubilidade ontológica, mesmo em um contexto de pecaminosa infidelidade conjugal, como se tem feito (ver, por exemplo, William A. Heth e Gordon J. Wenham, Jesus and Divorce: The Problem with the Evangelical Consensus (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1985), p. 100-106; para debate adicional sobre esse e muitos outros pontos deste capítulo, ver Richard M. Davidson, Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament [Peabody, MA: Hendrickson, 2007], p. 377-423).

[3] O mais explícito é Ml 2:15; cf. Pv 2:17; Os 2:16-20; Is 54:5, 10; Ez 16:8, 59, 60, 62. Para análise dessas passagens, ver especialmente Hugenberger, p. 27-47, 280-312.

[4] A permanência idealizada por Deus não é, contudo, a permanência de indissolubilidade ontológica, segundo a qual não se pode jamais dissolver o vínculo matrimonial, exceto pela morte, mesmo num contexto de infidelidade conjugal de um dos cônjuges, como defendem alguns. Isso fica claro na discussão feita posteriormente neste capítulo.

[5] Ver Hugenberger (p. 313-338), onde são examinadas diversas passagens frequentemente interpretadas como que instituindo um "padrão duplo" que dá licença ao homem para se envolver impunemente em atividade sexual fora do casamento. Hugenberger mostra que esses textos não endossam a suposta atitude de indiferença do Antigo Testamento em relação à fidelidade sexual masculina.

[6] Os termos hebraicos e suas ocorrências são os seguintes: (1) shālaḥ, "mandar embora, divorciar-se", tudo em Piel (intensivo): Gn 21:14; Dt 21:14; 22:19, 29; 24:1, 3, 4; Is 50:1; Jr 3:1, 8; Ml 2:16; (2) gārash, "rejeitar, banir, divorciar-se", Piel (intensivo): Gn 21:10; Qal (passivo): Lv 21:7, 14; 22:13; Nm 30:9; Ez 44:22; (3) sēper kĕrîtût, "termo de repúdio ou divórcio": Dt 24:1, 3; Is 50:1; Jr 3:8; (4) yātsa', "despedir", "divorciar-se", Hiphil (causativo): Ed 10:3, 19; (5) bādal, "separar-se", "divorciar-se", Niphal (passivo/reflexivo), Ed 10:11; e (6) bāgad, "tratar traiçoeiramente", "ser desleal", "divorciar-se", Qal (ativo simples), Ml 2:14, 15, 16.

[7] Ver Gn 25:1; Dt 24:1-4; Jz 14:20–15:2; 1Sm 25:44; e talvez Is 7:14; 8:3.

[8] Para mais detalhes sobre esse ponto de vista, ver Ronald A. G. du Preez, Polygamy in the Bible, Adventist Theological Society Dissertation Series, vol. 3 (Berrien Springs, MI: ATS Publications, 1993), p. 154-164.

[9] Ver Richard M. Davidson, "Divorce and Remarriage in Deuteronomy 24:1-4", Journal of the Adventist Theological Society 10 (1999): 2-22; Davidson, Flame of Yahweh, p. 389-405.

[10] Para mais fundamentação e detalhamento dessa conclusão sobre 'erwat dābār, ver Roy Gane, "Old Testament Principles Related to Divorce and Remarriage", Journal of the Adventist Theological Society 12/2 (Autumn 2001): 41-49.

[11] Ver Stephen A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law", Maarav 1-2 (1978-1979): 105-158

[12] Ibid., p. 156, 157.

[13] Para mais detalhes, ver a seção de conclusão deste artigo.

[14] Para evidências do antigo Oriente Médio, ver David Instone-Brewer, Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p. 28-31.

[15] Instone-Brewer, p. 31.

[16] Kaufman, p. 138,

[17] Instone-Brewer, p. 28.

[18] J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 2a ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954), p. 185.

[19] Para mais detalhes, ver Instone-Brewer, p. 27.

[20] Andrew Cornes, Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), p. 139.

[21] Gane, p. 55, 56.

[22] Ver debate em Kaufman, p. 134-137.

[23] Para alguns estudiosos, existe uma terceira passagem, Êxodo 21:7 a 11, que não só trata das circunstâncias sob as quais uma escrava tinha direito de se divorciar de seu senhor, mas também estabelece o princípio do abandono como base para o divórcio. Se olharmos, porém, de maneira mais atenta para as evidências, veremos que a passagem não fala nem de casamento nem de divórcio. De acordo com essa lei, a escrava teria o direito de "sair livre" do relacionamento, tanto como escrava quanto como esposa (Êx 21:11), caso seu senhor/marido se unisse em matrimônio a outra mulher e deixasse de prover as necessidades básicas da primeira esposa (escrava): "mantimento, [...] vestidos e [...] direitos conjugais"

(Êx 21:10). No entanto, a palavra frequentemente traduzida como "direitos conjugais" ou "direitos matrimoniais", em Êxodo 21:10 (ʿōnātāh), é uma hapax legomenon no AT, expressão que, talvez, deva ser traduzida como "habitação/abrigo" ou "óleos/unguentos" (ver Umberto Cassuto, A Commentary on the Book of Exodus [Jerusalem: Magnes Press, 1967], p. 269; e Shalom M. Paul, "Exodus 21:10: Threefold Maintenance Clause", Journal of Near Eastern Studies 28 [1969]: 48-53).

Também estou convencido de que essa passagem não trata nem do casamento da mulher escrava nem do direito dela ao divórcio por abandono, ou seja, incapacidade do marido de sustentá-la. Seguindo a Septuaginta, muitos tradutores vertem assim Êxodo 21:8: "que se comprometeu a desposá-la" (lō); mas, a melhor interpretação, segundo a maioria dos manuscritos hebraicos, é "que não (lō) se comprometeu". Se ele realmente não se comprometeu a casar-se com ela (Êx 21:8), o significado do v. 10, "se ele tomar outra", não seria uma segunda esposa, mas uma outra esposa no lugar dela. Nesse sentido, o contexto favorece a interpretação de que o senhor não se comprometeu a casar-se com a mulher; mas, em vez disso, tomou outra mulher como esposa. Disso concluo que esse texto não está tratando de nenhuma situação de divórcio/novo casamento (em apoio adicional a essa conclusão, ver Walter C. Kaiser Jr., Toward Old Testament Ethics [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983], p. 184; e Kenneth Bergland, "Does the Case-Law of the Female Slave [Exod 21:7-11] Give a Right to Divorce?" Trabalho não publicado, Andrews University Theological Seminary, 2013).

[24] Instone-Brewer (p. 24-26) apresenta uma síntese das evidências.

[25] Para uma síntese das evidências, ver Tamara C. Eskenazi, "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era", Journal for the Study of the Old Testament 54 (1992): 25-43.

[26] Para os principais argumentos favoráveis à existência de uma fórmula de divórcio em Oseias 2:2, indicando que Deus havia de fato se divorciado de Israel, ver especialmente Paul Kruger, "The Marriage Metaphor in Hosea 2:4-17 against its Ancient Near Eastern Background", Old Testament Essays 5 (1992): 7-25. Para argumentos contrários, segundo os quais Oseias 2:2 não utiliza uma fórmula de divórcio e não há nenhuma referência ao tema em Oseias 2, ver, por exemplo, Francis I. Andersen e David N. Freedman, Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 24A; Nova York: Doubleday, 1989), p. 221-224. Para argumentos favoráveis a uma posição conciliatória, segundo a qual a linguagem de Oseias 2:2 é de fato modelada por uma fórmula de divórcio, mas não existe concretamente no capítulo nenhuma descrição do ato, ver especialmente Hugenberger, p. 231-234.

[27] Para debate e exemplos, ver Mordechai A. Friedman, "Israel's Response in Hos 2:17b: 'You are My Husband'", Journal of Biblical Literature 99 (1980): 199-204.

[28] Hugenberger, p. 232. Todavia, discordo do autor de que essa ameaça seja "feita no fim do versículo 13" (Os 2:13). A exemplo de Andersen e Freedman, não encontro nenhum divórcio propriamente dito em todo o segundo capítulo de Oseias.

[29] Ver, por exemplo, J. Ridderbos, Isaiah, The Bible Student's Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1985), p. 447: "A respeito de Sião (Israel) o Senhor ressalta, numa pergunta retórica que só pode ser respondida de maneira negativa, que ele não lavrou termo de divórcio (prova do divórcio formal) pelo qual a repudiou."

[30] Cf. Is 27:8, onde shālaḥ é usado no sentido de "exílio".

[31] R. N. Whybray, Isaiah 40-66, NCB (Londres: Oliphants, 1975), p. 149.

[32] O livro de Deuteronômio deixa isso implícito ao fazer repetidas referências a situações de acusações criminais nas quais aparece a diretriz: "os teus olhos não terão piedade deles (ḥûs)" ou "não demonstrarás compaixão (ḥāmal)". Estas proibições absolutas de piedade/compaixão (isto é, redução da pena) estão associadas a casos de apostasia idolátrica (Dt 7:16; 13:6-8), homicídio premeditado (Dt 19:11-13), falso testemunho (Dt 19:18-21) e da mulher que aperta os genitais do homem empenhado em luta contra o marido dela (Dt 25:11, 12). O fato de essas situações não permitirem piedade/compaixão (ou seja, redução da pena), sugere que as sentenças judiciais por outros delitos não tão restritos (inclusive adultério e sexo extraconjugal), podiam de fato ser reduzidas, desde que as circunstâncias o justificassem.

[33] Para o debate sobre indícios de leniência nos casos de adultério, ver Joe M. Sprinkle, "Sexuality, Sexual Ethics", Dictionary of the Old Testament: Pentateuch, eds. T. Desmond Alexander e D. W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), p. 744; e Bruce Wells, "Adultery, Its Punishment, and the Nature of Old Testament Law" (Artigo apresentado no encontro anual da Sociedade Teológica Evangélica, Orlando, Flórida, novembro de 1998). Ver também Hilary B. Lipka, "'Such a Thing is Not Done in Israel'; The Construction of Sexual Transgression in the Hebrew Bible" (tese de Ph.D., Brandeis University, 2004), p. 220, 223.

[34] Ver Instone-Brewer, p. 42: "Não se transgride dessa forma a lei de Deuteronômio 24, pois Deus não se casa exatamente com a mesma esposa anterior, e ainda assim a profecia de Oseias não deixa de ser cumprida, porque o futuro Israel se reconciliará quando se tornar uma nova esposa na unificação com Judá."

[35] Ver as evidências resumidas por Hyam Maccoby, "Holiness and Purity: The Holy People in Leviticus

and Ezra-Nehemiah", em Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas, John F. A. Sawyer (ed.), JSOTSup 227 (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1996), p. 153-170.

[36] Embora Esdras conheça e use o verbo ordinário lākaḥ ("tomar") para o casamento em outras partes do livro (Ed 2:61), no caso do "casamento" com as mulheres estrangeiras, ele emprega outros termos: nāśā', "tomar" (Ed 9:2, 12; 10:44) e yāshab, no Hiphil, "dar moradia a" (Ed 10:2, 10, 14, 17, 18). A palavra nāśā' é usada em outras partes do Antigo Testamento, sempre para designar matrimônio com estrangeiros ou a ocorrência de múltiplas esposas e/ou concubinas (Rt 1:4; 2Cr 11:21; 13:21; 24:3; Ne 13:25). Por sua vez, yāshab é empregado em relação ao casamento somente em Esdras e em Neemias 13:23 e 27, sempre com referência a mulheres estrangeiras.

[37] Allen Guenther sugere que esse tipo de casamento denotado por yāshab, em Hiphil, talvez envolvesse uma espécie de concubinato, conforme encontrado em outras partes do AOM, "um arranjo de coabitação" ("A Typology of Israelite Marriage: Kinship, Socio-Economic, and Religious Factors", Journal for the Study of the Old Testament 29 [2005]: p. 402) ou "união estável que pode evoluir em matrimônio formal" (p. 405).

[38] Heth e Wenham, p. 163. Por não serem vistos como casamentos válidos, não era uma questão de escolher "dos males o menor", como muitas vezes se afirmou.

[39] Edwin M. Yamauchi, "Ezra-Nehemiah", em The Expositor's Bible Commentary, vol. 4 (Grand Rapids, MI, Zondervan), p. 677.

[40] Para debate adicional e bibliografia relevante, ver Yamauchi (p. 677).

[41] Edward G. Dobson, What the Bible Really Says about Marriage, Divorce, and Remarriage (Old Tappan, NJ: Revell, 1986), p. 47.

[42] New Jewish Publication Society [N. do E.]

[43] A versão ARA 2a ed. põe essa declaração no discurso indireto, e não requer retificação textual. A maioria das versões adota a interpretação original, com o verbo "odiar" na primeira pessoa, mas a intenção permanece a mesma (sobre o debate acerca dos desafios textuais em Malaquias 2:10 a 16, ver, por exemplo, Ralph Smith, Micah- Malachi, WBC [Waco, TX: Word, 1984], p. 318-325; para defesa da interpretação sugerida neste estudo, ver especialmente Markus Zehnder, "A Fresh Look at Malachi II 13-16", Vetus Testamentum 53 [2003]: 224-259).

[44] Para alguns, o uso do verbo śānē' ("odiar"), nesse contexto, evoca Deuteronômio 24:3, em que śānē' se refere ao marido que despede sua esposa. Se é assim, śānē', em Malaquias 2:16, deve aludir ao marido judeu que repudia sua mulher, e não a Yahweh como aquele que odeia o divórcio. No entanto, chamo atenção para o fato de que o verbo é usado em outras partes de Malaquias exclusivamente com referência ao Senhor (Ml 1:3). Além disso, o contexto imediato de Malaquias 2:10 a 16 parece apontar para Yahweh, e não para um esposo judeu, como o objeto de śānē'.

[45] Zehnder, "Malachi 2:13-16", p. 256.

[46] Peter A. Verhoef, The Books of Haggai and Malachi, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), p. 280.

[47] Ver Walter Kaiser, "Divorce in Malachi 2:10-16", Criswell Theological Review 2 (1987): 73-84; Hugenberger, p. 124-167.

[48] Kaiser, p. 75.

[49] O adjetivo grego pniktos, geralmente traduzido por "estrangulado" ou "sufocado", refere-se, na verdade, precisamente à situação descrita em Levítico 17:13-16. H. Bietenhard explica: "A ordem [de Atos 15:20, 29] remonta a Lv 17:13s e a Dt 12:16, 23. Convém abater o animal de tal modo que todo seu sangue, que é sua vida, seja drenado do corpo. Se o animal for morto de qualquer outra maneira, foi 'estrangulado'" ("πνικτός", New International Dictionary of New Testament Theology (NIDNTT), eds. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, e Hans Bietenhard [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986], 1:226). De forma ainda mais clara, o verbete "πνιγω", em Theological Dictionary of the New Testament (TDNT), eds. Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley e Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968), 6:457, reza: "Os regulamentos de Lv 17:13s e Dt 12:16, 23 recomendam abater o animal de tal maneira que todo o sangue seja drenado da carcaça. Caso seja morto doutra forma, é "sufocado", visto que a vida, localizada no sangue, permanece no corpo."

[50] Em apoio adicional a essa posição sobre o paralelo de Atos 15 e Levítico 17 e 18, e o significado de porneia, ver especialmente H. Reisser, "πορνεύω", NIDNTT, eds. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, e Hans Bietenhard, 1:497-501; F. Hauck e S. Schulz, "πόρνη, πόρνος, πόρνεία, πόρνεύω, ἐκπορνεύω", TDNT, 6:579-595; e James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), p. 95-106, 129-137. Isso se acha em oposição aos que associam a porneia de Atos 15 apenas às relações incestuosas de Levítico 18:6 a 18. Esse ponto de vista falha em reconhecer que todo o capítulo 18 de Levítico é uma unidade, que descreve as diversas atividades sexuais ilícitas praticadas pelos cananeus (ver a inclusio em Lv 18:3, 30). Dentre os defensores desse ponto de vista, incluem-se Joseph A. Fitzmeyer, "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence", Theological Studies 37 (1976): 197-226; e Samuele Bacchiocchi, The Marriage Covenant: A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1991), p. 182-189. Para crítica convincente à interpretação de "incesto" (especialmente nas passagens de Mateus), ver Craig L. Blomberg, "Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19:3-12", Tyndale Journal 11 (1990): 176-178.

[51] Ver The Jewish Encyclopedia, ed. Isidore Singer (Nova York: Funk & Wagnalls, 1901), 1:217.

[52] Os intérpretes debatem sobre quem chora em Jeremias 8:18 a 9:22. Kathleen M. O'Connor favorece o sólido argumento de que é Deus quem chora nessas passagens ("The Tears of God and Divine Character in Jeremiah 2-9", em Troubling Jeremiah, eds. A. R. Pete Diamond et al., Journal for the Study of the Old Testament 260 [Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1999], p. 87-401). Entretanto, mesmo que seja Jeremias, o profeta está, sem dúvida, cheio da tristeza do Senhor; assim como em Jeremias 6:11, em que ele se encontra "cheio da ira do Senhor".

CAPÍTULO
10

Divórcio e Novo Casamento no Novo Testamento

Ekkehardt Mueller

Divórcio, novo casamento, desagregação familiar e outras questões correlatas se tornaram um desafio para as sociedades e as igrejas. Numa época em que o pós-modernismo, o pluralismo e o secularismo fazem incursões na cristandade, e o conceito de verdade absoluta é progressivamente abandonado, a humanidade se tornou o fim supremo e o centro de todas as coisas. Passou-se a definir qualidade de vida apenas como o critério de se sentir bem, de estar feliz e de realizar as próprias potencialidades, independentemente dos valores.[1] Dor e sofrimento, tanto físicos quanto emocionais, tornaram-se inaceitáveis, devendo ser evitados a todo custo. Contudo, se vierem a acontecer, é preciso encontrar uma solução rápida. Esse tipo de mentalidade afeta todas as relações humanas, incluindo o casamento.

O matrimônio não é um relacionamento livre de tensão. Requer atenção e empenho. É necessário esforço para haver boa comunicação, encontrar meios-termos saudáveis, perdoar e aceitar perdão. Apesar de alguns casamentos enfrentarem circunstâncias difíceis, muita gente abandona o matrimônio com demasiada facilidade. Em diversas ocasiões, a beleza da instituição conjugal acaba sendo esquecida.

O divórcio e novo casamento podem ser abordados a partir de várias perspectivas, sendo uma delas, a pastoral. Este capítulo abordará esses dois temas sob a ótica bíblica. Embora a teologia e o cuidado pastoral sejam importantes e precisem trabalhar lado a lado, o testemunho escriturístico deve formar a base de

nossas decisões e ações.

Divórcio e Novo Casamento no AT

Por aceitar a autoridade do Antigo Testamento (AT), os autores do Novo Testamento (NT) fizeram citações ou alusões à Bíblia hebraica quando trataram de casamento, divórcio e novo casamento. À vista disso, começaremos este estudo examinando essa porção das Escrituras.

Instituído por Deus, o matrimônio tem como base o relato da criação e se destina a ser uma bênção à humanidade. A intenção de Deus para o ser humano não é que ele fique solteiro, mas que tenha um cônjuge do sexo oposto (Gn 2:20-24).[2] Por sua própria natureza, o casamento é algo permanente e vitalício, conforme demonstram os termos "uma só carne" e "unir-se", que reforçam esse conceito.

Para Neuer, o matrimônio não é apenas uma instituição pública e jurídica, mas também uma união de vida e amor. Pelo fato de ser indissolúvel enquanto instituição divina, o vínculo matrimonial é altamente apreciado do ponto de vista teológico, conforme apontam as passagens do AT que empregam o casamento como uma ilustração da aliança firmada entre Deus e seu povo.[3]

O AT raramente menciona o divórcio. Isso talvez se deva à representação do ideal divino do casamento como algo vitalício. De acordo com Deuteronômio 22:19, o marido não tinha permissão para se divorciar de sua mulher depois de tê-la acusado falsamente de não ser casta quando os dois se casaram. Ocorria o mesmo quando um homem mantinha relações sexuais com uma virgem que não tinha compromisso de matrimônio. Depois de se casar com ela, não podia mais repudiá-la enquanto vivesse (Dt 22:29).

Deuteronômio 24:1 a 4 menciona uma carta de divórcio.[4] Esse documento era emitido pelo esposo e entregue à esposa. Não resta dúvida de que era possível às mulheres receber cartas de divórcio mais de uma vez, a saber, dos homens com os quais se haviam casado sucessivas vezes (Dt 24:3). Segundo as Escrituras, a única razão para o divórcio era o marido achar na mulher algo indecente (*'erwat dābār*). O termo *'erwat* ("nudez"), que comunica a ideia de "vergonha", parece se referir a má conduta sexual. A palavra ocorre com mais frequência em ligação com

os pecados sexuais alistados em Levítico 18 e 20, e com o adultério nos livros de Ezequiel e Oseias.[5]

A locução completa *ʿerwat dābār* ocorre somente em Deuteronômio 23:14 e 24:1. O primeiro texto se refere a excrementos; o segundo parece descrever algum tipo de má conduta sexual. Vários estudiosos afirmam que *ʿerwat dābār* ("alguma indecência") não inclui o adultério, uma vez que este era punido com a pena de morte (Lv 20:10; Dt 22:22).[6] Um homem que mantivesse relações sexuais com uma mulher casada ou comprometida devia ser executado juntamente com ela.[7] Embora nem sempre a pena capital fosse aplicada, a lei continuava vigente.[8] Assim, de acordo com o AT, era possível emitir uma carta de divórcio nos casos de má conduta sexual. A indecência de Deuteronômio 24:1 faz referência a um comportamento sexual inapropriado, mas, possivelmente, não incluía a intimidade extraconjugal.

No judaísmo, também era possível, embora isso ocorresse muito raramente, que uma esposa se divorciasse do esposo. As razões para fazê-lo eram as seguintes: a impossibilidade de continuar o casamento devido a doença e/ou ocupação do marido ou a situação de constrangimento da mulher obrigada pelo marido a fazer votos que ela não seria capaz de cumprir. O mais comum, porém, é que separações desse tipo fossem buscadas por homens desejosos de se livrar da esposa. Eis um exemplo de uma carta de divórcio posterior:

> No [...] dia da semana, a [...] dia do mês de [...], no ano [...] a partir da criação do mundo, de acordo com a contagem no calendário a que estamos acostumados, na cidade [...] (também conhecida como...), que se situa à margem do rio [...] (e no rio...), e se localiza perto das fontes de água, Eu, [...] (também conhecido como...), filho de [...] (também conhecido como...), presente hoje na cidade [...] (também conhecida como...), que se situa à margem do rio [...] (e no rio...), e se localiza perto das fontes de água, consinto voluntariamente, não estando sob nenhuma restrição, a liberar e despedir a ti, minha esposa, [...] (também conhecida como...), filha de [...] (também conhecido como...), presente hoje na cidade de [...] (também conhecida como...), que se situa à margem do rio [...] (e no rio...), e se localiza perto das fontes de água, que tem sido minha esposa até agora. Assim que eu te ponho em liberdade, te liberto e te ponho de lado, a fim de que tenhas permissão e autoridade sobre ti mesma para ir-te e casar-te com qualquer homem que desejares. Ninguém pode impedir-te doravante, e ficas permitida a qualquer homem. Isso será para ti, da minha parte, uma certidão de dispensa, uma carta de liberação e um documento de liberdade, de acordo com as leis de Moisés e Israel. [...] filho de [...], Testemunha, [...] filho de [...], Testemunha.[9]

Vale a pena destacar que o AT não aconselhava nem prescrevia a emissão de uma carta de divórcio no caso de indecência. Portanto, não é apropriado afirmar que esse documento era um mandamento mosaico. O que a lei de fato determinava era que a mulher divorciada não podia mais retornar ao ex-marido depois que se casava de novo, tornando-se assim, esposa de outro homem. No caso de indecência, o esposo poderia também dar o assunto por encerrado ou buscar a reconciliação. Esperava-se que a carta de divórcio impedisse o marido de tomar uma decisão precipitada, garantindo, desse modo, alguma proteção à mulher.

O AT não tem muito que dizer sobre o novo casamento. Conforme vimos, a proibição de novas núpcias ocorria em conexão com a carta de divórcio. Em outros contextos, o AT não proíbe o novo matrimônio nem o qualifica como adultério, embora Deuteronômio 24:4 afirme que a mulher que se casasse novamente ficaria contaminada. Na maioria dos casos, porém, talvez o novo casamento fosse a única chance razoável de sobrevivência da mulher.[10] Visto que, em sentido estrito, essa nova união não configurava adultério, não se prescrevia a pena de morte. O termo *contaminação* pode sugerir que tanto o divórcio quanto as novas núpcias contradiziam o ideal divino de casamento vitalício. A bem da verdade, essa ideia aparece expressa com toda a clareza no livro de Malaquias, quando Deus pede aos israelitas para não serem desleais com a mulher de sua mocidade (Ml 2:14-16).

Divórcio e Novo Casamento no NT

O NT constrói sua ideia de casamento com base na concepção apresentada no AT, quando remonta à ordem da criação. O matrimônio é tão importante que é comparado à relação entre Cristo e sua igreja (Ef 5:22-33). A esposa deve ser submissa ao esposo, e este deve amá-la de forma sacrificial, se necessário. Convém que o amor do marido apresente as características do amor abnegado de Jesus. O livro do Apocalipse também identifica a igreja como uma mulher (Ap 12), a noiva do Cordeiro (Ap 19:7; 21:9). Da mesma forma que a relação entre Cristo e sua igreja é permanente, assim deve ser o relacionamento entre marido e mulher no casamento. O Mestre realizou seu primeiro milagre numa cerimônia de bodas (Jo 2:1-11). Falou repetidas vezes sobre questões relacionadas ao matrimônio (Mt 15:19; 24:38; Jo 4:16-18; 8:3-11) e narrou parábolas em que ocorrem cenas nupciais (Mt 22:1-14; 25:1-13). Apesar disso, o NT também fala de divórcio. Jesus e Paulo

abordaram o tema.

Declarações de Jesus sobre o casamento

Os cristãos que aceitaram Jesus como salvador e senhor decidiram seguir os passos do Mestre (1Pe 2:21), considerando seus ensinamentos como normativos. Isso inclui também o divórcio e o novo casamento.

Cristo trata dessa questão em quatro textos dos evangelhos sinóticos (Mt 5:31, 32; 19:1-12; Mc 10:1-12; Lc 16:18). No início de seu ministério, no Sermão do Monte, ele abordou essa difícil e complicada questão por iniciativa própria (Mt 5:31, 32). Isso ocorreu na Galileia. Os textos de Mateus 19 e seus paralelos em Marcos e Lucas estão ambientados no ministério de Jesus na região da Pereia. Nesse caso, foram os fariseus que desafiaram o Mestre a discutir o divórcio, mas ele não evitou o assunto e o enfrentou com muita clareza.

No tempo de Cristo, o tema era encarado de forma leviana pelos grandes segmentos do judaísmo. As duas escolas judaicas, a de Shammai e a de Hillel, adotavam diferentes posicionamentos sobre as razões justificáveis para o divórcio.[11] A escola de Hillel permitia ao marido repudiar sua mulher por qualquer motivo. O que quer que o esposo não gostasse em sua esposa poderia ser usado para obter o divórcio, até mesmo queimar uma refeição. Por sua vez, a escola de Shammai permitia ao marido repudiar sua mulher somente no caso de ela haver cometido ofensa sexual. No entanto, o simples fato de a esposa ser vista em público com o cabelo solto ou com os braços descobertos podia ser configurado como tal ofensa.[12] Segundo o rabino Meir, caracterizava ofensa também adotar uma atitude sociável ou expansiva para com escravos e vizinhos, andar a esmo, beber avidamente em público e banhar-se junto a outros homens. Ou seja, qualquer deslize cometido pela mulher em relação aos costumes e convenções da época dava direito ao marido de obter um divórcio.[13]

Além disso, o divórcio era visto como um privilégio concedido por Deus a Israel. "Segundo a tradição rabínica, Yahweh teria dito: 'Em Israel concedi o divórcio, mas não concedi o divórcio entre os gentios.' Somente em Israel 'Deus associou seu nome com o divórcio.'"[14] Ou seja, em vez de seguir o plano divino e aceitar a permanência do casamento, os judeus consideravam a prática um privilégio. "De sorte que, mesmo sem motivo, a dissolução do casamento era considerada justificável."[15] Foi nesse contexto que Jesus confrontou os fariseus

sobre a questão. De acordo com Mateus 19:3, eles tentavam experimentá-lo.

O que Jesus disse sobre o divórcio e novo casamento tem sido entendido de forma muito diversa durante a história do cristianismo. Eis algumas das posições defendidas por diferentes indivíduos ou igrejas:[16]

1. O divórcio não é permitido, nem mesmo em caso de adultério. Caso contrário, Jesus não seria muito diferente de Moisés e teria adotado uma posição mais liberal do que a lei mosaica que, nesse caso, exigia a pena de morte. O novo casamento é algo inconcebível.[17]

2. O divórcio não é permitido, exceto em caso de adultério. Nenhum dos cônjuges pode voltar a se casar. Essa é a posição dos pais da igreja e de alguns expositores atuais.[18]

3. O divórcio não é permitido, exceto por infidelidade sexual durante o período de noivado. Se um dos cônjuges foi infiel durante esse tempo, são permitidos o divórcio e o novo casamento.[19]

4. O divórcio não é permitido, exceto em caso de adultério. Se um dos cônjuges cometer adultério e eles se divorciarem, o parceiro que permaneceu fiel pode tornar a se casar. É preferível, no entanto, a reconciliação. Essa é a posição de Erasmo de Rotterdam, dos principais reformadores, de muitos evangélicos e da Igreja Adventista.[20]

5. A cláusula de exceção se refere apenas ao incesto. O divórcio só é possível para os casamentos que, de acordo com Levítico 18, nunca deveriam ter sido contraídos, e para os casos em que um descrente deseja se divorciar de um cônjuge crente. No entanto, parceiros que praticam maus-tratos verbais e físicos contra seus pares, que são viciados em álcool e drogas, blasfemos, mais amantes dos prazeres do que de Deus, etc., dificilmente seriam crentes, mesmo que tenham sido batizados. Esses devem ser evitados.[21]

6. Alega-se que as palavras originais de Jesus, supostamente encontradas em Marcos e Lucas, não continham a cláusula de exceção. A presença dela em Mateus seria uma interpolação da igreja apostólica que, sob a influência do Espírito Santo e do Cristo ressurreto, teria atualizado o texto bíblico. Outra revisão seria encontrada em Paulo (1Co 7:12-15). Portanto, a igreja cristã, sob a orientação do Espírito Santo, tem autoridade para encontrar outras razões para um divórcio legítimo não mencionadas na Bíblia.[22]

7. Embora a Escritura seja contra o divórcio, é possível obtê-lo. As razões não são somente o adultério, mas também abandono, maus-tratos, violência, negligência, negação dos direitos conjugais, etc.[23] O novo casamento é admissível. Alguns sugerem que não se deve discutir a questão de quem é culpado. Outros sugerem que o novo casamento é sempre possível, sobretudo se os antigos cônjuges manifestarem espírito de perdão.[24]

Enquanto o primeiro ponto de vista exclui o divórcio completamente e os três seguintes limitem-se ao adultério e às relações sexuais pré-conjugais, os três últimos pontos de vista são muito mais abertos. Passemos a Mateus 5 e lancemos um olhar mais atento ao texto. Esse exercício nos ajudará a chegar a uma compreensão mais clara da questão e a avaliar melhor os diferentes pontos de vista.

Divórcio em Mateus 5

A afirmação de Mateus 5:31 e 32 é parte do Sermão do Monte. A mensagem começa com as bem-aventuranças. Depois da sentença de transição sobre sal e luz, Jesus se move das bênçãos do futuro (Mt 5:3-12) para abordar as demandas da vida presente (Mt 5:17–7:12).[25] Em Mateus 5:18, ele começa a tratar da "lei e dos profetas". A frase é encontrada novamente em Mateus 7:12, a denominada "regra áurea", e abrange a parte central da passagem. O bloco contém três subseções: a lei; a verdadeira adoração, que inclui a oração do Senhor; e as relações com o mundo e com outros seres humanos.

Contexto literário

O Sermão do Monte enfatiza Deus como o Pai[26] e ajusta o foco na lei e nos profetas, englobando temas como justiça (*dikaiosynē*: Mt 5:6, 10, 20; 6:1, 33) e o reino dos céus (Mt 5:3, 10, 19, 20; 6:10, 33). Nesse sermão, Jesus anuncia uma justiça melhor, que supera a justiça dos escribas e fariseus (Mt 5:20), que realmente respeita a lei divina e prepara as pessoas para o reino de Deus, que está tanto no presente quanto no futuro. Os que desenvolvem uma relação vital com Cristo o seguem em obediência e discipulado radical (Mt 7:21).

Eis a estrutura geral do Sermão do Monte:

A. Estrutura (Mt 5:1, 2)

B. Bênçãos (Mt 5:3-12) e transição (Mt 5:13-16)

C. Introdução à lei e aos profetas (Mt 5:17)

D. Jesus e a relação com a lei (Mt 5:17-48)

E. Jesus e a relação com o Pai: verdadeira adoração (Mt 6:1-18)

F. Jesus e as relações com o mundo e com os seres humanos (Mt 6:19v7:11)

G. Declaração concludente: a lei e os profetas (Mt 7:12)

H. Advertências (Mt 7:13-28)

I. Estrutura (Mt 7:28-8:1)

A passagem que trata da lei começa com uma introdução que ressalta sua indissolubilidade (Mt 5:18-20). Ao tecer comentários sobre a lei, Jesus explica que não veio aboli-la, mas chamar a atenção para seu significado mais profundo (Mt 5:17). As duas primeiras das chamadas antíteses[27], embora não seja esse o termo mais apropriado, fazem uma análise exemplar do decálogo. Jesus não relativiza os dez mandamentos; antes, os intensifica, revelando o significado original. Apesar disso, nas antíteses subsequentes, ele modifica os preceitos mosaicos e rejeita a declaração antibíblica que ordena odiar o inimigo (Mt 5:43, 44). Como um segundo Moisés, Cristo é o legislador incomparável.[28]

Assim, a ideia de que a encarnação e morte de Jesus invalidaram a lei e de que o Sermão do Monte pode ser desconsiderado é injustificada e sem lógica. Embora Cristo tenha utilizado recursos estilísticos como a hipérbole, a ironia e as metáforas, sua mensagem deve ser levada a sério. Mateus deixa claro que o desejo do Mestre é que seus discípulos guardem os mandamentos (Mt 15:4-9; 23:23), mas que façam isso de uma forma que supere a obediência formal, mediante uma relação de amor com Deus (Mt 22:37, 38).

A segunda e a terceira antíteses estão associadas por meio de tema e vocabulário comuns.[29]

Adultério

A. "Ouvistes que foi dito" (Mt 5:27): citação do decálogo (Êx 20:14)

B. "Eu, porém, vos digo" (Mt 5:28): "qualquer que olhar" com intenção impura

C. Dois exemplos com dois imperativos e advertências contra o inferno

(Mt 5:29, 30)

Divórcio

A. "Também foi dito" (Mt 5:31): citação de Dt 24:1

B. "Eu, porém, vos digo" (Mt 5:32): "qualquer que" repudiar sua mulher e casar de novo

A primeira antítese se refere a estímulos externos que são seguidos internamente: os pecados da mente.[30] A segunda questão tem que ver com as ações derivadas dos pensamentos. Embora tanto os pecados da mente quanto o ato pecaminoso em si sejam igualmente graves, olhar cobiçosamente para uma mulher, apesar de ser declarado adultério, não parece constituir razão suficiente para o divórcio. Jesus emprega termos diferentes. Em Mateus 5:28 ele emprega o verbo *moicheuō,* enquanto na cláusula de exceção de Mateus 5:32, emprega *porneia* (adultério) como base bíblica para o divórcio. Ao que tudo indica, os dois termos foram escolhidos propositadamente. Em Mateus 5:28, o adultério acontece "no coração"; por sua vez, em Mateus 5:32, a fornicação/adultério é uma ação física e concreta.

Apesar de ambos serem pecados, a diferença de extensão requer consequências diferentes. No primeiro caso, pede-se aos pecadores que se julguem a si mesmos, antes que Deus os julgue no juízo final (Mt 5:29, 30). No segundo caso, que envolve uma má conduta observável dos crentes, é responsabilidade da igreja intervir (1Co 5:12, 13) em conformidade com a instrução do Senhor (Mt 18:18-20).

Análise textual

Em Mateus 5:31, Jesus aborda a prática de dar carta de divórcio à esposa. O pano de fundo é Deuteronômio 24:1. Convém observar que, mesmo no AT, a prática não era uma obrigação, mas somente uma opção. Cristo exorta os cônjuges a se reconciliar quando surgem problemas. O princípio do perdão mútuo se encontra no mesmo contexto, a saber, na oração do Senhor, e recebe reforço direto depois dela. Trata-se de um preceito aplicável não somente nas relações humanas em geral, mas também na relação marido-mulher (Mt 6:12, 14, 15).

Para Jesus, o divórcio não é uma opção (Mt 5:32). O casamento é uma união

vitalícia que nem mesmo o divórcio pode dissolver. Quem se divorcia de sua esposa é responsável pelo adultério que ela vai cometer – provavelmente, contraindo novo matrimônio[31] –, e ele próprio se torna um adúltero.[32] Lavrar um termo de divórcio não exime o marido de sua responsabilidade. Mesmo que ele tente se livrar da mulher pelo divórcio, ainda assim continua ligado a ela perante Deus. E aquele que se casa com a repudiada comete adultério.

Cristo, porém, permite uma ressalva para a separação: os casos que envolvam *porneia.* Essa cláusula de exceção é similar à de Mateus 19:9. Um divórcio ilegítimo, que não se baseia em *porneia,* torna o marido responsável pelo adultério de sua esposa. Do mesmo modo, torna-se adúltero também o homem que se casa com a mulher que se divorciou por motivos ilegítimos, pois o primeiro casamento dela, não tendo sido dissolvido pelas razões bíblicas, continua em vigor.

A relação sexual ilícita inclui, entre outras coisas, adultério e incesto. Alguns, porém, gostariam de restringir *porneia* ao incesto e permitir o divórcio apenas no caso de relação incestuosa.[33] Contudo, isso parece ser muito limitado frente aos seguintes pontos.

1. Alega-se que, ao permitir o divórcio não somente por incesto, mas também por adultério, Jesus não fez outra coisa senão apresentar a posição da escola de Shammai, não excedendo assim a justiça dos escribas e fariseus, conforme ele o exigia. Porém, isso não é inteiramente correto, pois, mesmo a escola de Shammai ia além de onde Cristo estava disposto a ir. Conforme observou apropriadamente determinado estudioso:

> Eles [os shammaítas] decidiram que, se um tribunal concedesse o divórcio, eles não revogariam esse veredito, mesmo que não concordassem com a decisão adotada. Jesus, porém, se negou a reconhecer a validade desse tipo de divórcio. Não apenas se recusou a permiti-lo 'por qualquer motivo', mas chegou a declarar que divórcios dessa natureza eram inválidos, de modo que qualquer pessoa que se casasse após uma separação injustificada estava cometendo adultério. Ao emitir essa opinião, Jesus se diferenciou de todos os outros grupos dentro do judaísmo […], pois somente ele declarou que divórcios levianos eram inválidos.[34]

2. Apesar de haver introduzido a cláusula de exceção, Jesus não exigiu o divórcio no caso de *porneia.* Se *porneia* se referisse somente a incesto, seria difícil entender por que ele não exigiu o divórcio. Para o AT, o incesto era uma

abominação para a qual se prescrevia a eliminação dentre o povo de Deus. Uma relação incestuosa é ilícita desde o princípio.

3. Outro argumento sustenta que o risco de incesto entre os judeus era mais elevado do que entre os gentios, razão por que Mateus precisou da cláusula de exceção, e Marcos, que se dirigia a outros leitores, não. Essa justificativa é indefensável, pois está evidente que os judeus do tempo de Cristo eram observadores da lei, muitos deles até de forma meticulosa. O caso relatado em 1 Coríntios 5 talvez não tenha envolvido um cristão judeu, uma vez que o concílio de Jerusalém (At 15) se certificara de lembrar aos cristãos gentios que se mantivessem afastados das relações sexuais ilícitas, conforme definidas em Levítico 18, com suas contundentes e repetidas advertências contra o incesto.

Porneia, portanto, com sua variedade de acepções bíblicas, é a única base para o divórcio. Entretanto, a Bíblia indica a preferência pelo perdão, visto que o ideal divino para o matrimônio é que ele seja uma união vitalícia entre um homem e uma mulher. Se, contudo, ocorrer o divórcio por esse motivo, o novo casamento é uma opção legítima para o cônjuge inocente.

Divórcio em Mateus 19

Mateus 19:1 a 20:16 é uma passagem que descreve o ministério de Jesus na Pereia, quando ele fazia o caminho entre a Galileia e a Judeia.

Contexto literário

As sequências do texto[35] acham-se interligadas pelo vocabulário de Mateus 19:1 a 12.[36] Percebemos também que, primeiro, Cristo fala aos fariseus (Mt 19:3-9). A seguir, se dirige aos discípulos (Mt 19:10-15). Depois de dialogar com o jovem rico (Mt 19:16-22), volta a instruir os discípulos (Mt 19:27–20:16).

Pai e mãe. Uma das correlações literárias entre nossa passagem e seu contexto imediato é a expressão "pai e mãe". Em Mateus 19:5, Jesus diz que o homem quando se casa deve deixar pai e mãe. Em Mateus 19:19, ele menciona o mandamento de honrar pai e mãe; mas, em Mateus 19:29, Cristo declara que seus discípulos podem ser forçados, por vezes, a deixar pai e mãe por causa de seu nome. O "deixar pai e mãe" com o objetivo de contrair matrimônio, assim como "o deixar pai e mãe" por causa de Jesus, não viola o quinto mandamento. Portanto, é possível, ao menos indiretamente, comparar o casamento com a relação entre o Mestre e seus

discípulos. Estes podem ter de deixar seus familiares, mas não a Cristo. Nesse contexto é aceitável antever a famosa passagem de Efésios 5. Se é possível comparar o matrimônio à relação com Jesus, como é importante e estimulante que a união conjugal seja não apenas bela e abençoada, mas também permanente!

A quem deixar e a quem não deixar. O que chama mais a atenção em Mateus 19:29 é que Jesus fala sobre deixar irmãos, pais e até filhos, mas nada sobre deixar o cônjuge.[37] Essa omissão parece dar a entender que, mesmo por amor a Cristo, os seres humanos não devem abandonar seu cônjuge. O casamento é bom e duradouro. O Mestre não quebra relacionamentos quando pede às pessoas para segui-lo.

O sétimo mandamento. Em Mateus 19:9, Jesus trata de divórcio, novo casamento e adultério. Em Mateus 19:18, ele cita o sétimo mandamento. Os dois textos empregam um verbo com raiz comum.[38] O matrimônio é muito importante para Cristo. Não resta dúvida de que suas declarações acerca do divórcio (Mt 19:4-9; 5:27-32) estão relacionadas ao sétimo mandamento do decálogo. O Mestre confronta os fariseus recorrendo ao relato da criação e fazendo referência indireta aos dez mandamentos. Isso significa também que, no tempo de Jesus, a lei moral vigorava tanto quanto na época em que o Senhor a pronunciou no monte Sinai. Na verdade, a Escritura sugere que ela é válida até hoje, independentemente das mudanças nas culturas e nos sistemas de valores.

Dureza de coração. A correlação mais importante entre as diferentes partes de Mateus 19 e 20 é, ao que parece, o tema da dureza de coração, interligado ao assunto recorrente da inveja (olho mau).[39] Jesus introduz a expressão "dureza de coração" em Mateus 19:8. Ela se refere aos homens que querem se divorciar a qualquer custo, às mulheres que persistem na prática de comportamentos indecentes ou a ambas as coisas? Talvez a ambas. No entanto, os fariseus dão clara evidência da dureza de coração, pois buscam razões que lhes permitam quebrar o vínculo matrimonial. Eles não compreendem a maravilhosa dádiva do casamento concedida por Deus, e o distorcem com sua atitude e seu comportamento (Mt 19:3, 7). Quando pensam em matrimônio, a única ideia que lhes vêm à mente é divórcio.

Mesmo os discípulos de Jesus tiveram dificuldade em aceitar o ensino do Mestre a respeito do casamento. Preferiam ficar solteiros a casar-se, se o matrimônio fosse obrigatório e permanente (Mt 19:10). Ao pensar no casamento

em termos de divórcio, eles parecem ter ficado do lado dos fariseus. A dureza de coração deles se manifestou pouco depois, quando encontraram as crianças levadas a Jesus para que ele as abençoasse. Eles as repreenderam (Mt 19:13).

O jovem rico não se dispõe a vender as posses e dar o dinheiro aos pobres. Devido à dureza de coração, dificilmente os ricos entrarão no reino de Deus (Mt 19:21-23). Uma vez mais, os discípulos parecem ficar do lado dos que não vão entrar no reino (Mt 19:25). A pergunta de Pedro sobre a recompensa por seguir a Jesus talvez aponte também para certa dureza de coração (Mt 19:27).

Por fim, na parábola dos trabalhadores na vinha, os que trabalharam o dia todo ficam descontentes com seu salário. Queixam-se da generosidade do dono da casa, que pagou aos que não trabalharam o dia todo o mesmo valor. Em vez de se comoverem pelo que aconteceu com seus colegas de trabalho, alcançados pela benevolência do patrão, concentram-se em si mesmos e na suposta injustiça sofrida. O proprietário responde: "São maus os teus olhos porque eu sou bom?" A dureza de coração ou os olhos maus deles não lhes permitiam ver a bondade de Deus.

Como se vê, toda a seção que trata do ministério de Jesus na Pereia desafia os leitores a renunciar sua dureza de coração e a apreciar os dons extraordinários de Deus; sobretudo, o dom do casamento – deixando de alimentar a ideia de divórcio e aprendendo a valorizar as virtudes da união conjugal.

Mateus 18

Mateus 19 é precedido por uma conversa entre Jesus e os discípulos em Cafarnaum. Apesar de as localizações geográficas serem diferentes, há claras correlações entre os capítulos 18 e 19. Ambos incluem os termos "discípulos", "reino", "filhos" e "coração".[40] No início do capítulo 18, os discípulos questionam: "Quem é, porventura, o maior no reino dos céus?" (Mt 18:1). Depois da resposta de Cristo, que trata das crianças, dos pequeninos e do pecado de um irmão (Mt 18:2-20), Pedro faz outra pergunta sobre o perdão de pecados (Mt 18:21). O Mestre responde com uma breve declaração e com a parábola do credor incompassivo (Mt 18:22-35).

O coração duro. Embora os discípulos tenham recebido a advertência para não desprezar nem escandalizar os pequeninos (Mt 18:6, 10), tudo indica que eles não aprenderam a lição, conforme demonstra o comportamento que adotaram em

Mateus 19:13. Em vez de acolher as crianças em nome de Jesus, rejeitaram-nas, revelando assim, sua dureza de coração.

O capítulo 18 termina com a parábola do credor incompassivo e a advertência de que o Pai celestial entregará à tortura os que não perdoarem sinceramente o próximo (Mt 18:34, 35). O motivo da dureza de coração estivera presente no capítulo 18, embora a frase exata apareça só em Mateus 19:8. O servo da parábola é o exemplo por excelência de uma pessoa de coração endurecido, tema que, curiosamente, será desenvolvido na passagem subsequente, que trata de divórcio e novo casamento.

Em vez de perdoar o cônjuge, há pessoas que, a exemplo dos fariseus, procuram brechas e possibilidades para sair do matrimônio. Eles não se importam com seus companheiros. Esquecem-se de como é grande a dívida que Deus lhes perdoou e ficam contabilizando todos os erros cometidos pelo cônjuge contra eles. [41]

Cortar a mão e arrancar o olho. Mateus 18:8 e 9 fala sobre a automutilação simbólica. O conselho para "cortar" a mão e "arrancar" o olho a fim de evitar cair em pecado, encontra-se de forma quase idêntica em Mateus 5:29 e 30, um texto que remete a Mateus 19:1 a 12. [42] Visto que os versículos de Mateus 5 fazem parte do contexto de adultério e fornicação, os respectivos versículos paralelos em Mateus 18 talvez se referiram também a pecados sexuais.

Os crentes são convidados a enfrentar o pecado, inclusive, os pecados sexuais. É preciso que eles lutem por seus casamentos e os façam dar certo, além de prestar auxílio aos que correm o risco de ser seduzidos e desencaminhados (Mt 18:6, 12-14). Às vezes, a disciplina na igreja é necessária para reconquistar os que erram (Mt 18:15-19); mas, mediante o arrependimento, convém conceder o perdão. Os cristãos vivem de perdão. Os matrimônios vivem de perdão. Portanto, é preciso perdoar o cônjuge. É por isso que o contexto da passagem recomenda a ternura, o perdão mútuo e a determinação de manter o pacto conjugal.

Exegese de Mateus 19:1 a 12

A estrutura de Mateus 19:1 a 12 pode ser esquematizada da seguinte forma:

1. Estrutura local e estrutura narrativa (1, 2)

2. Diálogo de Jesus com os fariseus (3-9)
   a. Primeira pergunta dos fariseus (3)
   b. Primeira resposta de Jesus (4-6)
   c. Segunda pergunta dos fariseus (7)
   d. Segunda resposta de Jesus (8, 9)

3. Diálogo de Jesus com os discípulos (10-12)
   a. Primeira pergunta dos discípulos (10)
   b. Terceira resposta de Jesus (11, 12).

Ao analisar o texto destacam-se as seguintes sequências:

Mateus 19:3. A conversa entre Jesus e os fariseus começa com uma pergunta sobre o divórcio. Pelo visto, os fariseus queriam envolver o Mestre na controvérsia entre a escola de Hillel, mais liberal, e a escola de Shammai, mais conservadora. Talvez até esperassem que Cristo discutisse o caso de Herodes, que era casado com Herodias, fazendo do rei seu inimigo (Mt 14:3, 4). Essa era uma questão extremamente política e havia custado a vida de João Batista.

"É lícito ao marido repudiar a sua mulher por qualquer motivo?" Considerando que Mateus 19:1 a 12 aborda a questão do divórcio e do novo casamento a partir da perspectiva masculina (ou seja, o marido pode obter o divórcio), Marcos 10 inclui tanto a perspectiva masculina quanto a feminina.

Um termo importante em Mateus 19:3 é *apoluō*, que, nesse contexto, significa "repudiar" ou "divorciar-se". A palavra, que se encontra também em Mateus 19:7 a 9, é usada duas vezes pelos fariseus e duas vezes por Jesus, mas só em sua segunda resposta. Em sua primeira resposta, Cristo emprega o termo *chorizō* (Mt 19:6) para expressar o conceito de divórcio.[43] Ele não hesita em dizer *não* a essa possibilidade. Em Mateus 19:6, não se especifica nenhuma exceção; por sua vez, no v. 9, é mencionada uma única exceção possível.

A locução "por qualquer motivo" também pode ser traduzida como "independentemente do motivo". A primeira opção reflete a posição de Hillel e parece ser a preferível nesse contexto.[44] Embora a pergunta dos fariseus talvez remeta a Deuteronômio 24:1, somente depois é que eles mencionam abertamente esse texto para combater os argumentos de Cristo.

Mateus 19:4 a 6. A partir de Mateus 19:4, Jesus responde à pergunta dos fariseus usando as Escrituras, a exemplo do que fizera quando tentado por Satanás (Mt 4), evitando assim tomar partido por uma das escolas rabínicas. Desse modo,

recorre a uma autoridade superior à interpretação de rabinos conceituados.[45]

"Não tendes lido que o Criador, desde o princípio, os fez homem e mulher" (v. 4). É possível que essa resposta contenha algum tipo de repreensão. Os fariseus não deveriam ter feito uma pergunta tão óbvia como essa, respondida pelas Escrituras. No entanto, por estar obcecados, atentos só ao que era permitido ou proibido a fim de repudiar a esposa, os adversários de Jesus deixaram tragicamente de reconhecer esse dom maravilhoso do Senhor e o ideal divino para o casamento.[46]

Mesmo assim, Cristo trata da questão. Em Mateus 19:4 a 6, ele desenvolve a perspectiva de Deus sobre o matrimônio, uma instituição que, com o restante da criação, foi avaliada como "muito boa". Embasando seu argumento nas Escrituras, o Mestre se refere ao relato das origens. Declara, de forma indireta, que essa narrativa é autêntica e normativa. Sua resposta começa com Deus que criou o casamento, a saber, o Senhor; e termina, também, com o Criador, que uniu homem e mulher no matrimônio. A primeira resposta de Jesus aos fariseus (Mt 19:4-6) começa com uma pergunta. Embutida nessa questão, encontram-se duas citações do AT. Segue-se uma declaração e, por fim, o emprego de um imperativo:

Pergunta: Não tendes lido? (v. 4a)
Citação de Gênesis 1:27 (v. 4b)
Citação de Gênesis 2:24 (v. 5)
Declaração: Os dois são uma só carne (v. 6a)
Imperativo: Não divorcie (v. 6b)

A primeira citação consiste de cinco palavras; a segunda tem 21, o que dá um total de 26 palavras. No relato de Mateus, Jesus usa apenas 24 palavras em sua réplica aos fariseus. Em Mateus 19:6a, ele volta a repetir as últimas palavras da segunda citação. Assim, ouvimos Jesus falar duas vezes sobre "duas" pessoas que "se tornaram uma só" (Mt 19:5b, 6a). Cristo permite não somente que a Bíblia esclareça questões urgentes, mas também que promova uma decisão sobre a questão do divórcio. Quais as razões que o justificam? A resposta é "nenhuma", pois a ordem da criação não o permite.

A expressão "desde o princípio", usada em Mateus 19:4, pode se referir tanto a Deus, que criou o ser humano, quanto à própria criação do "homem e da mulher". No primeiro caso, a tradução ficaria: "Aquele que os criou desde o princípio". Quanto ao segundo caso, seria: "Aquele que os criou, desde o princípio, homem e mulher". A segunda opção é a preferida de muitas traduções. Devido à repetição da

mesma frase no v. 8, Grundmann aceita a segunda opção e afirma: "Desde o princípio, Deus quis que os seres humanos fossem seres sexuais."[47] Essa referência prepara, portanto, o caminho para a segunda afirmação importante: Os dois sexos dependem um do outro. Um só homem e uma só mulher se unem em casamento, tornando-se assim, uma só carne.

Mateus 19:5 começa com a frase "e que disse", a qual, de acordo com o versículo anterior, refere-se a Deus. Jesus afirma que foi o Senhor quem disse: "Por esta causa deixará o homem pai e mãe e se unirá a sua mulher, tornando-se os dois uma só carne." Um exame mais acurado da fonte da citação (Gn 2:24), bem como de seu contexto, sugere que a declaração foi um comentário feito pelo autor de Gênesis,[48] Moisés, e não por Deus. Contudo, Jesus informa a seus ouvintes que Gênesis 2:24 é uma palavra direta do próprio Pai. Tem, portanto, o respaldo da mais alta autoridade do universo. Foi o Criador que ordenou que um homem deixasse os pais e, junto a sua mulher, constituísse uma nova união.

A expressão "uma só carne" aponta, de forma especial, para a união física dos cônjuges. Apesar disso, o termo "carne" designa toda a personalidade, não devendo ficar restrito à esfera física.[49] Por isso, o adultério é tão dramático. Ele rompe a maravilhosa união entre marido e mulher. As Escrituras comparam o adultério à idolatria, pela qual o povo de Deus toma a decisão de ficar contra seu Criador e Salvador. Loader acrescenta que essa unicidade entre esposo e esposa não é utilitarista, no sentido de que "só é legítima se for com o objetivo de trazer filhos ao mundo. Ela enfatiza, antes, a união do casal e seu caráter de permanência".[50]

O termo "uma só [carne]" ressalta a união e a unidade. Dois seres, um homem e uma mulher, tornam-se um só. Ao fazer essa declaração, Jesus rejeita tanto a homossexualidade quanto a poligamia.[51] Ao rechaçar a poligamia, Cristo faz com que os homens também passem a receber o mesmo tratamento que as mulheres. Embora tanto homens quanto mulheres pudessem cometer adultério por meio do envolvimento com pessoas casadas que não fossem seu cônjuge, acreditava-se que os homens judeus não adulteravam quando se envolviam com mulheres solteiras. Entretanto, Jesus lhes diz então que, ao praticar relações sexuais com mulheres solteiras, eles também cometiam adultério. Em tempos passados, essa prática era classificada como poligamia.[52]

O texto hebraico de Gênesis 2:24 não contém o numeral "dois". No entanto, quando se acrescenta esse termo, também presente na Septuaginta (LXX), a

monogamia recebe mais ênfase. De acordo com a vontade de Deus, duas pessoas diferentes, um homem e uma mulher, tornam-se uma só. Para isso, é necessário deixar os pais a fim de estar livre para a nova união. Somente então, pode o homem "unir-se" ou "prender-se" a sua esposa. Jesus enfatiza a ideia de unicidade quando repete isso no início de Mateus 19:6. A seguir, vem a conclusão: "Portanto, o que Deus ajuntou não o separe o homem." Não resta dúvida: a intenção do Senhor é unir, não separar.

J. V. Brownson pergunta por que o relacionamento de "uma só carne" contenderia contra o divórcio. Ele próprio responde, afirmando que não é por causa dos filhos ou da justiça econômica (pelo fato de a mulher não ser capaz de sobreviver sem um parceiro) que o casamento deve ser permanente, mas porque

> a permanência da união conjugal ("uma só carne") é semelhante a todos os outros laços consanguíneos. Nós nunca deixamos de ser pais, filhos, irmãos ou irmãs, e essas identidades trazem consigo certas obrigações para com os outros. Então, por que deveria a nossa identidade como cônjuges ser diferente? [...] Esse texto vislumbra no matrimônio uma estabilidade maior do que em qualquer outra relação de parentesco. Na verdade, o relato de Gênesis parece dar por garantido que o casamento é a base de todos os demais vínculos familiares.[53]

Outra razão acrescentada por ele é a fidelidade pactual de Deus, a qual nos faz recordar que, na Escritura, o matrimônio é por vezes descrito em termos de aliança (Ml 2:14).

> De fato, é bem possível que essas analogias do AT entre a aliança de Deus com Israel e o casamento tenham levado Jesus a perceber em Gênesis 2:24 a imagem da permanência do matrimônio. [...] A fidelidade que o Senhor espera do matrimônio encontra assim o supremo fundamento em seu próprio caráter. A fidelidade de Deus para com Israel é a norma e a base de todos os vínculos relacionais. [...] E, assim como a fidelidade do Senhor não conhece limites, assim Jesus insiste em que o casamento – o vínculo familiar fundamental – deve ser marcado pela mesma fidelidade ilimitada.[54]

O termo *anthropos* é encontrado duas vezes em Mateus 19:5 e 6, a saber, no início e no fim dos dois versículos. A expressão, que comumente designa o ser humano, não é usada exclusivamente para um só gênero. No entanto, em Mateus

19:5, ela faz referência ao sexo masculino, enquanto no v. 6, talvez abranja ambos os sexos.[55] A assertiva resultante é uma afirmação geral aplicável a todos os casais.

A. Ação do homem (anthropos):	Separação dos pais e união com a esposa
B. Tornar-se uma só carne (duas vezes)	
A' Ação de Deus e a proibição para o homem/ser humano (anthropos):	Deus ajuntou, sem separação

Deixar os pais, tornar-se uma só carne e viver juntos são ações humanas (Gn 2:24) que seguem o desígnio divino e que, portanto, apontam implicitamente para Deus, aquele que une marido e mulher no casamento. Todo matrimônio legítimo[56] é uma união realizada pelo Senhor,[57] cujo plano é que os outros relacionamentos se tornem secundários ante a nova união, "uma só carne", que se estabelece. Desse modo, está equivocada a desculpa segundo a qual, se Deus não uniu duas pessoas em casamento, é permissível o divórcio.[58]

Em sua primeira resposta, Jesus usa um imperativo sob a forma de proibição. A mensagem é: o casamento é indissolúvel. O divórcio não é uma opção. Com essa afirmação, o Mestre adota uma postura clara contra essa atitude.

Mateus 19:7. A conversa chega a seu ponto culminante em Mateus 19:7 a 9. A mudança do aoristo para o tempo presente indica tensão. Os fariseus reagem ao discurso de Jesus, replicando: Se o repúdio não é possível, por que mandou, então, Moisés dar carta de divórcio? Note que, a exemplo de Cristo, eles também recorrem às Escrituras. Ao fazer referência a Deuteronômio 24:1, talvez tivessem a intenção de anular Gênesis 1 e 2 e apoiar a prática complacente de divórcio.[59] No entanto, Jesus explica como os textos bíblicos se relacionam entre si. Mateus 19:9 contém sua conclusão: com o divórcio, os seres humanos destroem a obra de Deus.[60] Grundmann chama a declaração de Mateus 19:9 de "a respeitável *Halachah*[61] de Jesus".[62]

Em sua segunda pergunta, os fariseus apontam para a autoridade de Moisés. Eles entendem muito bem que Jesus atacou o divórcio e que, ao fazer referência à ordem da criação, ele sobrepujou Deuteronômio 24:1, o único texto no qual o

grande profeta do AT menciona a carta de divórcio. Então, eles tentam criar um conflito entre Cristo e Moisés.[63] Uma diferença importante entre os fariseus e Jesus são suas respectivas interpretações de Deuteronômio 24:1 e 2. O Mestre talvez tenha se antecipado a esse argumento e, por conseguinte, tenha mostrado que Gênesis 2:24 é uma palavra original do próprio Deus. Seja como for, os fariseus afirmam que Moisés ordenou (*enteilato*) (1) dar à esposa uma carta de divórcio e (2) repudiá-la.

Mateus 19:8 e 9. Em sua segunda resposta, Jesus defende Moisés, esclarecendo o objetivo do autor do Pentateuco, apontando para a dureza do coração humano como a razão para a concessão feita pelo legislador. O divórcio era praticado em Israel, e Moisés não conseguiu impedir esse comportamento desumano. Sob a orientação divina, a única medida que ele pôde tomar foi tentar reduzir os danos ao mínimo. Todavia, as intenções dele eram semelhantes às descritas no relato da criação.

Jesus oferece, portanto, uma interpretação mais precisa do que a dos fariseus. Ele substitui a palavra "mandou", utilizada por eles, pelo termo "permitiu" (*epetrepsen*). Moisés não ordenou o divórcio nem a escrita de uma carta de divórcio. Na verdade, ele se referiu a ela apenas de forma incidental e limitada por uma razão somente, a saber, "alguma indecência".[64] O texto de Deuteronômio 24:1 a 4 esclarece a questão se uma mulher que se divorciara de seu primeiro marido poderia ou não voltar para ele. O novo casamento era regulamentado.

Jesus continua: "Entretanto, não foi assim desde o princípio." O divórcio não faz parte do plano de Deus. Cristo havia usado a expressão "desde o princípio" (*ap' archēs*) um pouco antes de sua primeira resposta aos fariseus (Dt 24:4). Nas duas ocasiões, a expressão está associada à criação. Esse tema vincula as duas respostas aos fariseus, de modo que toda a argumentação de Jesus se baseia no fato da criação divina. Qualquer que tenha sido o sentido do casamento desde o princípio, esse continua sendo válido e obrigatório, especialmente se levarmos em conta a vinda do reino de Deus na pessoa de Jesus Cristo; quanto ao divórcio, esse não é permitido.[65] No Sermão do Monte, o Mestre havia superado a carta de divórcio e substituído a permissão para se separar por sua própria palavra autorizada, fechando assim a porta para a possibilidade de separação, salvo em caso de adultério. Nessa discussão, ele faz o mesmo.

Conforme resume a citação a seguir:

> A legislação mosaica de Deuteronômio 24:1 a 4 era, portanto, não normativa, mas apenas secundária e temporária; uma permissão decorrente da pecaminosidade das pessoas. Nesse contexto, servia como instrumento de controle contra abusos e excessos. [...] A implicação é que a nova era, inaugurada pelo reino de Deus, acarreta um retorno ao idealismo da narrativa de Gênesis antes da queda.[66]

O *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia* afirma:

> No entanto, o ensino de Cristo aqui deixa claro que as disposições da lei de Moisés com relação ao divórcio são inválidas para os cristãos. [...] A lei de Gênesis 1:27 e 2:24 antecede o direito de Deuteronômio 24:1 a 4 e é superior a ele. [...] Deus nunca revogou a lei do casamento que ele enunciou no princípio.[67]

Ao encerrar a segunda cena com a afirmação "Eu, porém, vos digo", Jesus garante a seus ouvintes que quem repudiar sua mulher – e ele aqui emprega a palavra para o divórcio (*apoluō*) usada pelos fariseus – comete adultério, a menos que se aplique a cláusula de exceção. Isso significa que o casamento é de caráter permanente. Em Mateus 19:6, Jesus negou categoricamente o divórcio. Em Mateus 19:9, ele acrescenta que, se alguém se divorcia de uma forma contrária ao claro testemunho das Escrituras, ele/ela não está livre para se casar, pois, o primeiro matrimônio continua vigente, apesar do divórcio.[68] Embora Mateus 5:32 afirme que uma mulher divorciada comete adultério ao contrair novas núpcias, obviamente por ainda estar casada, Mateus 19:9 diz que o homem que se casa com outra mulher também comete adultério, pois no caso em que não se aplica a exceção, ele continua casado, para todos os efeitos.[69] Marido e mulher são tratados do mesmo modo.[70] Quando reunimos todos os textos bíblicos sobre determinado tema, encontramos um quadro completo.

Mateus 19:9 contém uma cláusula de exceção semelhante à que se encontra em Mateus 5:32. Jesus permite um único motivo para o divórcio: o adultério (*porneia*). No entanto, mesmo nesse caso, o contexto exorta os seres humanos a perdoar seus parceiros e a abandonar a dureza de coração e a atitude obstinada. Essa é a resposta à parte introdutória da pergunta dos fariseus. É possível se divorciar por qualquer motivo? Não. O divórcio contradiz o plano da criação e a vontade de Deus, que uniu marido e mulher. A única exceção está relacionada a *porneia*, cujos diferentes aspectos se encontram em ambos os testamentos e

foram mencionados acima. O termo aponta para relações sexuais fora do casamento.[71] Em Mateus 19:9, sua acepção primária talvez seja adultério.[72] A bem da verdade, a maior parte das nuances de significado da expressão pode ser classificada sob o termo "adultério".

No entanto, a questão mais importante não é a cláusula de exceção propriamente dita, mas saber se ela apenas proíbe o divórcio ou se também permite o novo casamento.[73] Existem diferenças entre as cláusulas de exceção de Mateus 5:32 e de Mateus 19:9, embora a mensagem básica seja a mesma. Em certo sentido, as duas chegam a ser mesmo complementares. Seja como for, elas não exigem o divórcio, embora o permitam.[74]

Mateus 5:32	Mateus 19:19
(1) qualquer que repudiar sua mulher, exceto em caso de porneia (2) a expõe a tornar-se adúltera; (3) e aquele que casar com a repudiada (4) comete adultério	(1) quem repudiar sua mulher, não sendo por porneia (2) e casar com outra (3) comete adultério

O elemento principal da frase em Mateus 19:9 é "comete adultério". Essa sentença vem precedida de uma oração subordinada com dois verbos e dois objetos: "Quem repudiar sua mulher" e "casar com outra". O divórcio (1) e o novo casamento (2) são adultério (3).[75] Pode-se pressupor com isso que a cláusula de exceção encontrada entre (1) e (2) se refira tanto ao divórcio quanto ao novo casamento. Visto que a discussão com os fariseus tinha como tema principal o divórcio, é compreensível que a cláusula de exceção venha logo após a "quem repudiar sua mulher", em vez de no fim da oração subordinada. Mateus 5:32 diz algo parecido: divorciar-se da mulher (1) faz com que ela cometa adultério (2) por ser obrigada a se casar novamente, o que parece estar implícito.

A cláusula de exceção faz pouco sentido a menos que o cônjuge que não tenha cometido *porneia* tenha direito a se casar de novo. Um divórcio lícito permite um novo casamento legítimo. Visto que nos tempos do AT se permitiam novas

núpcias depois da separação, seria de se esperar uma situação semelhante no NT.[76] Caso contrário, seria preciso anunciar claramente que fora estabelecida uma outra ordem para o novo matrimônio.

Por vezes, aqueles que se opõem ao novo casamento do cônjuge que não tenha cometido *porneia* apontam para os pais da igreja que defendiam essa postura. No entanto, em questões bíblicas, os pais da igreja nem sempre foram mais fiéis às Escrituras do que os cristãos atuais. Por exemplo, no 2º século da era cristã, já haviam surgido problemas relativos à guarda do domingo. Muitos aceitaram a doutrina da imortalidade inerente da alma. O conceito de cargos eclesiásticos, sobretudo a importância e o poder dos bispos, foi estabelecido desde o início, e a igreja foi elevada acima das Escrituras. Alguns recomendavam o ascetismo.[77]

Embora Jesus, com sua cláusula de exceção, permitisse o divórcio e o novo casamento numa situação bem específica, o ponto central de sua mensagem é a indissolubilidade do matrimônio. Eis a razão de encontrarmos declarações sem cláusula de exceção, como por exemplo, em Marcos e Lucas, ao lado das que permitem, no caso excepcional de *porneia.* Não obstante, o propósito das afirmações de Cristo é muito claro. Por esse mesmo motivo, os discípulos reagem de forma tão estranha e parecem ficar ofendidos (Mt 19:10). Isso nos leva à última cena.

Mateus 19:10. Disseram-lhe os discípulos: "Se essa é a condição (*aitia*) do homem relativamente à sua mulher, não convém casar." O mesmo termo grego usado nesse versículo para a palavra "condição" (*aitia*) é usado em Mateus 19:3. Talvez os discípulos estivessem se referindo à pergunta dos fariseus, sobre a legalidade de o marido repudiar sua mulher por qualquer motivo (*aitia*). Apesar da cláusula de exceção, eles compreenderam a natureza radical da exigência de Jesus, e se sentiram limitados e tolhidos. Tomaram o partido dos fariseus que, por causa da dureza de coração, buscavam formas de se desvencilhar do matrimônio. Assim, fizeram uma sugestão radical: se não houvesse maneira de romper o vínculo conjugal, então era melhor não se casar. Eles não conseguiam pensar em casamento sem pensar em divórcio, incapazes que eram de entender o matrimônio como um dom formidável concedido por Deus.

Mateus 19:11 e 12. Jesus torna a responder-lhes: "Nem todos são aptos para receber este conceito, mas apenas aqueles a quem é dado." Qual é o antecedente

desse "conceito" (literalmente, "palavra")? Há diferenças de opinião nos círculos acadêmicos. Para alguns, ele se refere às respostas dadas por Jesus aos fariseus;[78] para outros, refere-se à afirmação feita pelos discípulos havia pouco.[79]

Se "este conceito" estivesse apontando para as próprias palavras de Jesus, acabaria por destruir o que o Mestre tentara estabelecer. Significaria que o ensino de Cristo sobre o vínculo matrimonial e sua proibição de divórcio (com a exceção de *porneia*) só poderia ser observado por aqueles a quem o Senhor vocacionara. Significaria a anulação de qualquer obrigação de seguir os princípios divinos; e todos quantos quisessem violá-los teriam a desculpa de que não tinham disposição natural para seguir o plano, a vontade e o ideal de Deus. A ética entraria em colapso. Também não é de grande auxílio sugerir que as exigências do Mestre estariam em vigor apenas para aqueles a quem o Pai vocacionara para o casamento cristão.[80] Por que a obrigação de guardar os mandamentos divinos seria só dos cristãos? Não resta dúvida de que não cristãos podem pisar a lei de Deus. No entanto, será que Deus não vai julgá-los?[81]

O mais aconselhável é entender que Jesus estava se referindo à objeção feita pelos discípulos. De forma surpreendente, ele não a rejeita, mas declara que, de fato, nem todos foram feitos para se casar. Para a maioria das pessoas, o plano de Deus é o casamento, e não o solteirismo. Em Mateus 19:12, Jesus enumera três grupos de eunucos: (1) os que nasceram assim, (2) os que foram feitos eunucos pelos homens e (3) os que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus. Tudo leva a crer que, dos três grupos, nem todos são eunucos no sentido literal. É óbvio que o primeiro grupo deve ser entendido literalmente. Talvez, o segundo grupo represente também os eunucos de verdade, homens que, pela força, foram incapacitados para o casamento. Para Cornes, no entanto, o termo pode se referir figuradamente às pessoas divorciadas.[82] O último grupo eventualmente pode ser formado por pessoas como João Batista, que permaneceu sem se casar por amor ao reino de Deus. É importante reconhecermos a vocação e aceitarmos que não importa a que grupo pertençamos nem se temos ou não sofrido injustiça. O que é decisivo é estar em harmonia com o desejo, o plano ou a vontade permissiva de Deus para nossa vida.[83]

> É dom de Deus que os seres humanos compreendam o mistério do casamento, bem como o mistério do solteirismo. [...] O mistério do matrimônio tem como base a vontade de Deus no que se refere à criação, enquanto o mistério do solteirismo tem como base a

vontade de Deus no que diz respeito à vinda do reino dos céus.[84]

Em Mateus 19:1 a 12, Jesus permite duas alternativas. As pessoas podem se casar e receber de Deus o dom benéfico do casamento; isso faz parte da ordem divina da criação. No entanto, alguém pode optar por ficar sozinho por causa do reino dos céus, se ele tiver recebido essa respectiva vocação. Seja como for, o divórcio não é permitido, a não ser em caso de adultério.[85] A ênfase está na indissolubilidade do matrimônio, que é a regra, e não em sua exceção. É nesse aspecto que devemos manter nosso foco. Aqueles que ficam pensando somente na exceção e a acham normal interpretam Jesus da maneira errada e manifestam dureza de coração.

Comparação entre Marcos 10 e Mateus 19

Embora Jesus tenha pregado sermões parecidos e realizado milagres semelhantes em diferentes contextos, parece que Mateus 19:1 a 12 e Marcos 10:1 a 12 se referem ao mesmo incidente.

O contexto da passagem que trata do divórcio em Marcos é muito semelhante ao de Mateus. Contudo, a circunstância que antecede Marcos 10 omite a parábola da ovelha perdida, do credor incompassivo e a referência à disciplina na igreja, apresentando algumas pequenas adições. O contexto subsequente suprime a parábola dos trabalhadores na vinha. Porém, neste evangelho, se encontram todos os demais elementos importantes da narrativa de Mateus acerca de Cristo. Inclusive, preserva até mesmo sua ordem básica, como em Mateus. Existe também uma mudança na localização geográfica, e o tema "dureza de coração" também se faz presente. Mateus 19:1 a 12 e Marcos 10:1 a 12 lidam com o mesmo episódio da vida do Mestre.

Semelhanças e diferenças entre as passagens

Os dois textos possuem muitos elementos em comum, como estrutura, pessoas envolvidas, vocabulário, conceitos e citações do AT. Os esboços de Mateus 19:1 a 12 e Marcos 10:1 a 12 parecem bastante similares, consistindo cada um de três partes:

1. *Estrutura local e estrutura da narrativa (Mt 19:1, 2; Mc 10:1)*

2. *Diálogo de Jesus com os fariseus (Mt 19:3-9; Mc 10:2-9)*

a. Primeira pergunta dos fariseus (Mt 19:3; Mc 10:2)

b. Primeira resposta de Jesus (Mt 19:4-6; Mc 10:3)

c. Segunda pergunta/reação dos fariseus (Mt 19:7; Mc 10:4)

d. Segunda resposta de Jesus (Mt 19:8, 9; Mc 10:5-9)

3. Diálogo de Jesus com os discípulos (Mt 19:10-12; Mc 10:10-12)

a. Primeira pergunta dos discípulos (Mt 19:10; Mc 10:10)

b. Terceira resposta de Jesus (Mt 19:11, 12; Mc 10:11, 12)[86]

Em ambas as passagens, Deuteronômio 24 é considerado apenas como uma concessão temporária, contrariando o ideal divino. Os dois textos concebem o relato da criação como o plano e a vontade autorizada de Deus. Ambos os trechos do evangelho enfatizam a indissolubilidade do casamento e a rejeição ao divórcio.

Entretanto, surgem também importantes diferenças. Em Marcos, a primeira pergunta dos fariseus vem sob a forma de discurso indireto, enquanto em Mateus, emprega-se o discurso direto. Ou seja, em Marcos, a pergunta é menos incisiva do que em Mateus.[87] Parece que em Marcos os fariseus indagaram sobre o divórcio de um modo geral, ao passo que em Mateus eles queriam ouvir a opinião de Jesus sobre os motivos válidos para essa decisão.[88] Conforme ressaltamos, ao que tudo indica, eles tentaram envolver Jesus na controvérsia existente entre a escola de Hillel, mais liberal, e a escola de Shammai, mais conservadora.[89] É provável que até esperassem provocar uma indisposição entre Cristo e Herodes.

De acordo com Marcos, Jesus respondeu prontamente e sob a forma de uma pergunta que chamava a atenção para a legislação mosaica sobre o tema (Mc 10:3). É provável que ele tivesse em mente Gênesis 1:26 e 27; 2:24 ou a passagem da carta de divórcio, em Deuteronômio 24:1 a 4. Seja como for, os fariseus pensaram somente na carta de divórcio (Mc 10:4). Conforme Mateus, os fariseus se defenderam, apontando para a lei de Moisés (Dt 24:1-4) e afirmando que o grande profeta havia mandado "dar carta de divórcio e repudiar" (Mt 19:6). Eles tentaram criar um conflito entre Jesus e Moisés.[90] Cristo os corrigiu, destacando que Moisés não havia *ordenado* a homem algum se divorciar da esposa, senão apenas *permitido*

tal ação (Mt 19:7).[91] No evangelho de Marcos, os fariseus são mais razoáveis. Eles entenderam corretamente quando replicaram: "Moisés permitiu lavrar carta de divórcio e repudiar" (Mc 10:4). Desse modo, os fariseus se saem um pouco melhor em Marcos do que em Mateus. Ainda assim, Jesus os acusa de serem duros de coração.

Os discípulos também se saem melhor no segundo do que no primeiro evangelho. De acordo com Mateus, eles ficaram do lado dos fariseus, provavelmente alinhados à escola liberal de Hillel,[92] ao afirmarem: "Se essa é a condição do homem relativamente à sua mulher, não convém casar." De acordo com Marcos, os discípulos voltaram a interrogar Jesus sobre esse assunto, mas não sabemos quais foram as perguntas (Mc 10:10). Também não sabemos se eles foram tentados a seguir a tradição rabínica ou se escolheram a abordagem do Mestre. O ensinamento sobre divórcio e novo casamento, cujo alvo eram os fariseus em Mateus 19:9, é ministrado aos discípulos somente em Marcos 10:11 e 12. O texto de Mateus 19:11 e 12 termina com Jesus fazendo um comentário diferente aos discípulos, informação essa não encontrada em Marcos.

Marcos abrevia o ensinamento sobre divórcio e novo casamento (Mt 19:9; Mc 10:11, 12), de modo que suprime a cláusula de exceção, segundo a qual se permite a separação e, ao que tudo indica, o novo matrimônio[93] do cônjuge fiel, somente no caso de o outro parceiro ter cometido imoralidade sexual. Marcos não menciona essa disposição. Nesse evangelho, divórcio e novo casamento não parecem ser de modo algum uma opção. Em compensação, o ensinamento em Marcos é mais extenso. Embora a questão levantada pelos fariseus tenha sido abordada sob uma - perspectiva masculina (o marido é quem pede o divórcio), Marcos 10:12 adiciona a perspectiva feminina, não encontrada explicitamente em Mateus: a mulher pede a separação. Quer iniciado por um dos cônjuges, quer por ambos, o divórcio contraria a ética do reino de Deus.

A principal diferença entre Marcos e Mateus reside na ordem dos argumentos apresentados por Jesus. De acordo com Mateus, Cristo chama a atenção primeiramente para o relato da criação, alegando que o divórcio é contrário ao plano de Deus e, depois, trata da oposição dos fariseus, que recorrem à legislação mosaica, especificamente, à carta de divórcio. Por sua vez, em Marcos, Jesus lida primeiramente com Deuteronômio 24:1 a 4, depois, ele se volta para a narrativa da criação e ao que ela tem a dizer sobre casamento e divórcio. Marcos recorre a uma

abordagem indutiva, enquanto Mateus emprega um padrão dedutivo.

Possíveis razões para as diferenças

Como podemos explicar as notáveis diferenças entre essas duas passagens, se o incidente relatado em Mateus e Marcos é o mesmo? Talvez os escritores dos evangelhos tenham aplicado ênfases teológicas distintas sem distorcer a mensagem de Jesus, tendo em vista diferentes públicos-alvo.

Admite-se, em geral, que o evangelho de Mateus apresente uma "clara orientação para o AT"[94] e que contenha "muitas características judaicas".[95] Como sugere Donald Guthrie, "os leitores eram um grupo misto, em sua maioria de judeus, mas com uma quantidade cada vez maior de gentios".[96] O evangelho de Marcos, com seus latinismos e outras características específicas, difere muito de Mateus. Defende-se muitas vezes a opinião de que ele foi escrito em Roma e endereçado aos cristãos que ali viviam.[97] David A. DeSilva, porém, nos adverte para não irmos muito longe em nossas conclusões a respeito dos possíveis leitores. Sabemos pouco sobre os destinatários dos evangelhos. Além disso, os autores podem ter tido em mente um público mais amplo. Será que "esperavam [...] ser lidos por todas as igrejas nos arredores do Mediterrâneo?" Essa advertência[98] precisa ser levada a sério, embora não se possa negar que Mateus tenha mais afinidades com a mentalidade judaica do que Marcos.

Algumas, se não a maioria, das diferenças entre as passagens sobre o divórcio em Mateus e Marcos fazem sentido se forem compreendidas no contexto de públicos e culturas diferentes. Adolf Schlatter propõe que Mateus analisa a forma judaica de tratar o divórcio, enquanto Marcos lida com o modo cristão de abordar o mesmo tema.[99] A pergunta inicial sobre o divórcio feita pelos fariseus é mais genérica em Marcos, mas bem específica em Mateus. Para Marcos, o contexto histórico da questão, a saber, a controvérsia entre as escolas de Hillel e Shammai, era irrelevante. Por sua vez, para Mateus, isso parecia importante. Por esse motivo, em Mateus, os fariseus questionam Jesus sobre as razões para o divórcio.

Percebemos que, em Marcos, os fariseus e os[100] discípulos são melhor retratados do que em Mateus. No evangelho de Marcos, a questão era como Jesus concebia o divórcio em geral. Havia menos interesse em seus adversários sobre a visão judaica do assunto, bem como sobre o motivo pelo qual alguém podia se divorciar. Talvez, a verdadeira pergunta fosse: Como os cristãos que tentam seguir

os ensinos de Cristo devem agir em relação a casamento e divórcio? É possível que esse ponto tenha influenciado a maneira de descrever o diálogo do Mestre com os fariseus, levando-o à ordem invertida. Marcos procede dos detalhes para os princípios. O divórcio não é uma opção.

Por que não encontramos em Marcos a cláusula de exceção? Visto que o autor adota a abordagem indutiva, que parte dos pormenores para o princípio, é quase impossível inclui-la e daí voltar aos detalhes. Uma vez declarado o princípio geral, seria anticlimático inserir uma exceção. Além disso, de acordo com Marcos, os fariseus não queriam ouvir os motivos para o divórcio, mas fizeram uma pergunta geral a respeito da possibilidade dele. Eles receberam uma resposta clara e inequívoca, de suma importância para os cristãos: os discípulos de Cristo seguem seu Senhor e o desígnio de Deus retratado no relato da criação (Gn 1, 2). A narrativa de Marcos seguiu outra perspectiva e destacou aspectos do discurso original de Jesus bem diferentes dos enfatizados por Mateus, para quem a cláusula de exceção não era necessária nem apropriada.[101] Isso não significa que Marcos não soubesse que Cristo havia formulado as cláusulas de exceção encontradas em Mateus 19 e no Sermão do Monte (Mt 5:32). Diversos teólogos sugerem que, apesar de não ocorrer em Marcos, a cláusula de exceção está subentendida nesse evangelho.[102]

A última declaração de Marcos 10:11 e 12, que, até certo ponto, apresenta seu paralelo em Mateus 19:9, revela uma dimensão que não encontramos em Mateus de forma tão direta. Como foi dito, Marcos observa que não somente os homens se divorciam de suas mulheres, mas também as mulheres se divorciam de seus maridos. Em Mateus 5:32, o esposo expõe a esposa a se tornar adúltera, quando dela se divorcia sem ela ter cometido adultério. O homem que se casa com a mulher repudiada comete adultério; e o que a repudiou, se contrair novas núpcias, também comete adultério (Mt 19:9). Entretanto, essa ainda é a perspectiva masculina. Ao repudiar a esposa, o esposo traz sobre si e sobre sua companheira as consequências do divórcio. Em Marcos, a mulher também pode iniciar o processo de separação. Parece que o contexto sociocultural tornava necessário enfatizar determinados aspectos das declarações iniciais de Jesus que o outro evangelista não menciona. Conforme William Lillie, é razoável supor que Cristo, em oposição à tradição judaica, tenha concedido os mesmos direitos tanto ao marido como à mulher.[103] Para Mateus, não era preciso dizê-lo. No entanto, era importante para Marcos, no contexto greco-romano.[104] Deve-se, porém, ter em mente que, na

narrativa de Mateus, que descreve a forma como o Mestre se relacionava com as pessoas, as mulheres recebem valor especial.[105]

O texto de Marcos, que não tem a cláusula de exceção, aponta para a intenção real de Jesus. Ele não estava chamando a atenção para a exceção, pois se opunha ao divórcio e ao novo casamento.[106] No entanto, por causa dos diferentes públicos leitores, são inevitáveis as diferenças no relato desse episódio por parte dos evangelistas. Quando se trata, porém, da mensagem fundamental de Cristo, tanto Mateus 19:1 a 12 quanto Marcos 10:1 a 12 ressaltam o mesmo ponto: a indissolubilidade do casamento.

Divórcio em Lucas 16

O que Jesus afirma em Lucas 16:18 difere das outras declarações não tanto no que diz respeito ao conteúdo; mas, sim, quanto a seu contexto. A passagem, que consiste num único versículo e que parece um pouco isolada, faz parte da "grande interpolação" feita em Lucas 9:51 a 18:14, com poucas correspondências nos outros dois evangelhos sinóticos. Talvez essa parte do livro de Lucas exponha os acontecimentos que se desenrolaram entre Mateus 19:2 e 3, uma vez que, depois de encerrar sua narrativa, o evangelista (Mt 18:14) informa sobre a bênção às crianças, o jovem rico e a recompensa do discipulado, episódios que se seguem de maneira paralela a Mateus 19:13 a 30.

> O contexto de Lucas 16:18, cujo alvo são os fariseus (Lc 16:14, 15), ressalta a ganância, a justiça própria e o desprezo desse grupo por Jesus. Deus, porém, conhece o coração deles e odeia a arrogância e o orgulho. Começando pelo v. 16, Jesus destaca a lei. Lucas 16:17 faz um paralelo com Mateus 5:18, o Sermão do Monte: "E é mais fácil passar o céu e a terra do que cair um til sequer da Lei." O ensino de Lucas 16:18 sobre o divórcio manifesta a permanência da lei de Deus. Nessa passagem, Jesus desmascara os fariseus que pretendiam guardar a lei, mas perdiam de vista seu verdadeiro significado.[107]

Lucas 16:18 compõe-se de três partes. A primeira, "quem repudiar sua mulher", ocorre de forma idêntica em Mateus 5:32 e similar em Marcos 10:11. A segunda, "e casar com outra comete adultério", se assemelha a Mateus 19:9 e Marcos 10:11, que tem a adição "contra aquela". A última parte, "e aquele que casa com a mulher repudiada pelo marido também comete adultério", ocorre novamente em Mateus 5:32. Portanto, o versículo de Lucas que trata do divórcio e enfatiza a

perpetuidade do matrimônio parece ser uma combinação de Mateus 5:32 e 19:9.

Embora a cláusula de exceção não seja mencionada, a estreita relação de Lucas com as duas passagens de Mateus sugere que ela esteja subentendida. Os argumentos para sua omissão em Marcos, mencionados acima, também se aplicam a esse caso. Não faz sentido falar de uma cláusula de exceção no contexto de Lucas, pois ela enfraqueceria o argumento usado contra os fariseus. Conquanto enfatizassem a lei, eles pareciam tratar o divórcio de forma leviana. Introduzir uma cláusula de exceção, teria lhes fornecido um meio de escape, sem despertar a consciência deles. Entretanto, a passagem não nega a existência da exceção.

Divórcio e Novo Casamento nos Escritos de Paulo

Duas passagens dos escritos paulinos merecem nossa atenção: Romanos 7:2 e 3 e 1 Coríntios 7:10 a 16. A primeira não trata diretamente do divórcio, mas do novo casamento. Mesmo assim, pode ser útil para nossos futuros debates fazer uma breve análise dela. A segunda é uma declaração de divórcio muito debatida.

De acordo com alguns estudiosos, o texto de 1 Coríntios 7:27 e 28 também trata do divórcio, especialmente a segunda parte do v. 27, que emprega o termo *lysis* ("livre", "desprender"), uma provável referência ao tema. A ideia do texto é: se você está ligado pelo casamento, não procure se separar. Em contrapartida, a primeira parte não aponta para o divórcio, embora contenha o verbo *luō,* que significa "separar", "libertar", "soltar". Aqueles que não estão casados – solteiros e viúvos, de acordo com o contexto – são livres e podem optar por não se casar.[108] Não entraremos no mérito dessa terceira passagem.

Novo casamento em Romanos 7

Os dois versículos examinados (Rm 7:2, 3) fazem parte de um capítulo no qual Paulo fala sobre a lei e o poder do pecado. Um pouco antes, o apóstolo havia afirmado repetidas vezes que os cristãos estavam "mortos para o pecado" (Rm 6:2, 11), que foram feitos "servos da justiça" (Rm 6:18) e "servos de Deus" (Rm 6:22). Em Romanos 7, Paulo tenta mostrar que os cristãos estão livres da lei, pois morreram para ela e, a partir de então, pertencem a Cristo (Rm 7:4, 6). Pelo fato de não serem salvos pela lei, os crentes podiam cair na tentação de concluir que ela é

ruim, desnecessária ou mesmo pecaminosa (Rm 7:7); contudo, o apóstolo rejeita essa ideia.

A lei é espiritual, santa, justa e boa (Rm 7:12, 14, 16). É ela que revela o pecado (Rm 7:7). No entanto, o poder do pecado é tão universal que, em certo sentido, perverte até mesmo a boa lei, fazendo com que ela se vire contra nós e nos mate (Rm 7:18-23). Esse poder faz com que as pessoas pratiquem o mal, embora no fundo desejem fazer o bem (Rm 7:18-23). Se não houvesse salvação e livramento da condenação por meio de Jesus Cristo, facilmente cairíamos em desespero (Rm 7:24, 25; 8:1).

Análise textual

Nesse contexto, a fim de expressar o que pretende dizer, Paulo usa o relacionamento entre marido e mulher para ilustrar que a lei tem autoridade e jurisdição sobre as pessoas somente enquanto elas estão vivas (Rm 7:1). Com a morte de um dos cônjuges, o poder da lei – que não permite relacionamentos conjugais íntimos com outra pessoa enquanto vive o primeiro cônjuge – chega ao fim. Do mesmo modo, os crentes "morreram para a lei, por meio do corpo de Cristo, para [eles] pertencerem a outro, Àquele que ressuscitou dos mortos" (Rm 7:4). Convém entender a analogia da seguinte forma:

> 7:2: O marido morre então a mulher fica livre para casar.
>
> 7:3: O crente morre *em Cristo* para a lei a fim de unir-se a outro [o Senhor ressuscitado].[109]

Nosso interesse é na ilustração da esposa que está ligada a seu esposo enquanto ele viver.[110] Encontramos uma declaração semelhante em 1 Coríntios 7:39, que se ocupa da viuvez. Se uma mulher casada mantiver relações sexuais com outro homem que não seja seu marido, ela é uma adúltera; porém, não será culpada se contrair novas núpcias depois da morte do esposo. Somente com a morte de um dos cônjuges é que a parte sobrevivente fica livre para se casar de novo. Esses versículos (Rm 7:2, 3) mostram que o novo casamento só é possível depois que o primeiro vínculo conjugal chega ao fim com a morte do cônjuge. Nesse caso, o primeiro casamento já não existe. O ensinamento de Paulo se

harmoniza com o conceito proposto por Jesus de permanência do casamento. Apesar disso, o apóstolo não menciona a cláusula de exceção para o caso de *porneia*.

Alguém pode alegar que Paulo não estava familiarizado com ela, mas isso é muito improvável. Por quê? Em primeiro lugar, porque ele mesmo cita outra exceção (1Co 7). Em segundo lugar, e mais importante ainda, porque Romanos 7:2 e 3 serve como uma ilustração no contexto em questão. O texto descreve a relação dos crentes com a lei (primeiro marido) e com Jesus (segundo marido). Nesse caso, a introdução da cláusula de exceção destruiria a analogia. Estranho como possa parecer, a ênfase recai sobre a mulher casada, e não sobre o homem. Todavia, isso é necessário, pois Jesus representa o segundo marido.

Embora Romanos 7:2 e 3 não tenha como foco básico o relacionamento conjugal e contribua apenas para realçar o papel da lei e o papel de Cristo no debate, ainda assim constitui um bom exemplo da importância e permanência do casamento. Em princípio, o matrimônio é indissolúvel.

Divórcio e novo casamento em 1 Coríntios 7

Embora 1 Coríntios 7 seja o capítulo mais importante escrito por Paulo sobre questões conjugais, o contexto mais amplo se estende desde os capítulos 5 e 6, que tratam das condutas sexuais inaceitáveis. Em outras palavras, 1 Coríntios 5 a 7 aborda questões relacionadas ao casamento e à sexualidade humana. Em 1 Coríntios 5, Paulo trata de um caso de incesto na igreja. Em 1 Coríntios 6, ele se ocupa com os cristãos e a prostituição. No capítulo 7, o apóstolo dá instruções a pessoas casadas (1Co 7:1-5), apresenta razões em favor de permanecer solteiro e do solteirismo (1Co 7:6-9, 25-38), fala sobre o problema dos casamentos mistos e sobre a questão do divórcio (1Co 7:10-16) e aborda ainda o caso das viúvas (1Co 7:8, 9, 39, 40). Na passagem central do capítulo, o autor apresenta o princípio fundamental: cada um permaneça no estado em que foi chamado pelo Senhor (1Co 7:17-24). [111]

Jesus não disse muita coisa sobre permanecer solteiro, [112] de modo que Paulo quase não tem textos do Senhor para citar em defesa do solteirismo. À vista disso, pode-se perfeitamente alegar que as razões apresentadas em favor do solteirismo bem como as afirmações sobre casamento e divórcio reflitam apenas a opinião pessoal do apóstolo. No entanto, ele lança por terra esse argumento, ao reivindicar

inspiração divina (1Co 7:40). Embora apresente uma boa razão para permanecer solteiro, Paulo não denigre o matrimônio. Visto que apenas uns poucos apresentam vocação para o solteirismo, o casamento continua sendo a regra.

O apóstolo também procura evitar dois mal-entendidos ou duas reações equivocadas por parte de seus leitores. Em primeiro lugar, os casados podiam ter concluído que era mais apropriado deixar de praticar relações sexuais e optar por alguma forma de ascetismo dentro do casamento. Paulo é rigorosamente contra essa ideia. Os casados não devem negar intimidade um ao outro (1Co 7:3-5). Em segundo lugar, alguns podem ter concluído que, se ficar solteiro era uma condição tão boa, o melhor seria se divorciar. O apóstolo refuta essa conclusão em 1 Coríntios 7:10 a 16. O fato de ele defender o solteirismo não significa que esteja defendendo o ascetismo;[113] o que ele alega, na verdade, é o serviço a Deus sem restrições.

Além disso, se em um casamento misto a parte descrente quiser o divórcio, o cônjuge crente não está "obrigado" a manter a relação. Em 1 Coríntios 7:39, a mulher casada cujo marido morreu "fica livre".[114]

Contexto histórico

Keener descreve a situação na sociedade romana nos seguintes termos:

> O divórcio se tornara tão comum nas badaladas classes altas, que algumas mulheres, segundo contam, se divorciavam para casar e voltavam a casar para se divorciar. [...] Assim, era possível dissolver um casamento romano tanto por consentimento mútuo como pelo desejo de qualquer uma das partes. [...] Embora o consentimento mútuo fosse motivo suficiente para o divórcio na sociedade romana, situações específicas justificavam a separação. No direito romano, o adultério exigia divórcio. [...] A legislação romana garantia pouca segurança à pessoa que se divorciava com base em motivos fracos ou ilegítimos. O que sabemos da prática judaica fora da Palestina sugere que o povo judeu, no mundo greco-romano, adotava em geral os costumes greco-romanos no tocante ao divórcio.[115]

Várias são as razões prováveis para a tendência de se permitir ou tolerar o divórcio na igreja de Corinto:

1. A situação relativa ao divórcio no mundo greco-romano pode ter levado os crentes coríntios a encarar o assunto de forma leviana.[116] É interessante assinalar

que, em 1 Coríntios 7:10, quem toma a iniciativa no processo de divórcio são as mulheres. Somente no v. 11 é o marido quem pede a separação. Essa situação é completamente diferente da descrita no evangelho de Mateus, em que o esposo é o originador do processo. Marcos, por sua vez, menciona que tanto o homem quanto a mulher podem iniciar os trâmites legais. Contudo, as epístolas paulinas mencionam a esposa primeiro, e os v. 10 e 11 tratam principalmente dela.

2. É possível que tenha havido tendências ascéticas na igreja, conforme descrito em 1 Coríntios 7:3 a 5. A atitude de "nenhuma intimidade no casamento" talvez tenha aberto a porta para a vontade de se divorciar. Além disso, o fato de Paulo ser solteiro e por ter defendido o solteirismo pode ter desencadeado essa atitude, embora a intenção dele não fosse defender o ascetismo.

3. As declarações paulinas sobre as relações com gentios em outros textos (por exemplo, 1Co 10) e a advertência para não se associar aos incrédulos (2Co 6:15) podem ter sido mal interpretadas, levando os crentes à conclusão de que deviam se divorciar de seu cônjuge descrente. Esse caso é analisado a partir de 1 Coríntios 7:12. Deming sugere que os coríntios podem "ter feito objeção a viver com descrentes com base na convicção de que estes eram impuros e de que através de uma associação tão íntima quanto o casamento – que, como Paulo insiste, devia incluir relações sexuais (7:3-5) – o descrente podia torná-los imundos".[117] Em outras palavras, talvez alguns tenham receado ser contaminados pelo cônjuge pagão.

Seja como for, Paulo foi muito cuidadoso na forma de abordar a questão relacionada ao matrimônio. Apesar de defender o solteirismo, deu apoio irrestrito ao casamento.

Exegese da passagem

É possível dividir o texto de 1 Coríntios 7:10 a 16 em dois segmentos. Os v. 10 e 11 têm como alvo os casados em geral. Nessa seção, Paulo aborda o divórcio e o novo casamento e se refere a declarações do Senhor sobre o divórcio. Por sua vez, os v. 12 a 16 enfocam um grupo específico, o das pessoas que vivem nos chamados casamentos mistos, nos quais um dos cônjuges é crente e o outro, descrente. O apóstolo lida com um contexto de missão. Quando os primeiros missionários pregaram o evangelho, algumas pessoas se batizaram, mas os membros de sua família permaneceram pagãos. Surgiram então os matrimônios mistos. Mais uma

vez, discute-se a questão do divórcio. Apesar disso, em contraste com o primeiro grupo, não se faz nenhuma menção direta ao novo casamento. Nesse caso, os ensinos de Paulo não remetem a nenhuma afirmação do Senhor. O parágrafo considera o divórcio uma exceção. A passagem pode ser esboçada da seguinte forma:

1. Instrução do Senhor aos casados em geral: divórcio e novo casamento – imperativo (1Co 7:11, 12)

2. Instrução de Paulo a cônjuges de casamentos mistos (1Co 7:12-16)

a. Sem divórcio – imperativo (1Co 7:12, 13)

b. Consequências positivas do casamento (1Co 7:14)

c. Não sujeitos no caso de divórcio da parte descrente – imperativo (1Co 7:15).

d. Possíveis consequências positivas

Na análise da passagem, destacam-se os seguintes itens:

1 Coríntios 7:10 e 11. Nestes versículos, Paulo faz clara oposição ao divórcio. Para aquele que se divorcia, há apenas duas opções: (1) permanecer solteiro ou (2) se reconciliar com o cônjuge. Casar-se com outra pessoa está fora de cogitação. É óbvio que o casamento continua vigente, apesar do divórcio. Curiosamente, Paulo menciona em primeiro lugar, as mulheres que querem se divorciar. Somente no final do v. 11 é que são apresentados homens decididos a tomar essa atitude. É bem possível que ele esteja seguindo a orientação dada por Jesus em Marcos 10, segundo a qual tanto o homem quanto a mulher podem iniciar o processo. No entanto, o apóstolo amplia o parecer do Mestre, pondo as mulheres em primeiro plano. Isso talvez seja um reflexo da situação na sociedade romana e da resoluta disposição de algumas mulheres de se separar.

1 Coríntios 7:12 a 14. Paulo trata de uma situação que talvez não tenha ocorrido na Palestina. Um gentio aceita o cristianismo, mas sua esposa não; ou vice-versa, uma senhora se converte, mas seu marido não toma a decisão por Cristo.[118] O que se deve fazer num caso como esse? É necessário ou é permitido se divorciar? "Casamentos mistos, do ponto de vista religioso, representavam um

grave problema no mundo antigo. [...] *O Conselho à Noiva e ao Noivo,* de Plutarco, esclarece a situação: 'Os deuses são os primeiros e os mais importantes amigos. Pelo que é muito conveniente que a esposa adore e conheça somente os deuses nos quais seu marido acredita.'" [119] Encontramos fundamentalmente a mesma atitude no material judaico. "Nesse contexto, não é de se estranhar que alguns crentes de -Corinto quisessem saber se deviam continuar casados com seus cônjuges não cristãos." [120]

Como foi ressaltado anteriormente, também é possível que os cristãos considerassem seus cônjuges descrentes impuros e como fontes de contaminação. Precisamos ter em mente que a circunstância descrita reflete um contexto no qual o evangelho alcança um casal que responde à graça de forma diferente, e não um cenário no qual uma pessoa crente decide, por conta própria, casar-se com um descrente. Quanto à segunda situação, Paulo certamente não a aceitaria. [121] Apesar disso, uma vez consumado, esse matrimônio passa a ser conceituado de acordo com os mesmos princípios válidos para os casamentos mistos mencionados em 1 Coríntios 7:12 a 16. [122] "A incompatibilidade espiritual [...] não é base para o divórcio." [123] Paulo admite não possuir uma palavra direta de Jesus sobre o caso, mas diz que está emitindo sua própria opinião (1Co 7:12), embora inspirado pelo Espírito Santo (1Co 7:40). [124]

O apóstolo apresenta suas declarações de forma equilibrada e cuidadosa, examinando os casamentos mistos tanto da perspectiva do esposo quanto da esposa. [125] O texto de 1 Coríntios 7:12 começa de forma tradicional, com o marido, [126] seguido depois, da mulher. Em 1 Coríntios 7:14 e 16, mais uma vez a mulher vem em primeiro lugar. Paulo segue Jesus ao defender que até mesmo o matrimônio misto não deve ser dissolvido, pelo menos, por parte do cristão. Os crentes não devem fazer nada, além de viver uma vida piedosa, que ponha em risco sua união conjugal com descrentes. Mais do que isso, eles devem fazer todo o possível para que seu casamento e família deem certo.

Por quê? Em primeiro lugar, porque por meio do cristão, os cônjuges e filhos incrédulos são santificados, isto é, levados para dentro da esfera do evangelho. [127] "A 'santidade' do cônjuge e dos filhos não cristãos não é o mesmo que 'conversão'". [128] Em segundo lugar, o mais provável é que, impressionados com o testemunho de vida do crente, os descrentes se convertam. Embora fosse possível no judaísmo alguém se divorciar de um cônjuge que apostatasse da religião

judaica, o cristianismo não acha isso correto.

> Para Paulo, todo casamento contraído em qualquer base honesta é uma união válida que não pode ser dissolvida simplesmente porque um dos cônjuges segue uma convicção religiosa diferente do outro. Mesmo que não seja o ideal (e Paulo, ao que tudo indica, era contra alguém contrair um matrimônio misto deliberadamente), uma vez consumado, o casamento misto é válido e deve ser honrado [...]. Os filhos também não devem ser usados como desculpa para se divorciar de um cônjuge descrente.[129]

1 Coríntios 7:15 e 16. O fato de Paulo mencionar a possibilidade de divórcio somente no v. 15 prova que o apóstolo é um veemente defensor da preservação do casamento, mesmo que se trate de uma união mista. O texto se compõe de três partes. A primeira diz respeito ao descrente: se o cônjuge incrédulo quiser se separar, que se separe. Nesse caso, a responsabilidade recai sobre ele. Entretanto, a iniciativa tem de ser clara e unicamente dele. Ainda que o descrente esteja insatisfeito com o matrimônio, se ele não pedir o divórcio, Paulo aconselha o crente a não tomar a iniciativa no processo.[130]

Na segunda parte de 1 Coríntios 7:15, ele se dirige ao cônjuge cristão, estipulando que, no caso de um divórcio iniciado pela parte descrente, o parceiro abandonado não está mais sujeito ao casamento. Isso indica que ele pode aceitar o divórcio. A grande pergunta, porém, é: nesse caso, o cônjuge cristão pode voltar a se casar? Nesse ponto as opiniões se dividem.[131] Alguns expositores entendem que Paulo libera o crente apenas da obrigação de restaurar o relacionamento quebrado, mas que ele mesmo não trataria o caso de forma diferente da recomendada em 1 Coríntios 7:10 e 11.[132] Por sua vez, outros estudiosos acreditam haver a possibilidade de novo casamento.[133]

Em Romanos 7:2, Paulo fala sobre estar ligado ou desobrigado no contexto do casamento. A mulher casada está ligada (*dedetai*, Rm 7:2) ao marido, enquanto ele estiver vivo. Se ele falecer, ela fica livre (*eleuthera,* Rm 7:3) de ter de manter o casamento. Paulo usa o mesmo termo ("ligado") em 1 Coríntios 7:27 e 39. Como já foi dito mais acima, 1 Coríntios 7:39 se parece com Romanos 7:2 e 3. A mulher está ligada (*dedetai*) ao marido enquanto ele viver. Depois que ele morre, ela fica livre (*eleuthera*) para casar com quem quiser, desde que seja no Senhor. Mesmo que 1 Coríntios 7:15 não use a palavra *deō*, emprega um termo mais forte: "ficar subjugado, ficar debaixo de servidão" (*douleuō*). A mulher não fica obrigada,

sujeita. O antônimo desse termo é o adjetivo *eleutheros,* que também é o antônimo de *deō.* Em outras palavras, o termo *eleutheros* serve como antônimo tanto de *deō* como de *douleuō.*[134] Isto fica evidente em 1 Coríntios 7:21 em que Paulo fala sobre o escravo (*doulos*) que deve aproveitar a oportunidade para se tornar livre (*eleutheros*), se essa oportunidade surgir. Em 1 Coríntios 7:22, inverte-se o processo: o que é livre (*eleutheros*) se torna escravo de Cristo. De acordo com 1 Coríntios 9:19, Paulo era livre (*eleutheros*), mas fez-se escravo (*doulos*). 1 Coríntios 12:13 estabelece um contraste entre escravos e livres. Pelo visto a palavra *douleuō* tem nesse contexto a mesma função que a palavra *deō.* Se o crente já não está mais ligado, ou seja, se o cônjuge descrente já se separou dele e contraiu novas núpcias, esse irmão ou irmã está livre, condição que, no contexto de 1 Coríntios 7:39, significa que ele ou ela também pode contrair novas núpcias.[135] Keener enfatiza que, no tempo de Jesus, era comum alguém tornar a casar depois do divórcio.[136] A Escritura não proíbe ninguém de se casar novamente depois de divórcio iniciado por um cônjuge incrédulo, a partir do momento em que este entrou em um novo casamento. Embora não seja obrigatório se divorciar de um descrente nem voltar a casar caso o divórcio aconteça, existe a possibilidade de novo casamento depois do divórcio consumado mediante abandono e novas núpcias por parte do cônjuge descrente. Porém, o melhor seria evitar ambas as coisas.

O termo *chorizō,* em 1 Coríntios 7:15, traduzido como "apartar-se" (ARA, ARC), "separar-se" (NVI, NASB, NJB) e "desunir-se" (VSF, NRSV), descreve o que o descrente faz. Com base em certas traduções, alguns entendem que a palavra designe "abandono", e chegam até a especular sobre qual seria esse tipo de abandono (emocional, físico, etc.). Isso, por sua vez, afirmam, daria ao cônjuge "abandonado" o direito de iniciar o processo de divórcio.[137] Contudo, esse raciocínio é enganoso.[138]

O termo *chorizō,* que descreve o divórcio, é o mesmo empregado por Jesus em Mateus 19:6. Paulo talvez tenha usado o verbo de propósito, a fim de estabelecer uma ligação com o que disse o Senhor.[139] Está claro que, no contexto de Mateus, *chorizō* é sinônimo de *apoluō* ("despedir", "repudiar"), palavra usada pelos fariseus em Mateus 19:3 e 7 para descrever o divórcio e também utilizada por Jesus na resposta dada a eles, em Mateus 19:8 e 9.[140] A versão bíblica The New English Translation (NET) traduz corretamente 1 Coríntios 7:15: "Mas, se o incrédulo quiser se divorciar [...]." Loader afirma: "As palavras 'não separe' refletem a linguagem do divórcio, como em Marcos 10:9. 'Separar-se' é usado em 7:10 para a

mulher, e 'apartar-se' para o marido [...]. Todavia, ambas são usadas uma no lugar da outra nos versículos seguintes (7:12, 13, 15)."[141] "A expressão 'separar-se' (*chorizō*) é um termo padrão que significa 'divorciar-se' e pertence quase exatamente ao mesmo campo semântico da palavra *apoluō,* 'divorciar-se' (literalmente, 'repudiar'), usada pelos fariseus na pergunta que fizeram a Cristo."[142]

A terceira parte fala de paz. Mais uma vez, as interpretações variam.[143] O que Paulo quis dizer com a frase? O texto talvez queira apenas ressaltar que "o cristianismo é uma religião de paz; busca impedir ou evitar contendas e discórdias. [...] Se não se pode ter paz no casamento legítimo entre um cristão e um não cristão, e o incrédulo insiste em se separar, deve haver um acordo de separação pacífica".[144]

Resultados e Implicações

1. Deus constituiu o casamento. Ele foi projetado para ser uma união vitalícia entre um homem e uma mulher, na qual os dois se complementam e contribuem para o bem-estar um do outro. O ideal do matrimônio segue o modelo de relação entre Cristo e a igreja.

2. Jesus ressaltou a natureza permanente do casamento. Marcos e Lucas enfatizam esse fato sem mencionar a cláusula de exceção. Somente Mateus a apresenta.

3. O divórcio não apenas destrói o que Deus uniu, mas também se opõe à vontade divina. Caso ocorra a separação por razões outras que não o adultério, as alternativas são permanecer solteiro ou reconciliar-se com o cônjuge. Casar-se de novo não é uma opção. Evidentemente, o primeiro casamento permanece vigente, apesar do divórcio.

4. A pessoa que se divorcia por outra razão que não seja o adultério é culpada de cometê-lo se voltar a casar-se, de forçar o cônjuge divorciado a entrar numa relação adúltera e de violar leis divinas de vigência permanente do casamento. Também comete adultério a pessoa que se casa com o divorciado cujo cônjuge não se envolveu em *porneia*/adultério.

5. Se um dos cônjuges adultera, ou seja, caso se torne culpado de infidelidade

sexual, o outro cônjuge, não envolvido nesse ato, pode se divorciar. Não obstante, ainda assim, o ideal continua sendo a reconciliação. "Embora nenhum cônjuge consiga viver sem cometer pecados que ameacem prejudicar a relação matrimonial, somente a infidelidade sexual dá base legítima, aos olhos de Deus, para o divórcio. De toda forma, a reconciliação deve sempre ser o objetivo." [145]

6. Num casamento misto, de natureza religiosa, o cônjuge crente deve cuidar tanto do casamento quanto da família, tentando criar harmonia. Seguir a Jesus não exige separação, mas reconciliação e cura. No entanto, se a parte incrédula insiste em se divorciar, isso é possível. Contudo, o crente não deve tomar a iniciativa no processo.

7. As duas exceções para o divórcio (*porneia* e desejo de divórcio por parte do cônjuge incrédulo) são diferentes. Apenas no primeiro caso pode o cônjuge inocente requerer o divórcio. Na segunda situação, o cristão não deve tomar a iniciativa em se divorciar. Portanto, a única razão válida para um membro da igreja se divorciar é o adultério.

8. Nos dois casos excepcionais que acabamos de mencionar, é possível não só o divórcio – por mais trágico que seja – mas também o novo casamento para o cônjuge inocente ou a parte crente abandonada pelo parceiro descrente que a deixou e entrou em um novo casamento.

> Uma mulher pode estar legalmente divorciada do marido pelas leis do país, mas não divorciada à vista de Deus e de acordo com a lei mais alta. Só há um pecado, o adultério, que pode pôr o esposo e a esposa em posição de se sentirem livres do voto matrimonial à vista de Deus. Embora as leis do país possam permitir o divórcio, à luz da Bíblia continuam como marido e esposa, segundo as leis de Deus. [...] Vi que a irmã _____, por ora, não tem direito de se casar com outro homem; mas se ela, ou qualquer outra mulher, obtiver um divórcio legal na base de adultério por parte do marido, então está livre para casar com quem quiser. [146]

9. Quando um casamento desmorona e distorce o ideal divino retratado nas Escrituras, a igreja precisa assumir a responsabilidade por seus membros. Assim, convém que a comunidade de fé aplique os cuidados preventivos a fim de ajudar os cônjuges a não recorrer à separação como uma opção para resolver seus problemas. A igreja também deve reagir de forma equilibrada e bíblica se um matrimônio sofre a ameaça de divórcio ou se este se concretiza. Seria

irresponsabilidade não reagir diante dessa circunstância. Cabe ajudar, curar e prestar assistência àqueles que, de outra forma, poderiam se perder. Em alguns casos, isso pode incluir a disciplina eclesiástica e a remoção do rol de membros. Noutros, talvez seja necessário mais atenção pessoal, mais amor e mais aconselhamento.

10. Espera-se que todos os crentes encarem seu casamento como uma maravilhosa dádiva divina e se esforcem para fazê-lo próspero. Ao conceder perdão e permitir novos recomeços, os cônjuges cristãos dão um exemplo do que é um verdadeiro matrimônio. Nas situações em que as circunstâncias forem desafiadoras, a solução cristã deve ser mudar as condições, e não trocar de parceiro. Mesmo em casos aparentemente sem esperança, convém lembrar que o Senhor, que ressuscitou mortos, também pode ressuscitar casamentos para uma nova vida.

---

[1] Andrew Cornes mostra que hoje, mesmo antes de se unir em casamento, alguns casais estão abertos ao divórcio e, para dizer a verdade, até incluem-no em seus planos (Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993], p. 477, 478).

[2] As citações bíblicas seguem a ARA 2ª ed., embora sejam ajustadas em determinados momentos para refletir com mais precisão o texto original.

[3] W. Neuer, "Ehe, Ehescheidung, Ehelosigkeit", em Das große Bibellexikon, eds. Helmut Burkhardt, Fritz Grünzweig, Fritz Laubach, e Gerhard Maier (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1987), 1:294.

[4] Para um exame detalhado, ver Richard M. Davidson, "Divorce and Remarriage in Deut 24:1-4", Journal of the Adventist Theological Society 10 (1999): 2-22. Ver também o capítulo anterior, neste livro.

[5] O termo é encontrado 54 vezes no AT. Embora seja usado metaforicamente em Gênesis 42:9 e 12 para descrever os pontos fracos da terra, é traduzido como "nudez" cerca de 50 vezes. Das 32 vezes em que é usado em Levítico, ocorre 24 vezes em Levítico 18 e oito em Levítico 20, os quais também descrevem práticas sexuais ilícitas. Quatro das oito ocorrências do termo em Ezequiel se encontram no capítulo 16, referindo-se a Jerusalém como a noiva de Deus. Entretanto, pelo fato de Jerusalém ter descoberto sua nudez em sua promiscuidade/prostituição (gr. porneia; Ez 16:36), que no caso dela também é adultério, Deus descobrirá suas vergonhas (Ez 16:37). Com Oolá e Oolibá, que representavam Israel e Judá, a fornicação e nudez aparecem novamente associadas (Ez 23:10, 11, 18, 29). Ezequiel 23:18 diz: "Assim, tendo ela posto a descoberto as suas devassidões (porneia) e sua nudez […]". Oseias 2:9 menciona a nudez. O contexto fala sobre adultério (Os 2:2, 4, 5). Descobrir a nudez de alguém talvez aponte para relação sexual (Lv 20:21; ver Ekkehardt Mueller, "Fornication", https://adventistbiblicalresearch.org/sites/default/files/pdf/Fornication%20rev%20%282%29.pdf, 9-10, acesso em 31 de março de 2015).

[6] Ver, por exemplo, William Loader, Sexuality in the New Testament: Understanding the Key Texts (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010), p. 81; e Richard M. Davidson, Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), p. 390-392. Nos Profetas Maiores, a carta de divórcio é utilizada em sentido figurado. De acordo com Isaías 50:1, Judá não recebeu oficialmente carta de divórcio do Senhor, mas sofreu separação temporária. Jeremias 3:8 descreve Israel como a esposa do Senhor

que recebeu carta de divórcio por causa de seu adultério, que, em sentido figurado, significa apostasia. Nesse caso, resultou em morte (ver Davidson, Flame of Yahweh, p. 411-416).

[7] Ao discutir o homossexualismo e o bestialismo, Levítico 18 não menciona a pena de morte, mas declara que as pessoas que cometessem essas abominações seriam eliminadas do povo de Deus (Lv 18:29). De acordo com Levítico 20:13 e 15, o AT prescrevia a pena de morte para esses e outros pecados.

[8] Por exemplo, no primeiro século d.C., o tetrarca Herodes e sua esposa Herodias escaparam ao castigo devido a sua posição social (Mt 14:3, 4). As exceções, porém, não se restringiam a pessoas influentes. A esposa adúltera de Oseias não sofreu pena de morte (Os 3:1). Além disso, nem todo marido estava disposto a demandar a execução da mulher que tinha tido um caso de infidelidade. Em vez disso, preferia a separação. José, por exemplo, planejou deixar Maria secretamente porque ela estava grávida, e ele achava que sua noiva havia tido relações com outro homem (Mt 1:19). De acordo com João 8:5 a 11, Jesus impediu o apedrejamento da mulher apanhada em adultério.

[9] Encyclopedia Judaica, eds. Michael Berenbaum e Fred Skolnik, 2a ed, 22 vols. (Detroit, MI: Macmillan, 2007), 5:715.

[10] A prostituição, mesmo sob necessidade extrema, é contrária à vontade de Deus.

[11] Ver Robert W. Wall, "Divorce", em Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman (Nova York: Doubleday, 1992), 2:218. Durante o período intertestamentário, é possível encontrar diversas atitudes. William Loader afirma: "Eclesiástico recomenda divorciar-se da esposa obstinada (25:26) e acautelar-se para não se casar com uma mulher de rico dote, pois o divórcio podia significar uma perda enorme (cf. 25:21). Uma divorciada, uma mulher tecnicamente 'detestada', deve ser tratada sempre com suspeita (7:26). O divórcio de uma filha, se essa é a referência à 'detestada' em 42:9, traz vergonha a um pai. [...] O ideal conjugal de Tobias concebe parceiros conjugais predestinados pelo Céu, o que implica casamento sem nenhuma perspectiva de divórcio (6:18; 7:11 GI; 6:13; 7:11; 8:21 GII)" (The Pseudepigrapha on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and Related Literature (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), p. 504).

[12] Ver Andreas J. Köstenberger, God, Marriage, and Family: Rebuilding the Biblical Foundation (Wheaton, IL: Crossway, 2004), p. 228, 232, 234, 235.

[13] Sobre o contexto histórico, ver Hermann L. Strack e Paul Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, erster Band (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1986), p. 304, 315-320.

[14] Walter Grundmann, Das Evangelium nach Markus (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1984), p. 270.

[15] Strack e Billerbeck, 1:304, 315-320.

[16] Köstenberger (p. 231-255) apresenta quatro pontos de vista evangélicos. Ver também Gordon J. Wenham, William Heth, Craig S. Keener, Remarriage after Divorce in Today's Church: Three Views (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006). Os pontos de vista apresentados são: "1. O novo casamento nunca é aceitável após divórcio. 2. O casamento é aceitável após divórcio, se a parte prejudicada tiver razões legítimas para o divórcio (isto é, adultério ou abandono). 3. O novo casamento é potencialmente aceitável por várias razões, que podem ir além dos motivos declarados" (p. 15).

[17] Cf. Samuele Bacchiocchi, The Marriage Covenant: A Biblical Study on Marriage, Divorce, and

Remarriage (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1991), p. 183.

[18] Por exemplo, Gordon J. Wenham e William Heth, Jesus and Divorce (Carlis: Paternoster Press, 1984), p. 19-44; Cornes, p. 206-208, 485; e, provavelmente, Adolf Schlatter, Das Evangelium nach Matthäus (Stuttgart: Calwer Verlag, 1947), p. 73, 74. Ver também Walter Grundmann, Das Evangelium nach Lukas (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1984), p. 324; Walter Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1990), p. 163, 428.

[19] Cf. Bacchiocchi, p. 182.

[20] Ver Wenham e Heth, 73-99. Cf. Craig S. Keener, … And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teachings of the New Testament (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); e Manual da Igreja Adventista, 21a ed. (Tatuí, SP: CPB, 2011), p. 150-154. Ellen G. White declara: "Nada senão a violação do leito conjugal pode quebrar ou anular o voto matrimonial. […] Deus reconhece apenas um motivo pelo qual a esposa pode deixar o marido ou o marido a esposa: o adultério" (O Lar Adventista [Tatuí, SP: CPB, 2004], p. 341, 342). O Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, ed. Francis D. Nichol (Tatuí, SP: CPB, 2011-2014), 5:481, diz: "Aqui e na discussão paralela de Jesus (Mt 5:32) parece estar implícito, embora não declarado especificamente, que a parte inocente em um divórcio tem a liberdade de se casar novamente. Esse tem sido o entendimento da grande maioria dos comentaristas ao longo dos anos."

[21] Bacchiocchi (p. 183-189, 215, 216). Na página 216, ele escreve: "Como deve um cristão se relacionar com o cônjuge que persiste em seguir seu perverso estilo de vida? A admoestação de Paulo é direta: 'Evite tais pessoas' (cf. 2Tm 3:5). Conviver – e amar – uma pessoa que viola de maneira gritante e obstinada os princípios morais do cristianismo significa fazer vista grossa a um estilo de vida imoral."

[22] Cf. Robert M. Johnston, "Divorce and Remarriage: What the Bible Teaches" (Artigo preparado para o Concílio Mundial de Ministros da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 1990).

[23] Ver René Gehring, The Biblical "One Flesh" Theology of Marriage as Constituted in Gen 2:24: An Exegetical Study of this Human-Divine Covenant Pattern, Its New Testament Echoes, and Its Reception History Throughout Scripture Focusing on the Spiritual Impact of Sexuality (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2013), p. 330-338. Embora, para esse autor, a negação persistente e obstinada de intimidade sexual seja uma razão para o divórcio, Keener (apud Wenham, Heth e Keener) afirma que "Paulo não inclui a privação sexual como motivo para o divórcio" (p. 114).

[24] Lothar Wilhelm, "'[…] das soll der Mensch nicht scheiden'? Fragen zu den Aussagen der Evangelien über Ehescheidung und Wiederverheiratung", em Glauben heute, Elí Diez (ed.) (Lüneburg: Advent-Verlag, 1999), p. 16-33. Susannah Cornwall, Theology and Sexuality, SCM Core Texts (Norwich: SCM Press, 2013), p. 94, escreve: "A atividade sexual depois do divórcio […] pode ser interpretada como não adúltera, se o relacionamento anterior tiver deixado de transmitir significado amoroso e de afirmação da vida."

[25] Ver Dale C. Allison, Jr., "The Structure of the Sermon on the Mount", Journal of Biblical Literature 106 (1987): 431.

[26] Ver Mateus 5:16, 45, 48; 6:1, 4, 6, 8, 9, 14, 15, 18, 26, 32; 7:11, 21.

[27] Predominam no Sermão do Monte grupos grandes e pequenos de três elementos. Ao examinar sua estrutura mais ampla, Allison chama a atenção para a literatura rabínica que possui estrutura similar e menciona especialmente Simão, o justo, que teria dito: "Por três coisas é o mundo sustentado: pela Lei, pelos rituais (do Templo) e pelas obras de amor e bondade" (M. Aboth 1.2). A parte central do Sermão do Monte

apresenta também três importantes e semelhantes pilares: lei, adoração e questões sociais. Allison (p. 445) conclui: "Esses constituem a versão de Mateus dos três pilares rabínicos pelos quais se sustém o mundo."

[28] De acordo com o evangelho de Mateus, Jesus repete a história de Israel, sendo ele mesmo considerado um segundo Moisés (Dt 18:15). Mateus 5:48 é uma citação de Deuteronômio18:13, encontrada no contexto imediato da predição do segundo Moisés. Isso apoia o fato de que encontramos, em Mateus 5, uma tipologia de Jesus como o segundo Moisés.

[29] Os termos gunē (mulher) e moicheuō/moichaomai (cometer adultério) ocorrem em ambas as antíteses.

[30] As duas ilustrações em Mateus 5:29 e 30 destacam a atitude radical exigida quando se enfrentam estímulos que podem provocar o adultério. Esses exemplos de automutilação são uma hipérbole e não devem ser entendidos literalmente. Isso se torna evidente quando reconhecemos que somente o olho direito e a mão direita são mencionados. O que é mais precioso deve ser sacrificado para escapar da perdição e obter o reino de Deus. É verdade que alguém pode ter pensamentos adúlteros ainda que não tenha olhos nem mãos. Seja como for, é preciso levar a sério a rejeição do adultério mental recomendada por Jesus.

[31] Ver ed. Nichol, 5:350.

[32] Isso depende de como se entende a voz passiva do termo "cometer adultério" (ver Keener, ... And Marries Another, p. 35, 36). A segunda opção declara que a mulher, de Mateus 5:32, é inocente, assim como a mulher de Mateus 5:28, que é cobiçada pelos homens, se não provocou deliberadamente esses desejos.

[33] Ver Bacchiocchi, p. 179-189. Em contraste, ver Cornes, p. 202.

[34] David Instone-Brewer, Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p. 166, 167.

[35] São elas: (1) casamento, divórcio e ficar solteiro (Mt 19:1-12); (2) bênção às crianças (Mt 19:13-15); (3) o chamado ao jovem rico (Mt 19:16-26); (4) as recompensas do discipulado (Mt 19:27-30); e (5) a parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20:1-16).

[36] Por exemplo, "discípulo" (Mt 19:10, 13, 25), "o reino dos céus" (Mt 19:12, 14, 23; 20:1), "pai e mãe" (Mt 19:5, 19, 29), "palavra" (Mt 19:1, 11 [ARC], 22) e "adultério" (Mt 19:9, 18).

[37] Muitos manuscritos contêm o termo "esposa"; outros, não. Versões modernas do grego do NT, como o Novum Testamentum Graece, de Nestle-Aland, 28ª edição, e The Greek New Testament, das Sociedade Bíblicas Unidas, 4ª edição, seguem os manuscritos que omitem a palavra. A passagem paralela em Marcos 10:28 a 30 também não menciona mulher, em um bom número de importantes manuscritos; no entanto, Lucas 18:29 a menciona. Todavia, Lucas 18:29 e o texto sobre o divórcio em Lucas 16:18 não se encontram no mesmo contexto imediato. É verdade que os discípulos deixaram as esposas temporariamente para seguir a Jesus. Mais tarde, porém, segundo consta, Pedro viajou com a esposa (1Co 9:5). Os contextos específicos de Mateus e de Marcos que contêm a passagem sobre o divórcio e novo casamento talvez tenham exigido a omissão do termo "mulher" da lista daqueles a quem um discípulo devia deixar por causa do reino dos céus. Caso o termo "mulher" tivesse sido incluído, as pessoas talvez tirassem conclusões contrárias à intenção de Jesus, que era a permanência do matrimônio. É possível que no contexto de Mateus 19 e de Marcos 10 tenha sido necessário destacar que o discipulado não exige nem permite o divórcio. Mesmo em Lucas, o termo "deixar" pode ser interpretado como uma separação temporária. Em 1 Coríntios 7:12 e 13, Paulo parece abordar o mesmo problema ou algo semelhante, afirmando que o crente não deve se divorciar do descrente.

Will Deming escreve: "É possível que Mateus tenha procurado apresentar uma determinada compreensão cristã do matrimônio – que é para toda a vida – a fim de influir no debate sobre o casamento, condenando assim o tipo de solução adotada pelos essênios e monges terapeutas de Filo, cuja única coisa que fizeram foi abandonar esposas, famílias e responsabilidades domésticas pela vida filosófica" (Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7, 2a ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), p. 95).

[38] Mateus 19:18 usa o verbo moicheō, enquanto Mateus 19:9 emprega o verbo moichaomai.

[39] Ver Daniel Patte, The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith (Philadelphia: Fortress Press, 1987), p. 261-280.

[40] (1) Mateus 18:1-35, o diálogo de Jesus com os discípulos (crianças, reino do céu); (2) Mateus 19:1, diálogo de Jesus com os fariseus; (3) Mateus 19:10-15, diálogo de Jesus com os discípulos (crianças, reino do céu).

[41] Erros não são necessariamente pecados. Queimar a comida, por exemplo, é um erro, mas não um pecado. Contudo, alguns pediam divórcio por erros cometidos pela esposa, e não só por causa de pecados.

[42] Mateus 18:8 acrescenta a Mateus 5:29 e 30 o ato de "cortar o pé".

[43] Esse é o mesmo termo usado por Paulo em 1 Coríntios 7:10 e 11.

[44] Ver Strack e Billerbeck, 1:801.

[45] Cf. Heinrich August Wilhelm Meyer, Critical and Exegetical Hand-Book to the Gospel of Matthew, reimpressão da 6a edição de 1884 (Peabody, MA: Hendrickson, 1983), p. 337.

[46] Cf. Patte, p. 264. Ele diz na p. 265: "Então, por que alguém perguntaria sobre a permissão para o divórcio? [...] A única razão para essa atitude é que, por não perceber o casamento como uma boa dádiva de Deus, essa pessoa anda sempre à busca de uma boa possibilidade de se separar da esposa."

[47] Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, p. 427.

[48] Cf. Alexander Sand, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburger Neues Testament (Leipzig: St Benno-Verlag, 1989), p. 390.

[49] Cf. Bruce, The Synoptic Gospels, The Expositor's Greek Testament, reimpressão (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 245, 246.

[50] William Loader, Making Sense of Sex: Attitudes towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013), p. 16.

[51] James V. Brownson diz: "Mas, se são verdadeiras as palavras de Jesus, segundo as quais 'quem repudiar sua mulher e casar com outra comete adultério contra aquela [a primeira esposa]', quão maior é o adultério daquele que se casa com outra sem sequer divorciar-se da primeira esposa! As palavras de Jesus refletem, portanto, o pressuposto de que não se pode casar com mais de uma pessoa ao mesmo tempo" (Bible, Gender, Sexuality: Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013], p. 97).

[52] Cf. Gehring, p. 202.

[53] Brownson, p. 95.

[54] Ibidem.

[55] Isso é comparável ao relato da criação. Enquanto o termo 'ādām em Gênesis 1:26 se refere tanto a homens como a mulheres, em Gênesis 2:21 é usado somente para o sexo masculino, Adão.

[56] Um casamento legítimo é definido aqui como a união entre um homem e uma mulher adultos, conduzida publicamente e, portanto, juridicamente vinculativa. Não envolve incesto, poligamia, nem outras formas de sexualidade não permitidas nas Escrituras. Em outras palavras, segue os princípios bíblicos sobre a vida conjugal, mesmo sem propósito deliberado.

[57] Cf. ed. Nichol, 5:338, 454.

[58] Fazendo objeção à ideia sugerida por Martinho Lutero de que "nem todos os casamentos eram necessariamente feitos por Deus", diz Brownson (p. 93, 94): "É difícil ser fiel ao ensinamento de Jesus ao tentar argumentar que um determinado casamento, embora formalizado de modo público e solene, não tenha sido 'feito' por Deus, e, por conseguinte, os parceiros estão livres para se divorciar. [...] Essa ênfase no decreto divino também reconhece que o matrimônio não é oficiado necessária e unicamente por uma igreja, como representante direta de Deus. [...] Ao contrário, a sociedade humana (bem como a igreja) reconhece quando duas pessoas se comprometem de forma pública e solene. A sociedade (assim como a igreja) espera, com razão, que os contraentes cumpram os compromissos assumidos. Na medida em que a igreja e a sociedade fazem isso, honram ao Deus que decretou que marido e mulher se tornassem uma só carne."

[59] Patte (p. 265) escreve: "De acordo com os fariseus, Jesus contradiz o mandamento de Moisés relativo ao divórcio (Dt 24:1; Mt 19:7)." Eles "desafiam deliberadamente a autoridade da passagem bíblica citada por Jesus".

[60] Cf. R. T. France, The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary, The Tyndale New Testament Commentaries, reimpressão da edição de 1985 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 280.

[61] Halachah é o conjunto de leis da religião judaica.

[62] Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, p. 426.

[63] Ver Mateus 19:3 e o motivo da disputa.

[64] Cf. Bruce, p. 110; Sand, p. 389; David Hill, The Gospel of Matthew, New Century Bible Commentary, reimpressão da edição de 1972 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 280.

[65] Cf. Sand, p. 391.

[66] Donald A. Hagner, Matthew 14-28, Word Biblical Commentary, vol. 33B (Dallas, TX: Word Books, 1995), p. 548, 549.

[67] Ed. Nichol, 5:480; cf. também 5:350.

[68] Cf. Meyer, p. 339.

[69] Cf. Horst Reißer, "Μοιχεύω", em Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther e Hans Bietenhard (Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus, 1977), 1:200. Cf. Patte, p. 266.

[70] O problema não é necessariamente o marido se casar com a esposa de outro homem, mas ele contrair novo casamento, mesmo que a mulher com quem ele venha a se casar não seja casada. Casar-se com uma virgem criaria o mesmo problema. Se não houver fornicação, o matrimônio original permanece vigente. O contraste entre os dois textos é o seguinte: o problema em Mateus 5 é quanto à situação da esposa, enquanto em Mateus 19, é quanto ao homem que volta a se casar depois de ter-se divorciado sem base bíblica.

[71] Loader, Sexuality in the New Testament, p. 90, cita alguns dos aspectos de porneia.

[72] Ver Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, p. 428.

[73] Contra o novo casamento de um cônjuge não envolvido em adultério, ver, por exemplo, Bruce (p. 110); Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, p. 428; e Hagner, p. 549; considerando que, no mesmo caso, o novo casamento é apoiado, por exemplo, por France, p. 281, 282; Keener, ... And Marries Another, p. 43, 44; William Lillie, Studies in New Testament Ethics (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961), p. 119, 120; David K. Lowery, "A Theology of Matthew", em A Biblical Theology of the New Testament, ed. Roy B. Zuck (Chicago: Moody Press, 1994), p. 59; e ed. Nichol, 5:481.

[74] Ver Gehring, p. 231.

[75] Alguém pode alegar que o marido que não se divorcia da mulher, mas que se casa com outra ao mesmo tempo, vivendo uma condição poligâmica, não comete adultério. Contudo, esse raciocínio é insustentável. A passagem de Mateus 19 discute o problema do divórcio e não diretamente a questão da poligamia. No entanto, como foi ressaltado acima, por sua ênfase na ordem da criação (Mt 19:4-6, 8), Jesus rejeita claramente essa condição.

[76] Cf. Lillie, p. 119, 120: "O divórcio judaico tornava possível o novo casamento da esposa. [...] Havia, no entanto, duas limitações: (a) um sacerdote não podia tomar mulher repudiada pelo marido (Lv 21:7, 14), e (b) um homem não podia se casar com a própria ex-esposa, se, nesse meio tempo, ela tivesse se casado com outro (Dt 24:4). [...] Em vista da prática judaica da época, é extremamente improvável que os primeiros ensinamentos cristãos permitissem o divórcio, mas proibissem o novo casamento, como imaginam alguns."

[77] Cf. Keener, … And Marries Another, p. 43, 44.

[78] Por exemplo, Patte, p. 267.

[79] Por exemplo, Hagner, p. 549, 550; Hill, p. 281; Lillie, p. 125; Meyer, p. 340; ed. Nichol, 5:482.

[80] Ver France, p. 282.

[81] Cornes (p. 90) escreve: "A que se refere a locução 'esta palavra' (v. 11)?"

A resposta mais provável é que se refira ao que acabou de ser dito: à concepção dos discípulos segundo a qual, se o novo casamento após o divórcio (pelo menos em muitas ou talvez em todas as circunstâncias) está fora de questão para o seguidor de Cristo (v. 9), então, a decisão mais sensata a tomar é não se casar (v. 10). De imediato, Jesus – talvez para a surpresa deles – não descarta esse ponto de vista. Ao contrário, para algumas pessoas, isso é exatamente o que receberam de Deus (v. 11). [...] O ponto de vista alternativo – segundo o qual

'esta palavra' se refere à proibição do divórcio feita por Cristo, a não ser por infidelidade conjugal (v. 3-9), ou à proibição de novo casamento feita pelo Mestre (v. 9) – é insustentável. Parece impossível que, depois de introduzir sua conclusão com as solenes palavras 'digo-vos' (v. 9), em seguida, ele dissesse que alguns poderiam, legitimamente, recusar seu ensinamento porque não foi dado a eles. [...] Tampouco poderia ele estar dizendo no v. 11: 'Nem todos [as pessoas] são aptos para receber sua doutrina, mas somente aqueles [isto é, todos os cristãos] a quem é dado', declarando o fato bastante óbvio segundo o qual, enquanto os cristãos seguem seu ensinamento sobre divórcio e novo casamento, os não cristãos não o fazem. Isso constituiria uma reação estranha e desconexa ao protesto deles no v. 10, assim como seria um comentário estranho e desconexo introduzido no v. 12 pela conjunção 'porque'. "

82 Cf. Cornes, p. 92.

83 Ibid., p. 93.

84 Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, p. 429. Brownson (p. 132) acrescenta: "O que vemos aqui não é uma forma de ascetismo sexual, no qual o centro das preocupações é evitar o sexo; mas uma forma de celibato, cujo foco incide na fuga das responsabilidades do casamento por razões pragmáticas."

85 Cf. Hagner, p. 550.

86 As correlações literárias entre as partes 2 e 3 de Mateus 19 são, por exemplo, "casar" (Mt 19:9, 10), "homem" e "mulher" (Mt 19:3, 5, 8, 9, 10), "mãe" (Mt 19:5, 12) e "motivo/condição" (Mt 19:3, 10).

87 Comentando acerca de Mateus, Patte (p. 265) sugere: "Por que então alguém se daria ao trabalho de perguntar se o divórcio era permitido? [...] A única razão para essa atitude é a falta de percepção do casamento como uma dádiva de Deus, o que levaria a encarar o divórcio como uma boa possibilidade de se separar da esposa."

88 Hagner (p. 547) escreve: "As palavras acrescentadas por Mateus κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, 'por qualquer motivo', contudo, podem ser tomadas em dois sentidos, a saber, 'por algum motivo qualquer' (posição de Hillel) ou 'por todo motivo'. Se a gramática é ambígua, o contexto favorece a primeira alternativa."

89 Cf. Bruce, p. 245.

90 Ver também Mateus 19:3 e o motivo da disputa.

91 Patte (p. 265) afirma: "De acordo com os fariseus, Jesus contradiz o mandamento de Moisés relativo ao divórcio (Dt 24:1; Mt 19:7)." Eles "desafiam deliberadamente a autoridade da passagem bíblica citada por Jesus".

92 Cf. Strack e Billerbeck, 1:801.

93 Contra o novo casamento de um cônjuge não envolvido em adultério, ver, por exemplo, Bruce (p. 110); Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, p. 428; e Hagner, p. 549; considerando que no mesmo caso o novo casamento é apoiado, por exemplo, por France, p. 281, 282; Keener, ... And Marries Another, p. 43, 44; William Lillie, Studies in New Testament Ethics (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961), p. 119, 120; David K. Lowery, "A Theology of Matthew", em A Biblical Theology of the New Testament, ed. Roy B. Zuck (Chicago: Moody Press, 1994), p. 59; e ed. Nichol, 5:481.

94 John Drane, Introducing the New Testament (Minneapolis: Fortress, 2001), p. 205.

[95] D. A. Carson, Douglas J. Moo, e Leon Morris, An Introduction to the New Testament (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), p. 79. Paul J. Achtemeier, Joel B. Green, e Marianne Meye Thompson afirmam que "Mateus está […] em diálogo com o pensamento e as práticas judaicas do primeiro século" (Introducing the New Testament: Its Literature and Theology [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001], p. 121).

[96] Donald Guthrie, New Testament Introduction, edição revisada (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990), p. 38. David A. DeSilva escreve: "Mateus pressupõe claramente que os cristãos judeus constituirão o público leitor preponderante desse evangelho. [...] Mateus como o Manifesto de uma Seita Messiânica Judaica" (An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods & Ministry Formation [Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004], p. 236, 245).

[97] Cf. Carson, Moo, e Morris (p. 99). Guthrie, ibid., p. 74, afirma que "parece haver uma justificativa bem sólida para o ponto de vista segundo o qual Marcos é um evangelho romano destinado ao público romano". Achtemeier, Greene e Thompson (p. 145) declaram: "Podemos supor um público predominantemente cristão". Drane (p. 197) sugere que Marcos foi, "sem dúvida, escrito para um público leitor não judeu".

[98] DeSilva, p. 197.

[99] Adolf Schlatter fala sobre "o formato cristão da pergunta, que não se importa com vários motivos para o divórcio, mas vai à raiz da questão, ou seja, busca saber se, afinal de contas, o divórcio é lícito ou não. [...] Com isso, a pergunta a respeito das razões permitidas para a separação é completamente superada e o divórcio propriamente dito, qualificado como pecado" (Die Evangelien nach Markus und Lukas [Stuttgart: Calwer Verlag, 1947], p. 99, 100).

[100] Ver também a denúncia de Jesus contra os escribas e fariseus em Mateus 23, composta por 36 versículos, que se reduz a três em Marcos 12:38 a 40, dirigida somente contra os escribas.

[101] Köstenberger (p. 250) argumenta que, no evangelho de Marcos, a passagem sobre o divórcio tinha como alvo Herodes Antipas, que tomara por mulher a esposa de seu irmão. Desse modo, não se pode utilizar uma cláusula de exceção.

[102] Donald Guthrie afirma: "Não há dificuldade em supor que os primeiros cristãos atribuíram a cláusula de exceção a Jesus para promover a ideia de que ele aprovava um divórcio limitado, se não houvesse nenhum fundamento para esse fato. Além disso, Cristo não estaria fazendo uma outra concessão, visto ser universalmente conhecido que o adultério desfaz o casamento. É possível afirmar que, em Marcos e Lucas, a exceção não ocorre, mas está implícita" (New Testament Theology [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1981], p. 950). France (p. 123) escreve: "Mas se [...] a falta de castidade aqui significa adultério por parte da mulher, a cláusula de Mateus explicita apenas o que era admitido como natural no pensamento da época e que, portanto, é pressuposto em outras versões" (cf. Hill, p. 280, 281).

[103] Cf. Lillie, p. 123, 124.

[104] Schlatter, Das Evangelium nach Markus und Lukas, p. 100, explica que Marcos menciona as mulheres em virtude de sua maior independência no mundo greco-romano. "Apesar disso, também no judaísmo, ilustres senhoras, por exemplo, as pertencentes à família de Herodes, tinham o direito de repudiar seus maridos a fim de entrar em outro casamento." Grundmann (Das Evangelium nach Markus, p. 273) afirma que as declarações encontradas em Lucas 16:18 e Mateus (limitado pela cláusula da imoralidade) contradizem tanto os costumes judaicos como os helenístico-romanos.

[105] Ver, por exemplo, a genealogia em Mateus 1, as reações de Jesus à mulher com hemorragia (Mt 9) e à

mulher cananeia (Mt 15), e as mulheres nas narrativas da paixão e da ressurreição.

106 Cf. Cornes, p. 204.

107 Cf. Divorce and Remarriage: An Exegetical Study, A Report of the Commission on Theology and Church Relations of the Lutheran Church-Missouri Synod (1997), p. 29.

108 T. Robertson, Word Pictures in the New Testament (Nashville, TN: Broadman, 1933), 1 Coríntios 7:27: "O termo λελυσαι inclui tanto solteiros quanto viúvos."

109 Frank J. Matera assinala que a última parte de Romanos 7:4 torna claro que Paulo não tem um projeto antinomiano. Não se deve insistir demais na analogia (Romanos, Paideia Commentaries on the New Testament [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010], p. 170). Douglas J. Moo detecta certa incongruência: "Se partirmos do princípio de que os detalhes da ilustração nos v. 2 e 3 seguem paralelos à aplicação em Romanos 7:4, então, o 'primeiro marido' deve representar a lei; o 'segundo marido', Cristo; e a mulher, o cristão. Se é assim, por que na ilustração paulina quem morre é o primeiro marido, mas na aplicação quem morre é o cristão (= a mulher)?" Moo conclui que Romanos 7:2 e 3 estabelece "o princípio geral segundo o qual 'a morte liberta da lei'", e que Paulo estabelece, igualmente, que, "suprimida a lei, temos permissão para entrar em um novo relacionamento" (The Epistle to the Romans, The New International Commentary on the New Testament [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996], p. 413, 414).

110 Colin G. Kruse observa: "Quando afirma que 'a mulher casada está ligada pela lei ao marido, enquanto ele vive', Paulo não está fazendo uma transcrição literal da lei mosaica, pois esta permitia à mulher divorciada voltar a se casar, mesmo estando vivo seu primeiro marido. Paulo também não está fazendo uma citação da lei romana; pois, sob o direito romano, a mulher não ficava irremediavelmente ligada a seu marido por toda a vida. A melhor maneira de resolver esse problema é reconhecer que havia no AT abertura para um homem se divorciar de sua esposa (Dt 24:1-4), mas não para a mulher se divorciar de seu marido" (Paul's Letter to the Romans, The Pillar New Testament Commentary [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991], p. 290).

111 Cf. David E. Garland, 1 Corinthians, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), p. 245.

112 Talvez Mateus 19:12 se refira a essa questão.

113 Ver também 1 Timóteo 4:1-4.

114 Apesar de os termos gregos diferirem nos dois casos, o conceito parece ser o mesmo.

115 Keener, ... And Marries Another, p. 50-52.

116 Tudo leva a crer que eles ignoravam os casos de membros da igreja envolvidos em incesto (1Co 5) e visita a prostíbulos (1Co 6).

117 Deming, p. 130.

118 Ver Garland, p. 283.

119 Roy E. Ciampa e Brian S. Rosner, The First Letter to the Corinthians, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), p. 294. Deming (p. 144) ressalta que os estoicos nutriam grandes expectativas quanto ao casamento, de modo que, se o matrimônio ficasse aquém do ideal, o divórcio

passava a ser uma opção para alguns.

[120] Ciampa e Rosner, p. 294.

[121] Keener (... And Marries Another, p. 54) declara: "O fato de Paulo não querer que cristãos se divorciassem de cônjuges não cristãos não quer dizer que o apóstolo julgasse aceitável se casar com pagãos como primeira opção." Roy E. Ciampa e Brian S. Rosner enfatizam que, na atual situação, a maioria dos chamados casamentos mistos são relacionamentos de segunda categoria, nos quais crentes decidem por sua própria conta e próprio risco se casar com descrentes. Os autores chamam a atenção para o fato de que, em Romanos 7:39, Paulo "instrui as mulheres cristãs a casarem com homens cristãos" (The First Letter to the Corinthians, The Pillar New Testament Commentary [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010], p. 294).

[122] Hans Conzelmann entende que "o princípio tem validade geral, até mesmo para todos os possíveis casos futuros" (1 Corinthians, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible [Minneapolis: Fortress Press, 1975], p. 121).

[123] Keener, ... And Marries Another, p. 55

[124] Cf. Garland, 285; Ciampa, e Rosner, p. 295; Anthony C. Thiselton, The First Epistle to the Corinthians, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), p. 525.

[125] Keener, ... And Marries Another, p. 55.

[126] Cf. a exceção de 1Co 7:11.

[127] Ver Thiselton, p. 530. A questão é amplamente discutida (ver Ciampa e Rosner, p. 297-302; Conzelmann, p. 121-123; Garland, p. 286-290). Deming (p. 169) explica: "Paulo está sugerindo aos coríntios que a graça transformadora do chamado de Deus regulamenta os casamentos mistos da mesma forma que a proibição contra o divórcio feita por Jesus regulamenta os casamentos cristãos."

[128] Pheme Perkins, First Corinthians, Paideia Commentaries on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), p. 110.

[129] Keener, ... And Marries Another, p. 61.

[130] Ver Divorce and Remarriage: An Exegetical Study, p. 33

[131] Para análise, ver Garland, p. 291-295; Thiselton, p. 534-537.

[132] Por exemplo, C. K. Barrett, A Commentary on the First Epistle to the Corinthians (Nova York: Harper and Row, 1968), p. 166; Rudolf Schnackenburg, The Moral Teaching of the New Testament (Nova York: Herder and Herder, 1965), p. 249; ver também Perkins, p. 110.

[133] Por exemplo, Conzelmann, p. 123; Herman Riderbos, Paul: An Outline of His Theology (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), p. 309: ver Soards, p. 151.

[134] Ver "Divorce and Remarriage: An Exegetical Study", p. 34; Bacchiocchi, p. 194, 195.

[135] Ciampa e Rosner (p. 303) concluem: "Embora o v. 39 e Romanos 7:2 empreguem verbos diferentes

para se referir à 'servidão' do casamento, em ambos os textos, Paulo faz referência explícita à liberdade adquirida após a dissolução do casamento [após a morte do cônjuge] como a liberdade para voltar a casar."

136 Keener, ... And Marries Another, p. 61-63.

137 Richard L. Pratt Jr. ressalta: "Em muitas tradições cristãs, esta passagem tem sido usada para apoiar a ideia de que o abandono é uma base legítima para divórcio" (I e II Corinthians, vol. 7, Holman New Testament Commentary [Nashville, TN: Broadman & Holman, 2000], p. 117). Replicamos, porém, que não é disso que trata o texto.

138 Quem, buscando um pretexto para o divórcio, recorre ao presente contexto para qualificar como descrente o irmão ou a irmã cristã que comete determinados pecados, está fazendo uma leitura parcial do texto. Em oposição a Bacchiocchi, p. 215, 216.

139 Também encontrado em Marcos 10:9 e 1 Coríntios 7:10.

140 O termo para deixar pai e mãe, em Mateus 19:5, não é chorizō, mas kataleipō.

141 Loader, Sexuality in the New Testament, p. 93.

142 Instone-Brewer, p. 140. "Utilizou-se a palavra chorizō por ser provavelmente o melhor antônimo para 'ajuntar'. Se o escritor tivesse usado apoluō, o significado ficaria mais ou menos assim: 'O que Deus uniu, ninguém solte'" (p. 140).

143 Ver Gordon D. Fee, The First Epistle to the Corinthians, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), p. 303-305.

144 Ed. Nichol, 6:782.

145 Divorce and Remarriage: An Exegetical Study, p. 38. Para Gehring (p. 337), não há pecado que por si só destrua o casamento. A restauração continua a ser sempre a atitude ideal. "O divórcio é sempre a mais triste derrota."

146 Ellen White, O Lar Adventista (Tatuí, SP: CPB, 2004), p. 344.

CAPÍTULO
11

A Instituição do Casamento

Miroslav Kiš e Ekkehardt Mueller

O sexto dia da semana da criação chegou ao fim. O novo planeta com seus habitantes foram testemunhas eloquentes da sabedoria e criatividade de seu Criador. Pela sexta vez, "viu Deus que era bom" (Gn 1:4, 10, 12, 18, 21, 25). Beleza, harmonia, completude e satisfação enchiam o ar.

Logo a seguir veio à existência Adão, o reflexo mais próximo do Criador. "O rosto trazia a rubra coloração da saúde, e resplendia com a luz da vida e com alegria."[1] Deus, porém, não finalizara ainda sua obra. "Não é bom que o homem esteja só", concluiu ele (Gn 2:18). Não eram suficientemente bons a beleza, riqueza, saúde e o poder que Adão possuía.

> Então, o Senhor Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas e fechou o lugar com carne. E a costela que o Senhor Deus tomara ao homem, transformou-a numa mulher e lha trouxe. E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada. Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne. Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam (Gn 2:21-25).

Depois de completar a criação e realizar o primeiro casamento, "viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom" (Gn 1:31).

O texto bíblico mencionado acima é tanto o ponto de partida quanto o paradigma para a concepção cristã do matrimônio. Na primeira seção deste artigo, estudaremos em linhas gerais a origem, natureza e o propósitos do casamento. Na

segunda seção, examinaremos essa instituição como parte da vida na igreja.

Casamento, uma Ordem da Criação

As Escrituras ensinam que o casamento tem sua origem na ordem dos acontecimentos da semana da criação. Isso significa, antes de mais nada, que a raiz do matrimônio não se encontra, nem pode ser encontrada, em nenhum processo evolutivo nem no desenvolvimento da vida social humana, mas numa ação proposital idealizada pelo Criador. Segundo a narrativa de Gênesis 2, o casamento ocorre no contexto do primeiro encontro do primeiro casal.

Ao inserir essa instituição dentro da ordem da criação, a Bíblia declara inválida qualquer tentativa de associar o casamento ao pecado ou a suas consequências. O próprio Deus, que foi o oficiante da cerimônia (o único infalível), ao terminar de proferir a primeira bênção matrimonial, declarou que tudo quanto ele havia feito era muito bom. O matrimônio, portanto, não é algo ruim, mas uma entidade benéfica e proveitosa.

A natureza do casamento

Um mais um fazem dois. Essa é uma verdade matemática óbvia. Contudo, não ocorre assim com o casamento! Gênesis 2:24 afirma o curioso fato de que, na união matrimonial, um homem mais uma mulher formam uma só carne. A distinção entre o individual e o social, entre o privado e o público, deixa de existir em sua forma habitual. Marido e mulher não apenas se retiram de seus lares de origem e passam a viver sob o mesmo teto, a partilhar os mesmos recursos econômicos e, muitas vezes, o mesmo nome. Mais do que isso: eles se tornam uma unidade. Passam a pertencer um ao outro de forma exclusiva; não no sentido possessivo da palavra, mas porque são "feitos" um para o outro.

Dentro dos limites dessa união, ambos obtêm acesso irrestrito à dimensão mais íntima de cada gênero, homem e mulher. A Bíblia sugere exatamente isso quando afirma: "Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam" (Gn 2:25). Esse privilégio de doação recíproca é um dos princípios e um dos segredos da união conjugal. Ambos os sexos são igualmente indispensáveis e singulares para a completude mútua.

Monogamia

A necessidade de completude ontológica e partilha íntima e plena, da qual decorre o mais profundo relacionamento humano, é reforçada e selada pela exclusividade monogâmica. A Bíblia aprova casamentos dessa natureza de forma clara e inquestionável. A criação de uma única Eva, o uso repetido das palavras "os *dois* serão uma só carne" (Gn 2:24; Mt 19:4, 5), a forte crítica contra o adultério e o divórcio nas Escrituras (Jr 3:1; Os 2:2-7; Mc 10:1-12), bem como a comparação categórica da união exclusiva entre Cristo e a igreja (uma virgem) sem o envolvimento de terceiros (1Co 11:3; Ef 5:23-31; Ap 19:7), enfatizam a legitimidade da união entre um só marido e uma só mulher.[2] "O ideal de matrimônio na sociedade do AT era o monogâmico, um único homem para uma única mulher, uma única mulher para um único homem. A narrativa da criação (Gn 2:24) faz referência a isso quando ordena ao homem que deixe pai e mãe e se una a sua mulher (não a suas mulheres)".[3]

A correlação da identidade humana masculina-feminina com a imagem de Deus na humanidade parece apoiar firmemente a monogamia e somente ela. Embora homens e mulheres possam refletir separadamente a imagem divina, essa imagem parece ser expressa mais completamente por meio da união conjugal. Isso, porém, não consiste em um homem com muitas mulheres nem muitos homens com muitas mulheres; ao contrário, o que retrata num sentido mais completo a imagem da Divindade na humanidade é um só homem unido a uma só mulher.[4]

> Seguindo o padrão de relacionamentos na Divindade (Jo 17:24), a existência humana, para ser significativa, precisava de uma dimensão social. […] O ideal expresso na criação era que homem e mulher formassem um todo no qual fossem mutuamente complementares e interdependentes.[5]

Essa aliança íntima e exclusivamente monogâmica do casamento é muitas vezes usada como parábola da relação existente entre Deus e os seres humanos e entre Deus e seu povo.[6] A poligamia nunca é retratada na Bíblia como um exemplo a ser seguido, pois somente o relacionamento monogâmico se ajusta ao conceito monoteísta do Deus triúno.[7]

Permanência

Além da monogamia, outro aspecto igualmente essencial é a permanência da união conjugal.[8] Relações abertas, atitudes frívolas e comportamento adúltero vão frontalmente de encontro ao sétimo mandamento do decálogo (Êx 20:14). Além disso, a frivolidade milita contra a própria essência do ser humano. A experiência de Israel com a poligamia ensina algumas lições muito importantes.

> poliginia [tipo de poligamia em que o marido tem várias esposas] foi um dos costumes que mais contribuiu para problemas na vida doméstica de alguns personagens bíblicos. Prova disso é a inimizade entre Hagar e Sara; o ciúme de Raquel pela fertilidade de Lia (Gn 30:1, 2, 15); a frustração dos pais de Esaú (Gn 26:34, 35); o extermínio dos 70 filhos de Gideão por Abimeleque, filho de sua concubina (Jz 9); as provocações de Penina contra Ana (1Sm 1:6); as brigas e traições dentro da casa de Davi entre meios-irmãos e meias-irmãs (2Sm 13; 1Rs 1–2) ou o confisco do império de Salomão (1Rs 11).[9]

O casamento construído sem compromisso total possui fundamento instável; não é um ambiente seguro para a partilha de lutas e necessidades profundas e pessoais. Numa situação como essa, se um dos cônjuges revela seus verdadeiros sentimentos e mostra seu lado carente e o outro cônjuge não, o esposo que se tornou vulnerável não tem certeza se o parceiro agirá com lealdade ou se tirará proveito da situação. A receptividade, que é crucial para a cura da dor, para o fortalecimento da autoestima e para o enriquecimento da intimidade, é violada e, por conseguinte, gradualmente corroída. Por outro lado, se os cônjuges se unem em compromisso mútuo, o que se desenvolve é uma sensação estimulante de unidade ("nós"), na qual se sentem livres para serem eles mesmos, respeitarem as diferenças pessoais, confrontarem-se de forma honesta e amorosa e, com o tempo, se tornarem inseparáveis.

Referindo-se aos efeitos e benefícios do matrimônio cristão, Thomas Oden usa como exemplo uma carta de Tertuliano (c. 160-225 d.C.) a sua esposa:

> Como é belo, pois, o casamento de dois cristãos, dois que são um em esperança, em desejo, em estilo de vida e na religião que praticam […]. Nada os divide, quer no corpo quer em espírito. São, a bem da verdade, dois numa só carne; e onde há somente uma carne, há somente um espírito. Eles oram juntos, adoram a Deus juntos, jejuam juntos, instruem-se uns aos outros, encorajam-se uns aos outros, fortalecem-se uns aos outros. [...] Não guardam segredos um do outro; nunca evitam a companhia um do outro; nunca deixam triste o coração um do outro.[10]

O divórcio e a infidelidade no matrimônio são iguais à idolatria e à apostasia na vida religiosa. Oseias 2 compara de forma muito incisiva a experiência trágica do marido de uma esposa infiel ao sofrimento de Deus devido a uma nação infiel. O casamento foi idealizado para ser permanente.

Santidade

É com muita justiça que a teologia cristã ressalta a santidade do casamento cristão.[11] A base para essa reivindicação se encontra sobretudo no fato de que Deus "os abençoou [o primeiro casal] e lhes disse: 'Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a'" (Gn 1:28). A partir desse instante, o primeiro casal tem, não só a aprovação de Deus, mas uma bênção inequívoca para estar e agir em conjunto. Isso se aplica a todos os demais matrimônios que seguem o padrão divino.

A primeira bênção conjugal a ser proferida revela também que a dedicação desses dois seres, um ao outro, precisa ser um evento público. Apesar de sua brevidade, o primeiro relato bíblico de uma cerimônia matrimonial contém elementos importantes que serão encontrados mais tarde nas festas nupciais do AT e do NT. Um desses aspectos é sua dimensão pactual.[12] As Escrituras apresentam a cerimônia de casamento não apenas como um fato cultural, mas também como algo adequado e necessário.[13] Para Cornes,

> o casamento do Antigo Testamento era um assunto de família: não envolvia sacerdotes nem levitas; não ocorria no templo nem na sinagoga (posteriormente), mas era essencial que o matrimônio fosse "ratificado perante (testemunhas) públicas" [...]. Duas pessoas não podiam se declarar casadas sem a participação de outras pessoas. Pelo contrário, testemunhas humanas eram essenciais, bem como a testemunha suprema de todos os casamentos: o próprio Yahweh (Ml 2:14). Kirk resume a posição cristã: "A essência do matrimônio, no tocante a sua forma, consiste na troca de votos diante de testemunhas credenciadas (*Marriage and Divorce*, p. 9).[14]

Amigos, vizinhos, estranhos e até inimigos, todos deviam conhecer e respeitar a vontade dos noivos de unir-se e permanecer unidos de forma exclusiva e no sentido mais profundo. "Portanto, o que Deus ajuntou não o separe o homem", advertiu Jesus (Mt 19:6).

Por fim, a santidade da instituição do casamento deriva da santidade de duas

vidas intimamente ligadas e vulneravelmente expostas uma a outra. Embora haja na experiência humana o conceito de "terra de ninguém", no matrimônio não existe a ideia de "ninguém é de ninguém". Todos pertencem a Deus, tanto pela criação quanto pela redenção. Quando, na cerimônia de casamento, o "eu aceito" é pronunciado, cada cônjuge faz uma entrega completa de si mesmo ao outro.

Essa entrega recíproca não é exercida, porém, como direito de propriedade. É mais uma oferta que fazemos, na condição de mordomos, daquilo que pertence ao Senhor (o nosso próprio ser) a outra pessoa. É por isso que, quando o "eu aceito" depois se converte em "não aceito" ou em "aceito mais ou menos", nossa primeira responsabilidade é para com Deus, a quem pertencemos, e, só depois, para com o parceiro e a família. Em nenhuma época e sob nenhum contrato ou promessa pode um ser humano ser dono de outro ser humano, nem mesmo de si próprio. A escravidão, mesmo travestida de casamento, não deixa de ser pecaminosa. O matrimônio é sagrado, portanto, não deve ser manipulado nem profanado.

Propósitos do casamento

Nada na criação parece existir sem propósito. Antes do pecado, os propósitos eram todos bons, porque o Criador é bom.

Amor mútuo e intimidade

Gênesis 2 descreve o primeiro propósito para a instituição do casamento. Embora tudo parecesse aparentemente completo e perfeito, Deus sabia que Adão se sentia só. Por isso fez passar diante dele todos os animais da Terra. Conquanto maravilhado com essas novas companhias, tão dóceis e obedientes, no fundo de seu coração, o primeiro homem percebeu que nenhuma delas estava a sua altura. Entre ele e os animais havia um abismo intransponível. Apesar de estar muito acima do restante dos seres da natureza, encontrava-se sozinho. Podia erguer os olhos em direção a seu Criador; mas, nenhuma outra criatura havia que pudesse ficar frente a frente com ele, em pé de igualdade. "Todavia não se encontrou para o homem alguém que o auxiliasse e lhe correspondesse" (Gn 2:20, NVI); ninguém que pudesse se relacionar com ele (Gn 2:18).

O casamento não é um acidente; é a resposta de Deus à necessidade humana de amor mútuo e intimidade. Adão e Eva foram criados um para o outro a fim de tornar realidade o mais profundo de todos os relacionamentos humanos. É óbvio

que a solidão pesava sobre Adão e que ele não conseguiria ficar "sozinho/solteiro", senão por algum tempo. Assim, quando Deus levou Eva a sua presença, ele exclamou: "Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne!" (v. 23, NVI). A mulher era, enfim, alguém do mesmo nível do homem. Dali em diante, todos os outros relacionamentos ocupariam o segundo plano em comparação ao matrimônio ordenado por Deus,[15] pois nenhuma outra relação é tão "adequada" para os seres humanos como o casamento.

Ao longo de toda a Escritura, Deus tem prazer na relação conjugal e nos que nela participam mediante amor íntimo e profundo (Pv 5:15-20; Ef 5:25-28),[16] bem como vela pela santidade dos votos matrimoniais (Ml 2:15, 16).

Gerar e criar filhos

O surgimento dos seres humanos neste planeta é um evento digno de nota na narrativa da criação. Planejamento cuidadoso, amplo suprimento de ar, comida e luz, um lar aconchegante, a participação direta de Deus na criação do homem à sua imagem; todos esses fatores apontam para a grande importância da origem e do sustento da vida. Não se poderia encontrar lugar nem contexto melhor para garantir a segurança e a propagação da humanidade do que um lar piedoso. Ao primeiro casal, tão feliz em se encontrar e estar um com o outro, Deus ordena: "Sede fecundos, multiplicai-vos" (Gn 1:28).

Muitas vezes a procriação é vista apenas como uma função biológica da aliança matrimonial. O fato é que se precisa muito mais do que a mera união sexual para gerar seres humanos que reflitam o ideal estável e feliz projetado por Deus.[17] "Um dos sinais mais seguros da saúde ou doença de uma civilização é a atitude e o tratamento predominante adotado para com seus filhos."[18] Não é difícil relacionar comportamentos criminosos e doenças físicas e/ou mentais dos filhos a lares desestruturados, cheios de negligência e maus-tratos.

O casamento que brota do amor, mas que se baseia "no compromisso da fidelidade", cria o vínculo de comprometimento total, um porto seguro no qual os filhos podem crescer de forma saudável.[19] "A graça de Cristo, e ela somente, pode tornar essa instituição o que Deus designou que fosse: um meio para a bênção e erguimento da humanidade."[20]

O Casamento como Patrimônio da Igreja

Embora celebrados de diferentes maneiras, o batismo, o lava-pés e a Ceia do Senhor são as três ordenanças cristãs mais antigas e importantes, totalmente fundamentadas na prática e no ensino do Novo Testamento.[21] A palavra "ordenança" tem dois significados principais. Primeiramente, ela é uma exigência imposta sobre alguém por uma autoridade. Em segundo lugar, é uma prática estabelecida ou prescrita, especialmente no sentido de um rito religioso. Algumas igrejas cristãs elevaram esses ritos, inclusive o casamento, ao status de sacramento. Sendo assim, são considerados canais indispensáveis da graça divina, concedidos e distribuídos aos membros por meio do sacerdote ou pastor oficiante.[22]

Em discordância com essa concepção, a Igreja Adventista do Sétimo Dia ensina que as ordenanças servem apenas como lições práticas projetadas por nosso Senhor para conservar Deus na memória, para tipificar Cristo e apontar para ele como o salvador.[23] Para os adventistas, são três as ordenanças: batismo, lava-pés e Ceia do Senhor. Instituídas pela ordem expressa de Jesus, as ordenanças são consideradas requisitos universais para todos os membros da Igreja.[24] O casamento não se acha entre elas.

Mesmo que o casamento seja, às vezes, chamado de "ordenança sagrada",[25] os requisitos para praticá-lo ou nele tomar parte são de natureza bem diferente. Primeiramente, unir-se em matrimônio não é algo necessário ou obrigatório, como ocorre com as outras ordenanças. Pelo contrário, o apóstolo Paulo, em 1 Coríntios 7, ressalta o fato de que, embora o casamento seja algo bom (v. 2), ficar solteiro é melhor (v. 1, 7).[26] Além disso, a Escritura não impõe em parte alguma o matrimônio como uma exigência universal aos membros da igreja. Há, portanto, no termo ordenança, um sentido técnico e um sentido não técnico.

Quando, porém, entram na santa aliança do casamento com base nos mandamentos de Deus e nos votos conjugais, os cônjuges cristãos são confrontados não só com os privilégios, mas também com as obrigações (1Co 7:3-5). Convém lembrar que, embora casar seja uma decisão de ordem pessoal, continuar casado é uma questão de obediência a Deus e de prestação de contas à Igreja. Conquanto não seja uma ordenança no sentido técnico do termo, o matrimônio, além de uma união privada, é também um patrimônio eclesiástico. Haja vista que o casamento como instituição não encerra apenas uma natureza

pessoal e privada, sua influência é sentida para além dos limites do casal. A bem da verdade, acaba exercendo impacto sobre toda a comunidade de fé de onde ele se origina e à qual pertence.

Pelo fato de o matrimônio também ser realizado tanto pela igreja como dentro dela, esta assume responsabilidade substancial pelo casamento, sendo-lhe imposta a obrigação de prestar assistência ao casal muitas vezes e de diversas maneiras. Como se vê, o casal apoia a igreja e, a igreja ajuda o casal, numa relação recíproca de benefício mútuo.[27]

Prestação de contas à Igreja

O casamento cristão é um pacto celebrado por duas pessoas que são membros da comunidade da nova aliança instituída por Jesus. O que se espera dos cônjuges é que mantenham intactos ambos os compromissos. Ao trabalharem em favor um do outro, eles trabalham também em favor da igreja. Além do mais, o casal deve dar satisfações à igreja pela conduta que adota. O comportamento frívolo, adúltero ou violento é assunto da congregação, antes de ser objeto da intervenção de instituições legais ou sociais. Visto que ambos os cônjuges e os filhos pertencem à comunidade dos crentes, a igreja pode e deve exigir prestação de contas a respeito do que acontece com seus membros (ver 1Co 5). No entanto, isso deve ser feito num contexto de cuidado amoroso e com o objetivo de ajudar casais e famílias a amadurecer, crescer e tornar-se uma bênção ainda maior para os outros.

Os matrimônios têm uma oportunidade extraordinária de servir à igreja e à comunidade em geral. No contexto de casamentos irresponsáveis e arruinados, os cônjuges cristãos fiéis se tornam um testemunho inestimável do poder do evangelho, fortalecendo assim a missão evangelística da igreja.

De forma geral, os bons matrimônios cristãos constroem lares sólidos e igrejas fortes, mas seu impacto vai além do presente, alcançando o futuro. A criação amorosa e dedicada dos filhos proporciona às congregações membros diligentes e comprometidos, bem como líderes para o amanhã.

Por último, o "casamento tem seus primórdios na ordem da criação, embora esteja, ao mesmo tempo, de forma simbólica, incorporado na ordem da salvação".[28] No plano da redenção, a encarnação do Filho de Deus ocorreu num contexto conjugal e familiar. Jesus cresceu como filho de pais zelosos, que

acreditavam no Deus da aliança. Ele ratificou mais tarde a instituição do casamento; as Escrituras chegam a comparar a relação entre marido e mulher ao relacionamento existente entre Cristo e sua igreja (Ef 5:22-33). O matrimônio, conforme projetado por Deus, provê aos cristãos apoio, amor, correção e proteção contra as tentações e todo tipo de excesso (1Co 7:8, 9).

Essas são algumas das maneiras pelas quais o casamento serve à comunidade da fé e à sociedade em geral. Voltemos agora a atenção para o ministério da Igreja em favor do matrimônio.

A responsabilidade da Igreja

O Novo Testamento ensina que a igreja de Deus tem autoridade verdadeira; indica também que repousa sobre ela encargos e responsabilidades, como por exemplo, a sublime tarefa de proclamar o evangelho pleno a toda a humanidade. Esses compromissos podem ser classificados sob diversas categorias, como missão, comunhão e serviço.[29] Vamos nos concentrar aqui nas funções da Igreja dirigidas sobretudo a seus membros.

Antes, porém, uma palavra sobre a autoridade da Igreja. Não resta dúvida de que só Deus possui autoridade suprema. O Senhor se revelou por meio dos profetas e, especialmente, mediante Jesus Cristo. Essa revelação foi preservada nas Escrituras. Portanto, a Palavra de Deus exerce autoridade sobre os cristãos e sobre a igreja.[30] Contudo, a igreja também possui uma autoridade derivada, construída com base na Palavra de Deus, que não pode ser modificada nem ignorada. Assim, é necessário obedecer às decisões da igreja, a exemplo do que ocorreu com o concílio de Jerusalém e as decisões ali tomadas (At 15), desde que essas decisões estejam de acordo com os ensinos e princípios bíblicos.

Uma importante incumbência da igreja é envolver seus membros em uma ou outra forma de ministério. Paulo fala sobre "o aperfeiçoamento dos santos" para "a edificação do corpo de Cristo" (Ef 4:12). Assim, é dever da comunidade de fé não permitir que se instale entre os fiéis a mentalidade de espectador, mas desafiá-los a arregaçar as mangas e a empregar na obra do Senhor todo o potencial com que foram dotados. Os cristãos não deveriam principalmente ser servidos, mas, sim, ter a oportunidade também de servir.

Outra responsabilidade da igreja é apoiar seus membros, especialmente os mais fracos, machucados e desfavorecidos. O livro de Atos deixa claro que os

primeiros cristãos se ajudavam entre si de muitas maneiras, inclusive financeiramente. Os ricos cuidavam dos pobres, dos necessitados e dos que passavam por circunstâncias difíceis (At 2:44-47; 4:32-37). A igreja apostólica distribuía não apenas alimentos, mas provavelmente outros itens vitais (At 6:1-7).[31] No Novo Testamento, a igreja é descrita, dentre outras formas, como um lar (Ef 2:19), como um só corpo dotado de diferentes membros (1Co 12:12-27) e como uma família (Ef 3:14, 15).[32] A comunidade de fé, com efeito, é uma família na qual seus membros assumem responsabilidade uns pelos outros. Um enfoque estritamente individual da vida humana não se coaduna com a concepção bíblica adotada pelo povo de Deus.[33] Embora apoie a individualidade, a Bíblia também enfatiza a dimensão compartilhada de nossa existência. Ralph Martin descreve a igreja como uma família, nos seguintes termos:

> A igreja, no que tem de melhor, reflete tudo o de mais nobre e de mais valioso na vida da família humana: atitudes de respeito e carinho mútuo; compreensão das necessidades, sejam elas físicas ou espirituais; e, sobretudo, o senso de "pertencer" a uma unidade social na qual encontramos aceitação, sem simulações ou fingimento.[34]

A igreja precisa ainda admoestar e encorajar seus membros (Hb 10:25). Os líderes foram instituídos para cuidar dos crentes e prover a estrutura necessária para o cumprimento da missão (1Pe 5:1-4; 1Tm 3:1-13). Como "a coluna [...] da verdade" (1Tm 3:15), a igreja prega e defende as doutrinas bíblicas. Ela se opõe não somente às heresias – muitas vezes por meio da liderança estabelecida por Deus (1Tm 4:1-7; 6:3-7) – mas também aos estilos de vida antibíblicos (1Jo 2:15-17; 1Tm 1:8-11).[35] Está autorizada, portanto, a exercer o que tem sido chamado de "disciplina da igreja" (cf. Mt 18:15-19), não como uma forma de punição contra os que falham, mas como um instrumento para reconduzir as pessoas do caminho errado a uma nova vida com Cristo como salvador e senhor.[36]

As responsabilidades atribuídas pela igreja a seus membros se aplicam em geral tanto a casados quanto a solteiros. Não é verdade que solteiros, casados e famílias são ilhas em si mesmos, e que não compete à igreja se envolver no campo da ética sexual. É assunto eclesiástico, sim, prestar ajuda, apoio e estímulo às pessoas em qualquer estado em que se encontrem; compete-lhe, inclusive, chorar com os que choram e alegrar-se com os que se alegram, e ajudá-los a carregar seus

fardos.

Jesus compareceu a um casamento, onde ajudou a atender as necessidades dos recém-casados e dos convidados (Jo 2:1-11). Em contrapartida, confrontou a mulher samaritana quando chamou a atenção para os relacionamentos dela, inclusive em relação ao último homem com quem ela vivia (Jo 4:16-18). Também aconselhou a mulher surpreendida em adultério a não pecar mais (Jo 8:11).

Como se vê, é responsabilidade da igreja adotar claras posições bíblicas sobre ética sexual e, com base na Palavra de Deus, estabelecer limites para o comportamento, definindo o que é aceitável e o que não é (1Co 6:9-11). Alguns casos de pecado sexual requerem disciplina eclesiástica.

> Quando ocorrem graves desvios da doutrina bíblica e quando se cometem graves ofensas contra a lei moral de Deus, a igreja não pode fechar os olhos; precisa lidar com a questão. Trará opróbrio sobre a igreja se ela der a impressão de que ignora pessoas, doutrinas, ações e eventos que comprometem seriamente os ensinamentos básicos do evangelho ou que contrariam flagrantemente a ética cristã.[37]

O objetivo deve ser a restauração do pecador (1Co 5:1-5).

Ministério em questões práticas

O que faz a igreja em favor do casamento em termos práticos? Embora muito possa ser dito aqui, vamos limitar nossos comentários à ministração específica da igreja em três áreas: (1) o período pré-nupcial, (2) o matrimônio propriamente dito e (3) os casamentos com problemas.

Período pré-nupcial

A igreja assume a responsabilidade pelo casamento muito antes da cerimônia. Na condição de comunidade de fé, orientada pelo mesmo Deus que estabelece elevados padrões de conduta moral e religiosa, a igreja precisa prover um ambiente seguro para a amizade entre seus jovens e também entre os membros mais maduros. Constitui, portanto, sua incumbência organizar eventos e proporcionar meios para que jovens, adultos, pessoas mais idosas e viúvas se encontrem e se conheçam. Espera-se que essas ocasiões sirvam para promover e ensinar as graças cristãs da sociabilidade, do respeito e da apreciação mútua. No

caso específico dos jovens, não é recomendável que essas oportunidades sejam deixadas somente a cargo das instituições de ensino.

Outro ponto que pode ajudar muitos na escolha do cônjuge, especialmente se o casamento ainda não estiver nos planos daqueles que se sentem atraídos um pelo outro, é a ministração de orientação sábia, cuidadosa e acertada. Nesse particular, tanto o conselho bíblico quanto o do Espírito de Profecia indicam claramente que o namoro com os que não são da fé deve ser evitado a todo custo.[38]

Apesar disso, encontrar um companheiro adequado, mesmo dentro da igreja, requer uma sabedoria mais do que humana. Aconselhando contra casamentos imprudentes, Ellen White observa: "'Mas', você se perguntou, 'deveria eu porventura seguir os conselhos de meus irmãos, independentemente de meus próprios sentimentos?' Eu respondo: A igreja é, sobre a Terra, a autoridade estabelecida por Deus. [...] Os olhos da igreja precisam ser capazes de discernir em seus membros, individualmente, aquilo que os errantes não conseguem ver."[39] Embora a igreja tenha o compromisso de aconselhar os fiéis, constitui responsabilidade de seus membros buscar a vontade de Deus acerca de seu futuro cônjuge.

Por fim, quando posto em prática como um programa normal e regular da igreja, o aconselhamento pré-nupcial serve como um dos últimos preparativos para esse importantíssimo passo da vida. Manter na congregação um ministério como esse, voltado para casais em potencial, é um dever e não uma mera opção.

Um documento lançado pelo Ministério da Família da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia declara:

> A Igreja oferece uma diversidade de ministérios para ajudar casais a se preparar para o casamento e a desfrutar essa experiência. A Escola Sabatina, os cultos, as diversas atividades da Igreja em todas as faixas etárias e o sistema escolar adventista do sétimo dia criam oportunidades para a educação em matéria de casamento e vida familiar.
>
> *Orientação pré-nupcial*. Todos os casais que procuram os serviços de um pastor adventista do sétimo dia para realizar seu matrimônio recebem instrução pré-nupcial. O aconselhamento pré-nupcial eficiente é um processo que requer, pelo menos, 12 horas de interação entre o pastor/conselheiro e o casal. Juntos, eles exploram um amplo conjunto de questões relacionais em que o pastor/conselheiro assume o papel de *treinador*. Se, durante o processo, surgirem problemas preocupantes, o casal pode ser encorajado a

adiar o casamento ou a reconsiderar a decisão de se casar. Caso se sinta desconfortável com a decisão deles de seguir adiante, o pastor pode optar por não oficiar a cerimônia.[40]

Cerimônia de casamento

A maioria das cerimônias cristãs de casamento ocorre nas instalações da igreja local e/ou na presença dos membros da Igreja. O corpo de Cristo atua como testemunha das promessas mútuas entre os recém-casados e compartilha da alegria deles, em uma reminiscência do primeiro e feliz encontro entre Adão e Eva.

Nesse caso, a própria igreja assume o compromisso de prover um ambiente seguro para o novo par. Abster-se de interferir desnecessariamente em questões privadas bem como manter respeito e distância adequada do casal representam uma enorme ajuda, um refúgio secreto em que a nova união pode se ajustar, crescer e amadurecer. A devida disciplina eclesiástica e o esforço para manter elevados os padrões da igreja também contribuem para apoiar o casamento dentro da comunidade. A sociedade raramente, ou nunca, atende a essas necessidades.

À medida que o novo casal cresce e aprende, no primeiro ano de adaptação, casais mais velhos e experientes podem servir de exemplo e instrução para esses mais jovens (Tt 2:2-6). É importante que ele participe de um ministério da igreja e/ou em atividades nos pequenos grupos. A prática da hospitalidade pode ser uma bênção tanto aos cônjuges quanto aos convidados.

A Igreja Adventista oferece capacitação e enriquecimento conjugal em seminários tanto em nível de associação quanto de igreja local. "O treinamento e o enriquecimento conjugal facilitam o crescimento na medida em que propiciam oportunidades para os casais desenvolverem intimidade e as habilidades necessárias para resolver diferenças e lidar com crises."[41] O aconselhamento de casais, seja de natureza pastoral, seja de natureza profissional, acha-se disponível dentro dos limites da família maior da Igreja. Existem, porém, outros meios que podem ser utilizados pelos pastores e pelas congregações locais para fortalecer o casamento. É de grande proveito ouvir ocasionalmente um sermão ou uma palestra sobre vida conjugal e relações sexuais. Algumas igrejas celebram aniversários especiais de matrimônio, como bodas de 40, 50, 60 e 70 anos de união. Essas ocasiões constituem oportunidade não só para felicitar os casais de longa data, mas também para mostrar que o casamento pode ser duradouro e feliz,

mesmo em nosso tempo. As celebrações podem servir também para incentivar outros a renovar seus votos conjugais. Embora pastores e congregações locais possam ser criativos no incentivo a casamentos, convém primeiro ter consciência da urgente necessidade de um ministério tão específico quanto este.

Casamentos com problemas

Apesar das melhores intenções e dos esforços mais sinceros, casamentos cristãos correm o risco de passar por experiências problemáticas e rupturas na intimidade, no amor e na fidelidade. A igreja não pode adotar uma atitude meramente passiva, como uma testemunha resignada, diante dessas tragédias.

O padrão bíblico de fidelidade, exclusividade e permanência do matrimônio representa um baluarte contra o dilúvio de adultério e separação que assola nossa época. A experiência de muitos casamentos prova que permanecer casado não é impossível. Entretanto, a dura realidade de traições e divórcios dentro da igreja revela que o pecado e o mal não pedem permissão para entrar na casa de Deus. Revela também que ninguém está imune a eles. A igreja é continuamente desafiada por matrimônios desfeitos e em vias de se desfazer os quais clamam por ajuda.

Nesta seção, trataremos de maneira rápida acerca de algumas razões pelas quais os casamentos enfrentam dificuldades. Não desenvolveremos todas as questões, pois algumas delas são analisadas em outros artigos deste volume ou ainda no segundo e terceiro volumes desta série sobre família e sexualidade. Alguns dos principais problemas são:

Casamentos mistos. Pelo fato de a Bíblia ser frontalmente contra casamentos mistos, os pastores são aconselhados a não oficiá-los. Quando, apesar de todos os esforços, esses matrimônios se realizam, a igreja deve manter sua atitude sensata de desaprovação, ao mesmo tempo em que deve aproveitar todas as oportunidades de alcançar o cônjuge descrente com a mensagem do evangelho eterno.[42]

Fornicação. O termo descreve normalmente vários tipos de pecados sexuais, inclusive o adultério. Esse pecado hediondo pode quebrar as tenras fibras da confiança existente entre os cônjuges, destruindo a realidade de "uma só carne".[43] A igreja sempre considerou a fornicação motivo suficiente para a disciplina e o divórcio. No entanto, até mesmo uma transgressão como essa não é imperdoável (Jo 8:11), de modo que é possível reparar e até mesmo restaurar por inteiro as relações conjugais severamente deterioradas.

Divórcio.[44] Jesus admite a possibilidade de divórcio mediante adultério (Mt 19:9)[45]. Trata-se, porém, de uma exceção, e não de uma regra. Deus odeia o divórcio (Ml 2:16) e "é preciso manter sempre em mente essa enfática declaração em meio às discussões sobre as frequentes e trágicas circunstâncias que contribuem para a desintegração das relações conjugais. O divórcio, que é sempre consequência de atitudes e comportamentos humanos pecaminosos, não deve ser incentivado nem promovido por nenhum líder cristão".[46] No entanto, é preciso ajudar e cuidar dos divorciados, mesmo que a igreja desaprove as decisões por eles tomadas.

Novo Casamento. O novo casamento é permitido somente depois de consumado o divórcio por causa de adultério.[47] Em muitos casos, a situação não se acha definida tão claramente como nas afirmações de Jesus e nas declarações de Paulo. Por exemplo, se ambas as partes forem culpadas de adultério, tiverem se divorciado e se casado novamente, existem motivos para disciplina eclesiástica, e a igreja não deve participar no processo desses novos casamentos. Apesar dessa circunstância, isso não é motivo para deixar de cuidar dos que se casaram novamente sem o endosso da Palavra de Deus. Recorramos a outro exemplo: Apesar de ser contra o sexo pré-conjugal, é dever da igreja dissuadir a jovem com gravidez indesejada em relação à prática do aborto, esteja ela buscando isso por razões financeiras ou outros motivos; pelo contrário, se for o caso, a igreja deve prover-lhe a subsistência.

Outras razões relacionadas ao sexo. O casamento também pode entrar em crise e se desfazer por outros motivos correlatos ao sexo, tais como poligamia, comportamento homossexual do cônjuge, incesto, maus-tratos dos filhos ou da mulher, envolvimento em pornografia, etc. Embora nem todos esses motivos justifiquem um divórcio, são elementos que criam dificuldades para os matrimônios, podendo levá-los à dissolução. A igreja é chamada a intervir e estar disponível tanto para os feridos como para os que ferem.

Conclusão

Este artigo examinou duas questões principais: (1) o casamento como uma ordem da criação e (2) como um patrimônio da Igreja. A primeira parte tratou da

natureza e dos propósitos do matrimônio. A segunda se deteve na questão da prestação de contas.

Fica claro que, apesar de ser uma instituição privada, o casamento continua a exercer sua função no contexto da sociedade, no contexto da Igreja (por parte dos membros) e, sobretudo, para Deus, que o instituiu. Isso significa que os cônjuges são responsáveis não apenas perante si, mas também perante Deus e, ainda, perante a comunidade de fé. Da mesma forma como honram ao Senhor, eles devem respeitar a autoridade da Igreja, que reconhece a autoridade suprema de Deus e sua revelação na Bíblia. Embora os casais possam beneficiar a Igreja de diversas formas, a Igreja, por sua vez, também os abençoa, não só com a orientação e o quadro de referências fornecido por seu sistema teológico, mas também com o envolvimento prático provido por seu ambiente comunitário.

Assim como os crentes são convidados a viver dentro dos parâmetros divinos da sexualidade, a Igreja também é convidada a prestar-lhes assistência, orientação, conforto e admoestação. Essas responsabilidades se desenvolvem em termos práticos à medida que a comunidade de fé cuida de seus membros em todas as etapas do relacionamento conjugal, inclusive na fase pré-nupcial e nos tempos difíceis. O atendimento da Igreja envolve desde a ministração de conforto, orientação, aconselhamento e ajuda profissional, até o estabelecimento (e "defesa") de limites conforme delineados pela Palavra de Deus.

Na relação de reciprocidade entre o casal e a igreja, ambos têm a obrigação de beneficiar um ao outro e contribuir para o bem-estar um do outro.

"Não é bom que o homem esteja só", esse foi o parecer dado por Deus no paraíso. As necessidades humanas de amor, intimidade e companheirismo estável e constante são legítimas. O próprio Deus reconheceu esse fato. É por isso que Gênesis 2 alcança seu clímax com a criação da primeira mulher. Gênesis 2:18 sintetiza uma premissa fundamental: "Far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea." Somente uma relação conjugal de acordo com os critérios divinos satisfaz essas necessidades. E o casamento, criado por ele, constitui não só uma resposta às nossas carências; mas, sobretudo, uma lição prática do cuidado, da compreensão e do amor salvífico do Senhor, um presente maravilhoso.

[1] Ellen G. White, Patriarcas e Profetas (Tatuí, SP: CPB, 2007), p. 18.

[2] Alguns autores acrescentam as palavras "de cada vez", dada a possibilidade de um novo casamento por parte de um viúvo ou viúva (ver J. Macquarie, "Monogamy", em The Westminster Dictionary of Christian Ethics, eds. J. F. Childness e J. Macquarie [Philadelphia: Westminster, 1981]. Essa parece ser a intenção das declarações bíblicas sobre o casamento. A frase, contudo, não se aplica necessariamente a todos os casos de divórcio e novo casamento, mas somente aos casos biblicamente legítimos (ver o capítulo sobre divórcio no Novo Testamento).

[3] Victor P. Hamilton, "Marriage: Old Testament and Ancient Near East", em The Anchor Yale Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman (Nova York: Doubleday, 1992), p. 565.

[4] Millard J. Erickson, escreve: "Barth registra que, tanto em Gênesis 1:27 quanto em 5:1 e 2, a declaração de que o ser humano foi feito à imagem de Deus é acompanhada das palavras 'homem e mulher os criou.' A imagem de Deus nos seres humanos encontra-se, portanto, no fato de eles terem sido criados homem e mulher. Tanto dentro de Deus como dentro do ser humano um "eu" e um "tu" se confrontam. A humanidade não existe como individualidade solitária, senão como duas personalidades solidárias" (Christian Theology, 2a edição [Grand Rapids, MI: Baker, 1998], p. 525).

[5] Aecio E. Cairus, "A Doutrina do Homem", em Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia, ed. Raoul Dederen (Tatuí, SP: CPB, 2011), p. 236.

[6] Por exemplo, Ef 5:23-32. Ver também White, Patriarcas e Profetas (Tatuí, SP: CPB, 2004), p. 215: "A íntima e sagrada relação de Deus para com seu povo

é representada sob a figura do casamento. Sendo a idolatria um adultério espiritual, é o desprazer de Deus contra a mesma apropriadamente chamado ciúme"; e Ellen G. White, Parábolas de Jesus (Tatuí, SP: CPB, 2004), p. 164: "A parábola das bodas apresenta-nos uma lição da mais elevada importância. Pelas bodas é representada a união da humanidade com a divindade."

[7] Em Homosexuality, Marriage, and the Church: Biblical, Counseling, and Religious Liberty Issues, eds. Roy E. Gane, Nicholas P. Miller, e H. Peter Swanson (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2012), p. 533, há esta declaração oficial da Igreja Adventista: "O matrimônio foi instituído por Deus no Éden e confirmado por Jesus Cristo para ser ao mesmo tempo monogâmico e heterossexual, uma união vitalícia de amor e companheirismo entre um homem e uma mulher. Na culminância de sua atividade criadora, Deus formou os seres humanos como homem e mulher, a sua própria imagem. [...] Decorrente da diversidade dos dois gêneros humanos, a unidade do casamento reflete de um modo singular a unidade na diversidade da Divindade." Paul Wells examina a proposição de Karl Barth "de que a imagem de Deus é a relação entre um homem e uma mulher à imagem da Trindade" ("In Search of the Image of God: Theology of a Lost Paradigm?" Themelios 30/1 [2004]: 28; ver também White, Patriarcas e Profetas, p. 91, 92).

[8] Ver Andrew Cornes, Divorce and Remarriage: Biblical Principle and Pastoral Practice (Fearn: Christian Focus Publications, 2002), p. 40, 41.

[9] Hamilton, p. 565.

[10] Thomas C. Oden, Crisis Ministries, Classic Pastoral Care (Nova York: Crossroad, 1986), p. 111.

[11] Não se deve confundir a santidade do casamento bíblico com o conceito de "casamento sagrado" das culturas do antigo Oriente Médio relacionado aos cultos de fertilidade (ver Jacob Klein, "Sacred Marriage", in

The Anchor Yale Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman [Nova York: Doubleday, 1992], p. 866-870).

[12] Hamilton (p. 568) recorda a seus leitores que "os verbos deixar/unir-se (ʿāzab/dābaq) não são escolhidos ao acaso. Ambos reforçam a ideia do casamento como aliança. Emprega-se, por exemplo, ʿāzab para descrever Israel abandonando a relação pactual com Deus, ou seja, terminando uma relação só para iniciar outra (Jr 1:16; Os 4:10). E dābaq é o verbo usado para incentivar Israel a ser fiel a sua relação pactual com seu Deus (Dt 10:20; 11:22; 13:5; Js 23:8; 1Rs 11:2)".

[13] Jo 2:1-11; Mt 22:1-14; 25:1-13.

[14] Cornes, p. 41, 42. Siegfried H. Horn declara ser o casamento uma "união legal entre um homem e uma mulher em sociedade voltada para a formação de um lar, a geração e a criação de filhos e a interdependência geral e o conforto mútuo. O casamento foi instituído por Deus, no Éden, antes que o pecado entrasse no mundo (Gn 2:20-25)" ("Marriage", em The Seventh-Day Adventist Bible Dictionary [Washington, D. C.: Review and Herald, 1979], p. 709).

[15] Estamos nos referindo ao matrimônio heterossexual. Embora existam atualmente outros formatos de "casamento", eles não se conformam ao ideal divino nem o representam.

[16] Embora a união sexual por si só não constitua casamento, "deve ser a intenção do casal praticar a [união sexual, pois] sem essa intenção, não existe casamento válido" (Cornes, p. 42).

[17] Ver, neste livro, os artigos de T. Domanyi e Z. Szalos-Farkas.

[18] T. B. Maston e W. H. Tillman, The Bible and Family Relations (Nashville, TN: Broadman, 1983), p. 86.

[19] E. Brunner, The Divine Imperative (Philadelphia, PA: Westminster, 1937), p. 348.

[20] Ellen G. White, O Maior Discurso de Cristo (Tatuí, SP: CPB, 2008), p. 65.

[21] Herbert Kiesler, "As Ordenanças: Batismo, Lava-Pés e Ceia do Senhor", em Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia, ed. Raoul Dederen (Tatuí, SP: CPB, 2011), p. 646.

[22] Kiesler (p. 655) observa por exemplo: "Lutero não foi inteiramente bem-sucedido em corrigir a visão católica romana predominante em sua época de que havia uma ligação inseparável entre os meios externos da graça, nesse caso o batismo, e a graça interior por ele comunicada. Em contraste com os anabatistas, ele insistia em que a eficácia do sacramento do batismo dependia de sua instituição divina, e não da fé daqueles que o recebem." A Igreja Católica Romana reconhece sete sacramentos, dentre os quais, o casamento. Philip Schaff apresenta uma tradução do Decreto dos Sacramentos, promulgado na Sessão VII do Concílio de Trento (3 de março de 1547), cujo Cânon 1 diz: "Se alguém disser que os Sacramentos da nova lei não foram todos instituídos por Jesus Cristo, Nosso Senhor, ou que são mais ou menos que sete, a saber: Batismo, Confirmação (Crisma), Eucaristia, Penitência (Confissão), Extrema-unção, Ordem e Matrimônio, ou também que algum destes sete não é Sacramento com toda verdade e propriedade, seja excomungado" (The Creeds of Christendom [Nova York: Harper, 1919], 2:119).

[23] Mc 14:22; Lc 22:19; Rm 6:3, 4; 1Co 11:24-26. Ver, por exemplo, Kiesler, p. 647; e Ellen G. White, The Spirit of Prophecy, 4 vols. (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1969).

[24] O Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 21ª ed. (Tatuí, SP: CPB, 2011) menciona as ordenanças no Sumário, no Índice Remissivo e em diversas outras páginas. Fica evidente pela leitura que, para a Igreja

Adventista, são ordenanças no sentido técnico apenas o batismo, a Ceia do Senhor e o lava-pés. Além de explicar claramente o significado de cada um desses ritos, o manual também recomenda a necessidade que os membros da igreja têm de vivenciá-los e deles participar.

[25] Ellen G. White, O Lar Adventista (Tatuí, SP: CPB, 2004), p. 70.

[26] Ver o capítulo escrito por Corinne Egasse neste livro.

[27] Um exemplo desse tipo de relacionamento no Novo Testamento é aquele vivenciado pelo casal Priscila e Áquila e a igreja mais ampla. Enquanto viajavam com Paulo, Áquila e Priscila cuidaram dele, arriscavam a vida por ele, mantinham em casa uma igreja e doutrinavam Apolo. Em contrapartida, recebiam o apreço e a gratidão da igreja e desfrutavam a comunhão cristã (ver At 18:2, 18, 26; Rm 16:3; 1Co 16:19; 2Tm 4:19).

[28] J. D. Douglas, "Marriage", in The New International Dictionary of the Christian Church (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978), p. 63.

[29] Roberto Badenas, "Wesen und Auftrag der Gemeinde", in Die Gemeinde und ihr Auftrag, Studien zur Adventistischen Ekklesiologie, ed. Johannes Mager, em nome do Comitê de Pesquisa Bíblica da Divisão Euro-Africana (Lüneburg: Saatkorn-Verlag, 1994), p. 24-28.

[30] Raoul Dederen, "A Igreja", em Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia, ed. Raoul Dederen (Tatuí, SP: CPB, 2011), p. 622.

[31] Darrell L. Bock, Acts, Baker Exegetical Commentary of the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), p. 257.

[32] Ver John McVay, "Biblical Metaphor for the Church: Building Blocks for Ecclesiology", em Message, Mission, and Unity of the Church, Studies in Adventist Ecclesiology, vol. 2, ed. Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2013), p. 45-48, 56-59; Dederen, p. 607-610.

[33] Badenas (p. 27) é bem claro quando afirma: "Uma religião estritamente pessoal, vivida apenas na dimensão vertical, não passa de uma ilusão."

[34] Ralph P. Martin, The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), p. 124.

[35] Ángel Manuel Rodríguez aborda a questão do estilo de vida e das normas da Igreja Adventista, ressaltando que as "normas da igreja nos alertam para a qualidade do nosso relacionamento com Deus, sendo assim de grande valor para nossa peregrinação espiritual" ("Oneness of the Church in Message and Mission: Its Ground", in Message, Mission, and Unity of the Church, Studies in Adventist Ecclesiology, vol. 2, ed. Ángel Manuel Rodríguez [Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2013], p. 251).

[36] Ver Reinder Bruinsma, The Body of Christ: A Biblical Understanding of the Church (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2009), p. 102, 104.

[37] Bruinsma, p. 101.

[38] Ver Dt 7:1-4; 1Co 7:39; Ellen G. White, Testemunhos para a Igreja, 9 vols. (Tatuí, SP: CPB, 2006), 5:361-364. Ver também os dois capítulos sobre o casamento interconfessional neste volume.

[39] White, Testemunhos para a Igreja, 5:107.

[40] http://family.adventist.org/home---divorce-and-remarriage-in-the-seventh-day-adventist-church---divorce-and-remarriage-study-com.html (Acesso em 19/2/2015).

[41] http://family.adventist.org/home---divorce-and-remarriage-in-the-seventh-day-adventist-church---divorce-and-remarriage-study-com.html (Acesso em 19/2/2015).

[42] Esse evangelho inclui e representa as três mensagens angélicas de Apocalipse 14:6-12.

[43] O Antigo Testamento ordenava a pena de morte para ambas as partes envolvidas em adultério consumado (Lv 20:10-12; Dt 22:22-24), enquanto o Novo Testamento ensina que a união sexual imoral e a comunhão com Cristo são naturalmente incompatíveis (1Co 6:9-20). A união sexual não é algo que afeta os envolvidos apenas de maneira superficial e fisiológica. Essa experiência altera de forma qualitativa a identidade da pessoa (1Co 6:16; ver também Helmut Thielicke, Theological Ethics [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979], p. 90).

[44] Ver, neste volume, os artigos sobre divórcio e novo casamento no Antigo e no Novo Testamento.

[45] Alguns eruditos contestam a interpretação de Mateus 19:9, que contém a cláusula de exceção, com base nas passagens paralelas de Marcos e Lucas que não a incluem (ver, por exemplo, R. H. Gundry, Matthew [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982], p. 90). A. W. Argyle, porém, sustenta que Marcos e Lucas omitem algo que era de conhecimento comum. O evangelho de Mateus servia como uma espécie de manual da igreja (The Gospel According to Matthew [Cambridge: Cambridge University Press, 1963], p. 52; ver ainda eds. M. Black e H. H. Rawley, Peake's Commentary on the Bible [Londres: Thomas Nelson, 1962], p. 777).

[46] J. J. Davis, Evangelical Ethics (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1985), p. 103.

[47] Ellen White declara: "Vi que a irmã _____, por ora, não tem direito de se casar com outro homem; mas se ela, ou qualquer outra mulher, obtiver um divórcio legal na base de adultério por parte do marido, então está livre para casar com quem quiser" (O Lar Adventista, p. 344). Deve-se observar que um divórcio legal noutra base que não seja adultério não dissolve o casamento. Parte da Carta 50 (1895) está registrada em Ellen White, Mensagens Escolhidas, 2:339, 340. Ellen White escreve a uma mãe cuja filha se casara com um homem divorciado. A mãe achava tal casamento adúltero. A escritora, porém, aprovou o casamento. O marido "não poderia haver feito mais do que fez". Portanto, continua ela, "J não se separou de sua esposa. Ela o deixou, separou-se dele e casou-se com outro homem. Não vejo nada na Escritura que o proíba de tornar a casar-se no Senhor. Ele tem direito à afeição de uma mulher."

CPB NA INTERNET

FAÇA SUAS COMPRAS COM COMODIDADE

APROVEITE PROMOÇÕES EXCLUSIVAS



LIVROS, REVISTAS, AUDIOLIVROS, CDS E DVDS

CONECTE-SE ATRAVÉS DAS NOSSAS REDES SOCIAIS COM MILHARES DE SEGUIDORES

ACESSE AGORA

You Tube

www.cpb.com.br