

ANAIIS

do
XV Seminário Internacional
de Atualização Teológica
e Prática Ministerial



ANais

do XV Seminário Internacional de Atualização Teológica e Prática Ministerial

Diretor-Geral

Me. Antonio Valdemar Kukul Filho

Organizadoras

Dra. Gleyds Silva Domingues e
Dra. Marivete Zanoni Kunz

Editoras

Dra. Gleyds Silva Domingues e
Dra. Marivete Zanoni Kunz

Pareceristas ad hoc e revisão textual

Dr. Adriano Sousa Lima
Dr. Edilson Soares de Souza
Dr. Jaziel Guerreiro Martins
Dra. Marivete Zanoni Kunz
Dra. Monica Pinz Alves
Dra. Sandra de Fátima Krüger Gusso
Me. Paulo Henrique Pedrão

Diagramação

Dra. Marivete Zanoni Kunz
Roberto Monteiro Filho

Capa

Anderson Butilheiro

APRESENTAÇÃO

A presente edição dos ANAIS do XV Seminário Internacional de Atualização Teológica e Prática Ministerial, v. 3, n. 3, set. 2025 da FABAPAR reúne uma série de materiais e textos acadêmicos desenvolvidos por pesquisadores comprometidos com a reflexão bíblica, teológica e ministerial. Os textos aqui publicados evidenciam o esforço de integrar pesquisa científica, fidelidade às Escrituras e relevância para a igreja da sociedade contemporânea, com exposição de temas e abordagens que caracterizam a investigação teológica dos dias atuais.

Os trabalhos contemplam diferentes áreas do conhecimento, abrangendo estudos exegéticos e hermenêuticos, teologia sistemática, teologia pastoral, educação cristã, missiologia, história da igreja, aconselhamento bíblico e análises de fenômenos sociais contemporâneos à luz da cosmovisão cristã. Tais temas demonstram não apenas a riqueza da pesquisa desenvolvida, mas também o compromisso dos autores em dialogar com desafios atuais sem perder de vista os fundamentos da fé cristã.

No campo dos estudos bíblicos, os leitores encontrarão pesquisas voltadas à interpretação de textos do Antigo e do Novo Testamento, abordando temas como a unidade da igreja em Gálatas, o ministério do Bom Pastor em João, o chamado do cristão para ser sal da terra em Mateus, a mensagem profética de Sofonias, a vocação de Isaías, além de investigações exegéticas e linguísticas de textos do hebraico bíblico e da literatura paulina. Esses estudos reafirmam a importância da interpretação cuidadosa das Escrituras para a compreensão da mensagem divina e sua aplicação à realidade atual.

A edição também apresenta reflexões teológicas sobre temas que têm despertado amplo interesse no contexto eclesial, como a questão das chamadas maldições hereditárias, a atuação do Espírito Santo, a relação entre graça e dominação religiosa, a profissão de fé, a liderança pastoral e a identidade da igreja. Tais pesquisas buscam contribuir para o fortalecimento doutrinário das comunidades cristãs e para o desenvolvimento de uma prática ministerial fundamentada na Palavra de Deus.

Outro destaque desta publicação é o diálogo entre teologia e sociedade. Questões como perseguição religiosa, narcopentecostalismo, vulnerabilidade emocional infantil, pós-modernidade, educação e formação humana são abordadas de forma crítica e propositiva, evidenciando a capacidade da teologia de oferecer reflexão consistente diante dos desafios culturais, sociais e éticos do nosso tempo. A área da educação cristã também ocupa lugar de relevância nesta edição, com estudos que analisam os fundamentos, objetivos e implicações pedagógicas da formação cristã, bem como sua relação com modelos educacionais contemporâneos.

Esses trabalhos reforçam a importância de uma educação comprometida não apenas com a transmissão de conhecimento, mas também com a formação integral da pessoa humana. Da mesma forma, pesquisas voltadas à história da igreja, ao movimento

pentecostal, à missão cristã e às contribuições de personagens relevantes para a expansão do evangelho ampliam a compreensão dos processos históricos que moldaram a experiência cristã e continuam influenciando a atuação da igreja na atualidade.

A publicação desta edição representa o resultado do empenho de autores, orientadores, avaliadores e equipe editorial, que contribuíram para a construção de um espaço de diálogo acadêmico comprometido com a excelência científica e com o serviço ao Reino de Deus. A todos eles registramos nossa sincera gratidão. Desejamos que os estudos aqui apresentados promovam reflexão, aprofundamento teológico e crescimento espiritual, servindo de incentivo para novas pesquisas e contribuindo para o fortalecimento da igreja, da academia e da sociedade. Que esta edição seja instrumento de conhecimento, edificação e inspiração para todos os seus leitores.

Desejamos uma excelente leitura!

Dra. Marivete Zanoni Kunz e Dra. Gleyds Silva Domingues
Editoras dos Anais do VX Seminário Internacional de Atualização Teológica e Práticas
Ministeriais da FABAPAR

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores e dos pareceristas que aprovaram sua publicação. Os textos foram avaliados e aprovados por docentes das respectivas áreas temáticas.

MALDIÇÃO HEREDITÁRIA: ORIGEM, CONTEXTO E INTERPRETAÇÃO À LUZ DAS ESCRITURAS

Alexandre Ricardo do Carmo ¹

RESUMO

O trabalho propõe uma análise sobre o conceito de maldição hereditária, frequentemente associado à ideia de que pecados ou falhas de gerações passadas podem repercutir negativamente na vida de seus descendentes. A pesquisa examina as raízes históricas e culturais dessa crença, além de investigar seu fundamento nas Escrituras, com atenção especial aos textos do Antigo e do Novo Testamento. Também serão explorados textos bíblicos que abordam a obra redentora de Cristo. O trabalho procura apresentar uma resposta teológica à luz da Palavra de Deus, buscando assegurar que, para aqueles que estão em Cristo, não há condenação hereditária, mas liberdade, cura e uma nova identidade espiritual. Este artigo tem como objetivo analisar o tema em três perspectivas: o contexto bíblico de Deuteronômio 5.9b-10, a prática antibíblica de "quebra de maldição" e, por fim, a liberdade que o sacrifício de Jesus Cristo garante ao crente. A pesquisa busca oferecer esclarecimento teológico, equilíbrio doutrinário e orientação prática para líderes e cristãos, independentemente de sua denominação.

Palavras-chave: Maldição Hereditária; Bênção; Bíblia.

INTRODUÇÃO

O termo "maldição hereditária" é recorrente em diversos contextos religiosos e denominacionais. Tal conceito pressupõe que determinados acontecimentos que marcam a vida do indivíduo de forma negativa, seja na área espiritual, emocional ou física, possam ser transmitidos de geração em geração como consequência de pecados ou transgressões cometidas por seus ancestrais. Ainda que essa ideia esteja presente em discursos teológicos e práticas doutrinárias contemporâneas, ela suscita inúmeras controvérsias no campo da interpretação bíblica. Neste sentido, torna-se necessário examinar o fundamento bíblico dessa doutrina, suas implicações teológicas e até mesmo psicológicas, bem como os efeitos que tais crenças exercem sobre a vida dos cristãos e da igreja como um todo. Este artigo busca oferecer uma análise crítica sobre o tema,

¹ O autor é Diácono na Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo na cidade de Ijuí/RS. Bacharel em Teologia pela FBP Faculdade Batista Pioneira de Ijuí/RS. Pós-graduado em Teologia pela Uniasselvi. Mestrando Profissional em Teologia pela FABAPAR Faculdades Batista do Paraná de Curitiba/PR. Empresário no ramo de tecnologia e informação com ênfase em sistema de automação comercial. Contato: alexandre@jainformatica.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-5477-6860> Currículo Lattes <https://lattes.cnpq.br/7565865628008811>

abordando suas raízes históricas, suas interpretações à luz das Escrituras e a resposta teológica centrada na obra redentora de Jesus Cristo.

1. ORIGEM E CONTEXTO HISTÓRICO DO CONCEITO DE MALDIÇÃO HEREDITÁRIA

Deuteronômio trata de uma obra voltada para a nova geração, que não conheceu os milagres do Senhor no Egito (PEREIRA, 2021, p. 12). O texto bíblico relatado no livro de Deuteronômio 5.9b-10 insere-se no discurso mosaico de despedida ao povo de Israel, às vésperas da entrada na Terra Prometida. O trecho apresenta a fórmula de bênção e maldição como consequência da obediência ou desobediência à Lei (WRIGHT, 2008, p. 275).

...pois eu, o Senhor, teu Deus, sou Deus zeloso. Eu castigo o pecado dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me rejeitam, mas sou misericordioso com mil gerações dos que me amam e guardam os meus mandamentos (Deuteronômio 5.9b-10, ALMEIDA, 2011).

Nesse relato, Moisés estava em pé, entre Deus e eles (judeus), no pé do monte, e levava mensagens, tanto para a instauração dos preliminares como para as alterações das ratificações (HENRY, 2015, p. 1823). Deste modo, Moisés exortou e propôs aos israelitas para que eles escolhessem entre o caminho da vida ou o caminho da morte; da bênção ou da maldição (SANTOS, 2022, p. 88). As condições para obtenção do favor divino são: obediência à lei e devoção total a Deus. Se fossem desobedientes e se moldassem à conduta idólatra dos cananeus, os israelitas só poderiam esperar o cativeiro (SCHULTZ, 2009, p. 108).

Deus está fazendo uma aliança com seu povo. A Bíblia evidencia que Deus se relaciona com o homem através de alianças, onde ambas as partes têm compromissos a cumprir. Deus sempre cumpre a sua parcela e o homem precisa cumprir a sua para ser alcançado pela bênção (ALMEIDA, 2016, p. 5). A paz e o bem-estar de Israel, toda a vida enfim, dependia do relacionamento correto com Deus (SBB, 2008, p. 218).

Prestem atenção! Hoje estou pondo diante de vocês a bênção e a maldição. Vocês terão bênção, se obedecerem aos mandamentos do Senhor, o seu Deus, que hoje lhes estou dando; mas terão maldição, se desobedecerem aos mandamentos do Senhor, o seu Deus e se afastarem do caminho que hoje lhes ordeno, para seguir deuses desconhecidos (Deuteronômio 11.26-28, ALMEIDA, 2011).

Através da obediência é que Israel prosperaria, mas a desobediência atrairia contra eles a maldição do exílio e da servidão, do que recentemente o povo fora libertado. A fim de impressionar profundamente as mentes do povo com isso, Moisés instruiu-os para que lessem essas bênçãos e maldições, diante da congregação inteira, quando entrassem em Canaã (SCHULTZ, 2009, p. 109).

A ideia de bênção aparece com frequência com sua oposta, a “maldição”, que estão ligadas a atos de injustiça. Em Gênesis 1-11, bênção ocorre cinco vezes e “maldição” ocorre seis vezes (SMITH, 2001, p. 163).

1.1. Bênção decorrente da obediência

A bênção é frequentemente relacionada à presença de Deus, saúde, abundância e favor, enquanto a maldição é associada a dificuldades, aflições e escassez (PHILLIPS, 2019, p. 177). No Antigo Testamento, em geral, a bênção refere-se a bem-estar terreno, a segurança, ao poder, à riqueza, à descendência e está expressamente condicionada à obediência aos mandamentos do Senhor (MALAFAIA, 2014, p. 7). O texto bíblico do livro de Deuteronômio contém maldições bem como bênçãos, ou seja, o Deus que salva se torna o Deus que abençoa (SMITH, 2001, p. 163).

Se ouvires atentamente a voz do Senhor, teu Deus, tendo o cuidado de guardar todos os seus mandamentos que hoje te ordeno, o Senhor, teu Deus, te exaltará sobre todas as nações da terra. Se ouvires a voz do Senhor, teu Deus, todas estas bênçãos virão sobre ti e te alcançarão: Bendito serás na cidade e no campo. Benditos serão o fruto do teu ventre, o fruto do teu solo, o fruto dos teus animais e as crias das tuas vacas e ovelhas. Benditos serão o teu cesto e a tua vasilha de amassar pão. Bendito serás quando entrares e quando saíres. O Senhor derrotará os inimigos que se levantarem contra ti; sairão contra ti por um caminho, mas fugirão da tua presença por sete caminhos. O Senhor mandará que a bênção esteja contigo nos teus celeiros e em tudo em que puseres a mão; e te abençoará na terra que o Senhor, teu Deus, te dá (Deuteronômio 28.1-8, ALMEIDA, 2011).

Foram pronunciadas seis bênçãos, “se vocês obedecerem”. Eram bênçãos materiais de paz, prosperidade, terra fértil, filhos, vitória na guerra. Acima de tudo, Deus faria deles um “povo santo” (SBB, 2008, p. 218).

1.2. Maldição decorrente da desobediência

A qelalah (קֶלֶלָה) é um termo hebraico que significa "maldição" ou "imprecação". Nos textos bíblicos, ela é frequentemente usada em contextos de violação de aliança, abuso pessoal ou expectativa de calamidade iminente (THISELTON, 2009, p. 811). Segundo Gusso, a palavra mostra ainda, o resultado terrível da possível quebra da aliança feita entre Deus e Israel, conforme se apresenta na forma substantiva em Deuteronômio 11.26-28 e 30.19 como o contrário da Bênção, que gozariam se fossem fiéis (GUSSO, 2023, p. 41).

O dicionário da Bíblia de Almeida define “maldição” como chamamento de mal, sofrimento ou desgraça sobre alguém. Os que quebram a Lei estão debaixo da maldição (KASCHEL, 2005, p. 105). Veja a perícopes:

Se, porém, não ouvires a voz do Senhor, teu Deus, não cumprindo todos os seus mandamentos e os seus estatutos, que hoje te ordeno, todas estas maldições virão sobre ti e te alcançarão: Maldito serás na cidade e no campo. Malditos serão o teu cesto e a tua vasilha de amassar pão. Malditos serão o fruto do teu ventre, o fruto do teu solo e as crias das tuas vacas e ovelhas. Maldito serás ao entrares e ao saíres. O Senhor mandará sobre ti a maldição, a derrota e o desapontamento em tudo o que puseres a mão para fazer, até que sejas destruído e morras repentinamente, por causa da maldade das tuas obras, pelas quais me abandonaste (Deuteronômio 28.15-20, ALMEIDA, 2011).

No hebraico, os versículos 15 a 19 tem o mesmo padrão rítmico dos versículos 3-6. As maldições são o contrário das bênçãos: doença, fome, derrota, sujeição a outros povos, exílio, perda da terra natal e de todas as alegrias da vida (SBB, 2008, p. 218).

2. MALDIÇÃO E BÊNÇÃO À LUZ DAS ESCRITURAS

As palavras que proferimos são como sementes que caindo em solo propício, achando condições favoráveis, germinam, crescem e frutificam. São dois os seus frutos, palavras que produzem bênção e palavras que produzem maldição (LINHARES, 1993, p. 16). Em todo o Oriente Antigo, inclusive em Israel, a maldição está ligada à crença no poder da palavra falada e também escrita (GUSSO, 2023, p. 54).

Se as palavras que proferimos podem constituir maldição, elas têm igualmente poder de produzir efeito contrário. Elas têm poder de criar situações favoráveis e isso não é um endosso a prática de pensamento positivo (LINHARES, 1993, p. 20). Sendo a palavra de bênção um instrumento capaz de criar situações favoráveis, naturalmente, era

usada em grande escala, nas mais diversas ocasiões. Citado por Gusso (2023, p. 53), o autor Every-Clayton, ressalta que essas palavras podem ser entendidas como mera formalidade, mas à luz do contexto elas funcionam como sinais de uma fé viva, expressa no cotidiano.

2.1. Gênesis 9.24-25

A maldição é a prova mais contundente do poder que tem as palavras (LINHARES, 1993, p. 16). Exemplo disso, é o drama familiar de Noé, que ao exagerar no consumo de vinho, é flagrado mais tarde por seu filho Cam, enquanto estava dormindo e totalmente despido.

Quando Noé acordou do efeito do vinho e descobriu o que seu filho lhe havia feito, disse: Maldito seja Canaã"! Escravo de escravos será para os seus irmãos. Disse ainda: Bendito seja o Senhor, o Deus de Sem! E seja Canaã seu escravo. Amplie Deus o território de Jafé; habite ele nas tendas de Sem, e seja Canaã seu escravo (Gênesis 9.24-25, ALMEIDA, 2011).

As palavras de Noé contêm uma revelação profética: os desvios morais de Cam seriam manifestados futuramente em Canaã e em sua descendência (ALMEIDA, 2016, p. 20). Naquela tenda, cenário de uma das reuniões familiares mais importantes da história, um pai tratava com seus filhos. Ali houve uma bênção liberada sobre os filhos Sem e Jafé e suas respectivas descendências, porque eles honraram ao Senhor quando não desonraram seu pai (ALMEIDA, 2016, p. 24).

Infelizmente a atitude de Cam, trouxe uma maldição sobre seu filho Canaã e as consequências alcançaram várias nações: desviaram-se de Deus, serviram a deuses estranhos e foram escravos (ALMEIDA, 2016, p. 25). A maldição específica é, servo dos servos (isto é, o servo mais insignificante e mais desprezível) será, até mesmo de seus irmãos. Aqueles que por nascimento eram seus companheiros serão, por conquista, os seus senhores (HENRY, 2015, p. 228).

2.2. Êxodo 20.5-6

Os mandamentos demonstram a preocupação de Deus com todos os aspectos da vida humana. Deus estabelece os padrões para os relacionamentos familiares, impõe respeito pela vida humana, o sexo, a propriedade, a palavra e o pensamento (SBB, 2008,

p. 168). Não é a chave do estabelecimento de uma relação com Deus, mas antes a fórmula para sua continuação e prosperidade (DILLARD, 2017, p. 68).

No Egito era comum a adoração a muitos deuses. As pragas tinham sido dirigidas contra os deuses egípcios. Os habitantes de Canaã também eram politeístas. Israel deveria ser distinto e singular, na qualidade de povo peculiar de Deus, caracterizado por uma devoção exclusiva a Deus. Nem mesmo uma imagem ou semelhança de Deus era permissível (SCHULTZ, 2009, p. 77). Observe o texto:

Não te curvarás diante delas, nem as cultuarás, pois eu, o Senhor teu Deus, sou Deus zeloso. Eu castigo o pecado dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me rejeitam; mas sou misericordioso com mil gerações dos que me amam e guardam os meus mandamentos (Êxodo 20.5-6, ALMEIDA, 2011).

As maldições são lançadas contra aqueles que fabricam e servem às imagens de escultura, demonstrado assim que são inimigos do Deus de Israel, o qual não aceita a concorrência de nenhum outro deus (GUSSO, 2023, p. 155). Isto indica o cuidado que Deus tem com as suas próprias instituições, o seu ódio à idolatria e a toda falsa adoração, o seu desprazer com os idólatras e o fato de que Ele se ressentia com tudo, na sua adoração, que se pareça com idolatria, ou que conduza a ela. O zelo é perspicaz (HENRY, 2015, p. 920).

2.3. Ezequiel 18.1-4

No texto bíblico de Ezequiel 18, a responsabilidade individual significa que cada pessoa é unicamente responsável pelas suas próprias ações perante Deus, e não deve ser punida pelos pecados dos seus antepassados, nem colher a glória pela justiça destes. O capítulo confronta o provérbio popular que culpava os pais pelos pecados dos filhos, afirmando que a justiça ou a impiedade de uma pessoa é exclusivamente sua, e que a cada um será dado conforme os seus caminhos.

O exílio ocorrera em parte como resultado da culpa cumulativa de gerações de israelitas que haviam vivido em rebelião a Deus e à sua lei. Embora a culpa sempre tenha essa dimensão coletiva, Ezequiel, mais do que qualquer profeta antes dele, enfatizou as consequências individuais tanto da obediência quanto da transgressão (DILLARD, 2006, p. 314).

No Antigo Testamento, o pecado é quase sempre pessoal. É resultado de uma decisão consciente. Os pecadores são responsáveis por suas escolhas, atitudes e ações. (SMITH, 2001, p. 269).

De novo a palavra do Senhor veio a mim: Que quereis dizer, quando citais este provérbio na terra de Israel: Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos é que ficaram embotados? Tão certo como eu vivo, diz o Senhor Deus, nunca mais se citará este provérbio em Israel. Todas as vidas são minhas, tanto a do pai como a do filho; e aquele que pecar é que morrerá (Ezequiel, 18.1-4, ALMEIDA, 2011).

O povo repetia um provérbio que na verdade afirmava que Deus era injusto (18.2) por castigar a sua geração pelos pecados dos antepassados. Ao fazer isso, os israelitas estavam desconsiderando qualquer necessidade de encarar os seus próprios pecados. Mas Deus não lhes permitiria evitar a questão do próprio pecado e da culpa. Os pecados da geração dos exilados também contribuíram para a destruição de Jerusalém. (DILLARD, 2006, p. 314).

Deus tem o propósito de purificar, como o fogo que refina, o propósito de corrigir, como o prumo e o propósito de renovar como quando se limpa um prato. Deus é sempre livre para exercer misericórdia. Isso não é o mesmo que cancelar o castigo, mas retira dele o aspecto de condenação irrevogável. A dor de parto abre caminho para a promessa de vida. (SMITH, 2001, p. 285)

2.4. Gálatas 3.13-14

O apóstolo Paulo diz que a redenção é “em Cristo Jesus” que resgatou o homem da maldição da lei, o que leva a outro pensamento, de que Ele se tornou “maldição em nosso lugar”. Cristo é ligado à justificação, perdão e vitória do homem. Ele trouxe paz, esperança, filiação, promessa da vida eterna, luz e riquezas em glória. (MORRIS, 2003, p. 62).

Cristo nos resgatou da maldição da lei, tornando-se maldição em nosso favor, pois está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em um madeiro. Isso aconteceu para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios em Jesus Cristo, a fim de que recebêssemos a promessa do Espírito pela fé (Gálatas 3.14-14, ALMEIDA, 2011).

A maldição recai sobre as pessoas que procuram observar a lei, mas não cumprem todos os seus mandamentos e proibições, sendo esse um princípio extraído da própria

lei (Dt 27.26). A lei falha em não ser baseado no princípio bíblico da fé, mas nas obras. Paulo é claro em afirmar que Cristo libertou aqueles que creram, tomando para si essa maldição. Desse modo, pela crença em Cristo, a benção prometida e experimentada por Abraão é recebida pelos cristãos, sendo identificada como a experiência do Espírito. Logo, a fé é o meio pelo qual obtemos um benefício que nos foi assegurado por Cristo. (MARSHAL, 2007, p. 192).

2.6. Apocalipse 22.3-4

O texto bíblico em destaque, descreve a bem-aventurança eterna e a presença gloriosa de Deus e do Cordeiro na Nova Jerusalém. Neste trecho, a "maldição" e a "noite" são eliminadas, e o povo de Deus servirá diretamente ao Senhor, vendo a Sua face e tendo o seu nome selado em suas testas, simbolizando total união e acesso à Sua presença.

Ali jamais haverá maldição. Nela estará o trono de Deus e do Cordeiro; seus servos o servirão e verão a sua face, e na testa deles estará o seu nome (Apocalipse 22.3-4, ALMEIDA, 2011).

João retrata a nova Jerusalém como o local em que o povo do Senhor tem acesso direto e constante à presença do Senhor. A nova Jerusalém cumpre a expectativa profética de quem um dia, Deus estaria totalmente presente entre seu povo quando restaurasse a sorte dele (THIELMAN, 2007, p. 780).

3. O SACRIFÍCIO DE CRISTO E A ESPERANÇA DE REDENÇÃO

Há uma profecia messiânica de libertação para aqueles que estão aprisionados e para a restauração de cidades assoladas e destruídas. Trazendo para o contexto atual, essas cidades são simbologias de famílias (observação: aqui trata-se de aplicação homilética e não do significado original do texto) quem tem passado por todas essas devastações (ALMEIDA, 2016, p. 73).

O Espírito do Soberano, o Senhor, está sobre mim, porque o Senhor ungiu-me para levar boas notícias aos pobres, enviou-me para cuidar dos que estão com o coração quebrantado, anunciar liberdade aos cativos e libertação das trevas aos prisioneiros, para proclamar o ano da bondade do Senhor e o dia da vingança do nosso Deus; para consolar todos os que andam tristes, e dar a todos os que choram em Sião uma bela coroa em vez de cinzas, o óleo da alegria em vez de

pranto, e um manto de louvor em vez de espírito deprimido. Eles serão chamados carvalhos de justiça, plantio do Senhor, para manifestação da sua glória. Eles reconstruirão as velhas ruínas e restaurarão os antigos escombros; renovarão as cidades arruinadas que têm sido devastadas de geração em geração (Isaías 61.1-4, ALMEIDA, 2011).

Em Lucas capítulo 4.18-21, Jesus faz menção das palavras do profeta Isaías e ratifica que Ele era o cumprimento dessa profecia. A igreja é o local onde se concentra o maior número de pessoas que foram enganadas e desacreditadas pela sociedade. São homens e mulheres que vieram com cargas de maldições geracionais, que foram vítimas das iniquidades de seus antepassados, que tiveram o seu passado interferindo no presente, levando-os ao estado de ruínas e escombros espirituais, mas que a partir do momento que tiveram um encontro real com Jesus e crucificaram essas maldições através do sangue de Jesus, tiveram suas vidas transformadas (ALMEIDA, 2016, p. 81).

O cerne da mensagem cristã repousa na afirmação de que Jesus Cristo, por meio de sua morte e ressurreição, trouxe plena liberdade ao ser humano. Essa liberdade é espiritual, definitiva, acessível pela fé e transformadora, fundamentada na vitória de Cristo sobre o pecado, a morte e as forças do mal.

3.1. Espiritual

Uma vez que o Espírito procede do Pai e o Filho habita em cada cristão, é possível ter certeza do amor de Deus pelo mundo, bem como da autodoação de Cristo pela salvação do homem (SHEDD, 1996, p. 80). O evangelho é a boa notícia de salvação para a pessoa espiritualmente desesperada e perdida em seus pecados (KUNZ, 2020, p. 113).

O amor de Deus é derramado no coração dos crentes pelo Espírito, e o mesmo Espírito gera amor recíproco. O cristão é capacitado e guiado pelo Espírito de Deus, que mora nele (MORRIS, 2003, p. 93).

Quem está cheio do Espírito manifesta seus frutos, e tem domínio próprio. Zelar pela vida espiritual não pode ser algo que ocorre apenas uma vez, mas deve ser uma experiência contínua na vida do cristão. É preciso afastar-se de tudo o que distancia de Deus e assim haverá uma vida espiritual exitosa na presença de Deus (KUNZ, 2020, p. 148).

3.2. Definitiva

O perdão de Deus é decorrência de Seu caráter e Sua natureza imutável. Deus deseja nos revelar que Sua capacidade de perdoar é maior do que a nossa de pecar e que todos têm igual acesso ao Seu perdão, por intermédio do Senhor Jesus Cristo (TOZER, 2016, p. 198).

A morte de Jesus toma o lugar do merecido castigo dos pecadores culpados. Sendo inimigos de Deus por causa do antagonismo que lhe faz o pecado, “fomos reconciliados com Deus mediante a morte de seu filho” (Romanos 5.10, ALMEIDA, 2011). A morte de Cristo faz expiação pelo pecado, retira a culpa e pacífica a justa ira de Deus sobre nossos pecados e nossa rebeldia (SHEDD, 1996, p. 88).

A salvação que Cristo dá ao seu povo, é libertação do pecado em todas as suas horribéis manifestações, e libertação para uma nova vida de serviço, até finalmente se obter a gloriosa liberdade dos filhos de Deus (STOTT, 2010, p. 122).

O sacrifício de Cristo alcança seu fim perfeitamente e de uma vez por todas, e assim inaugura uma nova aliança debaixo da qual as pessoas podem de fato ser purificadas do pecado (MARSHALL, 2007, p. 525).

3.3. Acessível pela fé

Na carta aos Hebreus, no capítulo 11, as pessoas são convocadas a confiar em Deus quando tudo parece estar indo contra e não se vê nenhuma saída bem-sucedida para o que quer que se busque. Mas é pela fé e pela perseverança que o homem se torna herdeiro das promessas de Deus (MORRIS, 2003, p. 375).

Os gentios são chamados à obediência por fé, cujo significado é o de que a confiança salvadora no Senhor produz a obediência às ordens do Senhor de modo tão natural quanto a boa árvore produz bons frutos. Recebedor a Jesus Cristo como Senhor e Salvador, implica a decisão de obedecer (SHEDD, 1996, p. 117). Jesus é a revelação final de Deus, o único que está capacitado para ocupar a função de líder da fé, o único que esclarece o caminho que leva a humanidade até a presença de Deus (THIELMAN, 2007, p. 737).

3.4. Transformadora

No Antigo Testamento, Deus é descrito como o único Deus. Sua glória enche a terra toda. No Novo Testamento, a glória do Pai é compartilhada com o Filho. Jesus ora para que a glória que Pai lhe deu possa ser vista por seus seguidores. Os cristãos que contemplam a glória de Cristo são transformados em sua semelhança (2Co 3.18) (SHEDD, 1996, p. 74). A grande alegria de Deus é ter comunhão com os redimidos. A salvação não se trata apenas de ir para o Céu, mas de se ter um relacionamento pessoal e íntimo com o Senhor a qualquer momento (TOZER, 2016, p. 9).

Os cristãos estão unidos com Cristo, participando de Sua morte e ressurreição. O batismo significa que a velha vida está morta e sepultada. O domínio do pecado foi quebrado. É a presença de Cristo que convence cada redimido, de que é um filho amado de Deus (SBB, 2008, p. 686).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de maldição hereditária precisa ser cuidadosamente analisado à luz da Palavra de Deus. Textos como Deuteronômio 5.9-10, que mencionam a visitação da iniquidade dos pais sobre os filhos, devem ser compreendidos dentro do contexto da antiga aliança. No entanto, mesmo no Antigo Testamento, encontra-se sinais de transição para a responsabilidade individual, preparando o caminho para a plenitude dessa doutrina no Novo Testamento.

Com a vinda de Cristo e a instituição da nova aliança, estabelece-se um novo paradigma espiritual: o crente é redimido da maldição da lei por meio da obra substitutiva de Jesus na cruz conforme aponta o texto de Gálatas 3:13. Isso implica que toda maldição – seja pessoal, familiar ou estrutural – encontra em Cristo sua condenação e seu fim. A regeneração, a justificação e a adoção como filhos de Deus rompem qualquer vínculo espiritual herdado que possa ser entendido como maldição. O novo nascimento inaugura uma nova identidade em Cristo, livre da escravidão do passado e fundamentada na graça.

Assim, a doutrina da suficiência da cruz exige que o cristão não viva mais sob o julgo de condenações ancestrais. A permanência em Cristo e a jornada de

aperfeiçoamento cristão, são evidências práticas de que o poder de qualquer maldição foi quebrado. Portanto, a teologia bíblica nos conduz a rejeitar qualquer ensino que condicione a vida do crente à necessidade de “quebras” espirituais adicionais para alcançar libertação. Em vez disso, somos chamados a proclamar com convicção que "se alguém está em Cristo, nova criatura é: as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo" como citado em 2 Coríntios 5.17.

Considera-se assim que a maldição hereditária, como conceito teológico, não se sustenta à luz da revelação plena do evangelho. A vitória de Cristo é total e definitiva, e nela reside toda esperança, liberdade e restauração para os que creem.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Claudio Alberto de Jesus. **Libertação das maldições hereditárias**. Curitiba: A.D. Santos Editora, 2016.

ALMEIDA, João Ferreira de. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Vida Nova, 2011

DILLARD, Raymond B. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

GUSSO, Antônio Renato. **As maldições no livro de Salmos**: pedido de castigo divino para os opressores dos justos e para os inimigos de Deus. São Paulo: Vida Nova, 2023.

HENRY, Matthew. **Comentário bíblico - Antigo Testamento**: Gênesis a Deuteronômio. Rio de Janeiro: CPAD, 2015. Vol. 1.

KASCHEL, Werner. **Dicionário da Bíblia de Almeida**. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

KUNZ, Claiton A. **Vida cristã com excelência**: uma jornada rumo à maturidade. Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2020.

LINHARES, Jorge. **Benção e maldição**. Belo Horizonte: Betânia, 1992.

MALAFAIA, Silas. **Benções de Deus**: Perder ou Ganhar, o que você quer? Rio de Janeiro: Central Gospel, 2014.

Manual Bíblico SBB Tradução de Lailah de Noronha. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

MARSHALL, I. Howard. **Teologia do Novo Testamento**: diversos testemunhos, um só evangelho. Tradução de Sueli da Silva Saraiva e Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MORRIS, Leon. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 2003.

PEREIRA, Leonardo. **Benções sem medidas**: heranças do povo de Deus em Deuterônômio. São Paulo: EA, 2021.

PHILLIPS, Ron. **Entendendo a batalha espiritual e a ação dos demônios**. Tradução: Elen Lessa. 2.^a ed. Niterói: BV Books, 2019.

SANTOS, Elíslei. **A Vida ou a morte**: a bênção ou a maldição. Maringá: Viseu, 2022.

SHEDD, Russell P. **Fundamentos bíblicos da evangelização**. Tradução de Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Vida Nova, 1996.

SCHULTZ, Samuel J. **A História de Israel no Antigo Testamento**. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2009.

SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Hans Udo Fuchs, Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001.

STOTT, John R. W. **A missão cristã no mundo moderno**. Tradução de Meire Portes Santos. Viçosa: Ultimato, 2010.

THIELMAN, Frank. **Teologia do Novo Testamento**: uma abordagem canônica e sintética. Tradução de Rogério Portella, Helena Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

THISELTON, Anthony C. **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 2009.

TOZER, A. W. **O poder de Deus para a sua vida**. Como o Espírito Santo transforma você por meio da Palavra de Deus. Tradução de Elizabeth Batista. Rio de Janeiro: Graça, 2016.

WRIGHT, Christopher J. H. **New International Biblical Commentary: Deuteronomy**. Michigan: BakerBooks, 1996.

A PERSEGUIÇÃO RELIGIOSA COMO RESULTADO DAS HOSTILIDADES SOCIAIS E DAS RESTRIÇÕES GOVERNAMENTAIS: DESAFIOS ESTRATÉGICOS PARA ORGANIZAÇÕES MISSIONÁRIAS EM CONTEXTOS INSTÁVEIS

Daniel da Cruz Moulié Corrêa²

RESUMO

Este artigo analisou como a perseguição religiosa impôs desafios estratégicos às organizações missionárias atuantes em contextos instáveis. A pesquisa foi desenvolvida através de abordagem qualitativa, de caráter descritivo, fundamentada em revisão bibliográfica, utilizando como principais referenciais os dados sobre democracia, da Economist Intelligence Unit, os dados de perseguição religiosa, da Portas Abertas e os índices de Restrições Governamentais e de Hostilidades Sociais, do Pew Research Center. Foram identificadas as dinâmicas e fatores que compõem o cenário contemporâneo, articulando o declínio da democracia, o crescimento das restrições governamentais e das hostilidades sociais diante da liberdade religiosa em nível global. Refletiu-se que as organizações missionárias precisaram desenvolver respostas estratégicas, como monitoramento de cenários e implantação de protocolos de segurança, visando mitigar riscos às suas atividades. Concluiu-se que o fortalecimento institucional e a capacidade de antecipar ameaças foram elementos essenciais para a continuidade das organizações missionárias em ambientes de instabilidade e perseguição religiosa.

Palavras-chave: Liberdade religiosa; Democracia; Geopolítica; Inteligência missionária; Segurança e proteção.

INTRODUÇÃO

A liberdade religiosa é violada em um terço dos países no mundo (21Wilberforce, 2025, s/p). Este cenário aponta que a prática da fé é vista como uma ameaça pelas autoridades e pela sociedade, tornando a perseguição religiosa um dos grandes desafios

² Daniel da Cruz Moulié Corrêa é missionário da Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira e atua como Líder Global de Inteligência Missionária. É mestrando em Teologia com ênfase em Missiologia na FABAPAR – Faculdades Batista do Paraná. Bacharel e Licenciado em Química pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e Teologia (livre) pelo Seminário Teológico Batista Carioca. Possui formação em Inteligência e Contrainteligência pela Escola de Inteligência do Exército, e, Geopolítica e Liderança Estratégica pela Escola de Comando e Estado-Maior do Exército. Tem especialização em Engenharia Ambiental e certificação internacional em Gestão de Projetos Sociais pela APMG International. Atua na coordenação de estratégias de inteligência e segurança em contextos de atuação missionária, especialmente em cenários de instabilidade geopolítica. daniel.moulie@jmm.org.br <https://orcid.org/0009-0005-7181-7151>.

estratégicos para organizações missionárias atualmente.

Diante disso, de que modo as restrições governamentais e as hostilidades sociais têm contribuído para o aumento da perseguição religiosa e para o enfraquecimento da liberdade religiosa em nível global? Este artigo busca compreender as dinâmicas da perseguição religiosa como resultado das restrições governamentais e das hostilidades sociais. Parte-se do pressuposto de que o aumento dessas restrições e hostilidades intensifica a vulnerabilidade de grupos religiosos e amplia os desafios para organizações missionárias em contextos instáveis.

O presente estudo delimita-se ao período compreendido entre 2007 e 2022, baseando-se na metodologia da *Pew Research Center* para avaliar as tendências globais de perseguição. A pesquisa adota abordagem qualitativa, de caráter descritivo, utilizando a revisão bibliográfica. O artigo está organizado em três partes, a saber, a primeira parte apresenta os fundamentos teóricos e metodológicos, com foco na democracia; a segunda parte discute o panorama global das restrições e hostilidades, e, por fim, a terceira parte analisa as implicações desse cenário para organizações missionárias em contextos de instabilidade.

1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

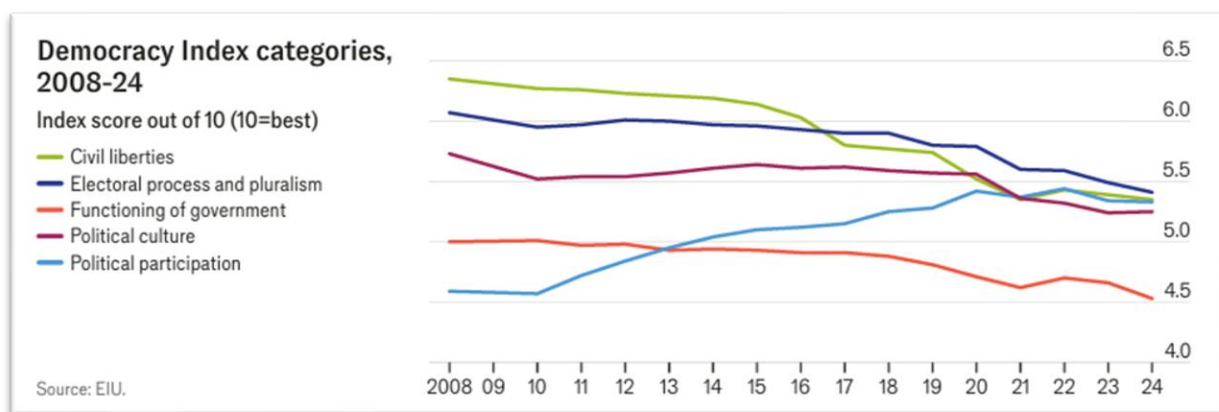
Esta seção constitui o alicerce teórico-metodológico necessário para entender as dinâmicas da perseguição religiosa sob a ótica da inteligência estratégica. Inicialmente, a democracia é definida como um arranjo institucional que garante o pluralismo, o devido processo legal e a proteção dos direitos fundamentais, incluindo a liberdade de crença. Conforme define Schumpeter (1961, p. 300),

o método democrático é o arranjo institucional para se chegar a certas decisões políticas que realizam o bem comum, cabendo ao próprio povo decidir, através da eleição de indivíduos que se reúnem para cumprir-lhe a vontade.

Diante desta compreensão é que a liberdade religiosa se consolida como um pilar essencial, pois em regimes que reprimem os direitos civis, a prática da fé é constantemente tratada como uma ameaça ao controle do Estado. Os teóricos Doyle (1983) e Russett (1993) desenvolveram a ‘Teoria da Paz Democrática’, sustentando que a estabilidade das instituições democráticas inibe conflitos e protege liberdades civis.

Para analisar o conceito de democracia neste artigo, será utilizado o Índice de Democracia, que permite avaliar o grau de democracia dos países, conforme metodologia da *Economist Intelligence Unit*. Diante disso, dados recentes indicam que o mundo atravessa um período de estagnação democrática, com o índice global caindo de 5,52 em 2006 para 5,17 em 2024 (Economist Intelligence Unit, 2024, p. 7-9). Sob a perspectiva missiológica, esta queda aponta para um fechamento de espaços para o testemunho cristão, forçando as igrejas diminuírem sua atuação pública e aberta para uma atuação silenciosa e adaptada à contextos de censura.

Figura 1 – Categorias do Índice de Democracia.



Fonte: Economist Intelligence Unit (2006-2024). OurWorldinData.org/democracy. Licença CC BY.

A figura 1 evidencia que categorias como “processo eleitoral e pluralismo” e “liberdades civis” apresentam queda na série histórica. Para as organizações missionárias, isso sinaliza que o cenário contemporâneo demanda uma mudança de paradigma, cujo missionário não pode atuar somente como um gestor de projetos sociais ou um plantador de novas igrejas, mas deve se tornar um especialista em leitura de cenários, capaz de antecipar ameaças como o fechamento das operações antes que a perseguição atinja sua base operacional.

A classificação dos Estados, de “democracia plena” a “regime autoritário” (Economist Intelligence Unit, 2024, p. 6), oferece o mapa básico de risco para a liberdade de culto. Contudo, esta análise exige cautela, pois o Índice de Democracia apresentada a Índia como uma ‘democracia falha’ (Economist Intelligence Unit, 2024, p. 67). Isto poderia sugerir um ambiente seguro. Contudo, a *Religious Liberty Commission of the Evangelical Fellowship of India* (2024, p. 1 – tradução nossa) denuncia que “o ano de

2024 testemunhou um aumento incessante da hostilidade e da violência contra cristãos em toda a Índia”.

A Lei Anticonversão, de 2021, é um fator central no aumento da perseguição religiosa na Índia, pois tem sido usada como justificativa para a perseguição contra minorias religiosas (Religious Liberty Commission of the Evangelical Fellowship of India, 2024, p. 1-2). Esta Lei Anticonversão se torna um grande desafio estratégico para as organizações missionárias, pois impacta diretamente na expansão do evangelho neste contexto, forçando tais organizações a encontrarem novas estratégias de atuação.

Apesar da Constituição da Índia ter leis relativas à liberdade religiosa, as autoridades falham em seu dever constitucional de aplicar a lei, sendo coniventes com os ataques a minorias religiosas. A organização em questão sugere várias recomendações ao governo da Índia, dentre elas, destacam-se, a aplicação rigorosa do ‘Estado de Direito’, tomar medidas firmes contra grupos radicais que pressionam os grupos religiosos minoritários e incluir cristãos e muçulmanos entre os grupos oficialmente reconhecidos (Religious Liberty Commission of the Evangelical Fellowship of India, 2024, p. 9).

O Relatório da Democracia 2025 da *Institute Varieties of Democracy*, (2025, p. 8), aponta um declínio alarmante da liberdade de expressão e da integridade eleitoral, sinalizando um esvaziamento das garantias democráticas. Este retrocesso pode ser interpretado como um prenúncio de um ambiente de maior restrição governamental contra a prática da fé cristã, pois quando a censura aumenta e o pluralismo encolhe, a igreja perde a possibilidade de atuação pública, forçando-a atuar de forma clandestina, assim como é visto na China.

Isso implica que, para organizações missionárias, é necessário entender como continuar discipulando pessoas e pregando o evangelho mesmo em contextos adversos. Segundo a Portas Abertas (2025, p. 4), “mais de 380 milhões de cristãos enfrentam altos níveis de perseguição e discriminação por causa da fé em Jesus”.

A Pew Research Center monitora o fenômeno da perseguição religiosa desde 2007 e desde o último dado monitorado, 2022, o índice global de restrições religiosas alcançou o maior patamar na série histórica (Pew Research Center, 2024). Isso aponta para o aumento da pressão governamental sobre organizações missionárias, dificultando

o acesso a visto religioso, o recebimento de recursos financeiros e o estabelecimento de igrejas. A *Portas Abertas* (2025, p. 6) afirma que, no último ano monitorado, aumentou 15% o número de cristãos presos, condenados ou detidos sem ser julgados.

Muitos cristãos vivem sob o contexto em que a liberdade religiosa é negada e em que a prática da fé e a evangelização é restrita ou proibida. Muitos desses cristãos são hostilizados e vivem sob a possibilidade de serem presos, torturados ou, até mesmo, executados (COMPANJEN & LONG, 2002, p. 9).

2. PANORAMA GLOBAL DE RESTRIÇÕES E HOSTILIDADES RELIGIOSAS

Esta seção apresenta o panorama global das restrições governamentais e hostilidades sociais, fundamentado no monitoramento sistemático do *Pew Research Center*. A análise utiliza dois índices complementares: o *Government Restrictions Index* (GRI) e o *Social Hostilities Index* (SHI). O GRI mede restrições impostas por governos que limitam crenças e práticas religiosas. (Pew Research Center, 2024, p. 5). O SHI mede os atos de hostilidade relacionados à religião cometidos por indivíduos ou grupos privados na sociedade (Pew Research Center, 2024, p. 5). A compreensão conjunta destes índices é de extrema importância para a organização missionária, pois a natureza do risco aponta o protocolo de segurança a ser adotado. Enquanto o GRI exige um trabalho de defesa de direitos, o SHI demanda redes de proteção comunitária.

A tendência atual, consolidada entre 2018 e 2022, mostra que mais de 20 países mantêm níveis “altos” ou “muito altos” em ambos os índices. Muitos desses países vivenciaram guerras ou conflitos relacionados à religião, atividades militantes ou violência sectária contínua (PEW RESEARCH CENTER, 2024, p. 9).

No Afeganistão, “o Talibã promulgou um decreto que condenava à morte qualquer pessoa que se convertesse ao cristianismo, que tentasse converter terceiros ou que distribuísse literatura cristã” (COMPANJEN & LONG, 2002, p. 17). No Egito, grupos radicais têm praticado rapto de mulheres cristãs, com o que chamam de ‘conversão por estupro’. Os islâmicos que se convertem sofrem forte perseguição, incluindo a punição com prisões e torturas (COMPANJEN & LONG, 2002, p. 99).

Por muitos anos, alguns países do sul da Ásia tem apresentado perseguição religiosa por parte de grupos radicais e, também, tem apresentado “altos” ou “muito altos” níveis de restrições governamentais, como, por exemplo, a Índia e o Paquistão, que têm sido classificados, desde o início do estudo em 2007, como altas ou muito altas tanto no GRI quanto no SHI. De igual modo, Bangladesh apresenta pontuações altas ou muito altas na maioria dos anos (PEW RESEARCH CENTER, 2024, p. 9).

Observa-se, ainda, uma transformação no cenário europeu. O declínio da identidade cristã e o crescimento da desfiliação religiosa (HACKETT et al., 2025b, s/p) têm alterado a dinâmica social, criando novos focos de tensão. A Europa tem se tornado um grande desafio estratégico para as organizações missionárias, pois a Europa tem sido marcada por novos fluxos migratórios e radicalismos, exigindo a compreensão de uma perspectiva pós-cristã com a influência crescente do extremismo religioso por parte de alguns povos que chegam ao continente.

Vale ressaltar que a França é o país com maior perseguição religiosa da Europa (Pew Research Center, 2024, p. 10). De acordo com Fahmy (2025, s/p), a França deixou de ser um país majoritariamente cristão entre 2010 e 2020, passando de 57% para 46% nesse intervalo de tempo. Entretanto, o aumento de islâmicos na França passou de 6,6% em 2010 para 9,1% em 2020 (HACKETT et al., 2025a, s/p).

As evidências apresentadas demonstram que o cenário global tem se agravado no que se refere à liberdade religiosa, à medida que muitos governos intensificam o cerceamento da fé e grupos radicais impedem que outras religiões exerçam livremente suas práticas religiosas. Países que já foram a base para a reflexão teológica, hoje se tornaram foco das estratégias das organizações missionárias, apontando a necessidade de novas respostas diante dos desafios contemporâneos.

3. IMPLICAÇÕES ESTRATÉGICAS PARA A ATUAÇÃO MISSIONÁRIA

A análise dos dados apresentados evidencia que a perseguição religiosa não é apenas um obstáculo estatístico, mas um desafio direto para a continuidade do trabalho missionário em contextos de instabilidade político-social. O aumento das restrições governamentais e das hostilidades sociais impõe às organizações missionárias a necessidade de abandonar abordagens ingênuas e superficiais em favor de estratégias

baseadas em coleta de informações relevantes, análise de cenários estratégicos, identificação de riscos e oportunidades, e produção de conhecimento para decisão da alta liderança das organizações missionárias.

Isto aponta que a formação de missionários deve incluir competências em análise geopolítica e gestão de risco, garantindo, assim, que a proclamação do evangelho aconteça com prudência, preservando a vida dos missionários e a sustentabilidade dos projetos sócio-missionários em contextos instáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observou-se que o cerceamento da liberdade religiosa ocorre de forma articulada ao declínio da democracia e ao avanço de regimes autoritários, que utilizam tanto leis restritivas quanto a convivência com a violência de atores sociais para silenciar a prática da fé por parte da igreja de Cristo.

A hipótese central foi corroborada pelos dados analisados, confirmando que o aumento das restrições governamentais e das hostilidades sociais intensifica, de fato, a vulnerabilidade dos grupos religiosos e amplia consideravelmente os desafios para as organizações missionárias. O panorama apresentado revela que a liberdade religiosa se mantém sob forte ameaça onde a fé é confrontada por contextos instáveis, tornando essencial que tais organizações desenvolvam respostas estratégicas.

Portanto, conclui-se que as organizações missionárias precisam fortalecer seus processos de análise situacional, promovendo capacitação cultural, implementando a cultura de segurança e desenvolvendo redes de cooperação mútua quando o risco da perseguição religiosa se torna real.

REFERÊNCIAS

21WILBERFORCE. **Página inicial**. 21Wilberforce, [S. l.], 2025. Disponível em: <https://21wilberforce.org/>. Acesso em: 9 out. 2025.

COMPAMJEN, Johan; LONG, Justin. **Cristianismo de alto risco: a perseguição aos cristãos em 52 países do mundo**. Tradução de José Fernando Cristófal. São Paulo: Carreño Editorial, 2002.

DOYLE, Michael W. **Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs**. Philosophy & Public Affairs, v. 12, n. 3, p. 205-235, 1983.

ECONOMIST INTELLIGENCE UNIT. **Democracy Index 2024**. OurWorldinData.org/democracy, 2024. Disponível em: <https://ourworldindata.org/democracy>. Acesso em: 08 out. 2025.

FAHMY, Dalia. **The number of Christian-majority countries fell between 2010 and 2020**. Pew Research Center, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.58094/mf27-9j41>. Acesso em: 08 out. 2025.

HACKETT, Conrad; STONAWSKI, Marcin; TONG, Yunping; KRAMER, Stephanie; SHI, Anne Fengyan; ZANETTI, Nick. **Religious Composition by Country, 2010-2020**. Pew Research Center, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.58094/5shf-2d69>. Acesso em: 08 out. 2025.

HACKETT, Conrad; STONAWSKI, Marcin; TONG, Yunping; KRAMER, Stephanie; SHI, Anne Fengyan; FAHMY, Dalia. **How the Global Religious Landscape Changed From 2010 to 2020**. Pew Research Center, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.58094/fj71-ny11>. Acesso em: 08 out. 2025.

INSTITUTO VARIETIES OF DEMOCRACY. **Democracy report 2025**: restoring the balance. Gothenburg: V-Dem Institute, University of Gothenburg, 2025. Disponível em: <https://v-dem.net>. Acesso em: 10 out. 2025.

PEW RESEARCH CENTER. **Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022**. Washington, D.C., 2024. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2024/12/18/government-restrictions-on-religion-stayed-at-peak-levels-globally-in-2022/>. Acesso em: 08 out. 2025.

PORTAS ABERTAS. **Lista Mundial da Perseguição 2025**: relatório anual. 2025. Disponível em: <https://www.portasabertas.org.br/lista-mundial-da-perseguiacao/>. Acesso em: 08 out. 2025.

RELIGIOUS LIBERTY COMMISSION OF THE EVANGELICAL FELLOWSHIP OF INDIA. **Yearly Report 2024**: Hate and Targeted Violence Against Christians in India. Delhi: Religious Liberty Commission of the Evangelical Fellowship of India, 2024. 207 p. Disponível em: <https://efionline.org/2025/03/10/faith-at-risk-alarming-rise-in-violence-against-christians-in-india-continues-in-2024/>. Acesso em: 10 out. 2025.

RUSSETT, Bruce. **Grasping the Democratic Peace**: Principles for a Post-Cold War World. Princeton: Princeton University Press, 1993.

SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM. **Annual Report 2025**. Washington, D.C.: USCIRF, 2025. Disponível em:

<https://www.uscirf.gov/annual-reports>. Acesso em: 09 out. 2025.

A SUPERVALORIZAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS EM DETRIMENTO DA VERDADE NAS COMUNIDADES ECLESIASTICAS

Daniel Cezar Rossetto³
Luana Hartmann Tramarin⁴
Paulo Silas Rocha Hartmann⁵

RESUMO

O objetivo do artigo é analisar de forma crítica como a cosmovisão Pós-modernista tem influenciado cristãos a buscar a verdade por meio de experiências proporcionadas nos ambientes eclesiais e como isso afeta a igreja moderna. Debates a respeito da verdade têm crescido de forma substancial nos últimos anos, muitos se prontificaram a escrever sobre a verdade e os desafios que a era pós-moderna traz consigo. Por essa razão, a produção de um artigo científico centrado no problema do subjetivismo religioso contribui ainda mais para a discussão. Assim, mais cristãos podem, de forma profunda, analisar e discutirem de que modo o enfoque em experiências têm influenciado sua forma de ser igreja. Para isso, adota-se uma abordagem bibliográfica e explicativa, e conclui-se que apesar do valor da experiência na caminhada cristã, ela não pode substituir a verdade como fundamento. A inversão dessa ordem compromete não apenas a teologia, mas a própria identidade da igreja.

Palavras-chave: Verdade bíblica; Experiências; Comunidades eclesiais.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, nota-se um deslocamento silencioso, mas significativo, na forma como a fé cristã tem sido praticada. Não se trata apenas de mudanças de linguagem ou liturgia, mas de algo mais profundo: uma transformação na maneira como a verdade é percebida e vivida. O apelo da experiência, em suas múltiplas formas, vem ocupando um espaço que antes era reservado ao ensino, à doutrina e à meditação nas Escrituras; a verdade é substituída pelo sentimento e a ética pelo bem-estar pessoal (WELLS, 1993, p. 183). O que outrora era acessório tornou-se, para muitos, central. Vivências emocionais intensas passaram a ser vistas não como reflexo da fé, mas como critério para validá-las.

Esse fenômeno não ocorre isoladamente. Está inserido em um tempo no qual as

³ Bacharelado em Teologia na Faculdades Batista do Paraná. danielrossettoc@gmail.com

⁴ Bacharel em Design de Moda e graduanda em Teologia na Faculdades Batista do Paraná, Brasil. luanahartmanntramarin@gmail.com

⁵ Bacharelado em Teologia na Faculdades Batista do Paraná. paulosilasrv@gmail.com

noções de verdade objetiva e de autoridade externa foram progressivamente substituídas por narrativas pessoais e construções subjetivas de sentido. Dentro das igrejas, essa mudança tem se manifestado tanto nos discursos quanto nas práticas: cultos são formatados para gerar impacto sensorial, a linguagem se aproxima da autoajuda e os critérios de discernimento tornam-se, cada vez mais, internos e individuais. Há uma inversão silenciosa de fundamentos: a Palavra já não julga a experiência; é a experiência que, muitas vezes, determina o valor da Palavra.

Diante desse cenário, este estudo propõe um olhar atento para os efeitos dessa inversão. A proposta não é simplesmente contrastar dois modelos — o racional e o emocional — mas compreender o que se perde quando a verdade revelada nas Escrituras é deslocada de sua centralidade. O que está em jogo não é apenas a forma como os cultos são conduzidos, mas o modo como a fé é compreendida, vivida e transmitida.

Para conduzir essa reflexão, recorre-se a textos bíblicos e ao diálogo com autores que tratam das tensões entre verdade, experiência e fé, entre eles Francis Schaeffer, Frank Turek. A metodologia utilizada é bibliográfica, com abordagem explicativa, permitindo examinar as raízes e implicações do problema à luz da história, da teologia e da filosofia. A intenção não é oferecer uma resposta definitiva, mas ampliar a consciência sobre o que está em curso nas comunidades cristãs e por que isso merece atenção.

1. VERDADE BÍBLICA

A verdade bíblica deve ser o ponto de partida para qualquer forma de experiência na caminhada de fé, não o inverso. Quando se fala sobre verdade, Turek afirma que “verdade é “dizer aquilo que é” [...] “propriedade de estar conforme com os fatos ou a realidade” ou “a fidelidade de uma representação em relação ao modelo ou original” (TUREK, 2006, p.37), isto é, a verdade é essencialmente absoluta, não pode ser subjetiva ou de posse exclusiva de alguém.

Desse modo, qualquer afirmação que coloque a verdade como subjetiva é naturalmente mentirosa. Por exemplo, o dito contemporâneo de que “cada um tem a sua verdade: eu, a minha; você, a sua”, não corresponde à realidade dos fatos, considerando

que a verdade, por ser “absoluta, completa e exclusiva” (TUREK, 2006, p.37), não pode ser verificada a partir de perspectivas pessoais.

A visão bíblica parte desse mesmo pressuposto, pois, como afirma Francis Schaeffer (1981, p.221), “a Bíblia insiste que a verdade é uma só”. Por essa razão, é contraditório que um cristão acredite na pessoalização da verdade, como se essa dependesse do modo como cada pessoa a enxerga e a interpreta.

Ao analisar o que a Bíblia diz a respeito, identifica-se Cristo como sendo aquele que é a própria verdade em pessoa (Jo 14. 6); O Espírito de Deus como aquele que é a verdade, direcionando os fiéis na verdade (Jo 16.13); e as Escrituras sendo referidas como a própria verdade na oração feita por Jesus: “Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade” (Jo 17.17).

Com isso, a verdade fundamental para os cristãos é o próprio Deus e aquilo que ele revelou por meio da sua Palavra (II Tm 3.16). O cristão deve analisar o seu próprio entendimento a respeito dela e a forma pela qual esse a vive, pois isso impacta diretamente na compreensão do que é, de fato, ser um cristão (SCHAEFFER, 1981, p.220). Por isso, se o cristão não reavaliar o seu próprio entendimento acerca da verdade, ele terá uma ideia errada sobre ela, o levando a viver com uma concepção distorcida a respeito da vida (TUREK, 2006, p.37).

Não é coincidência que há muitos cristãos que declaram crer na verdade, mas vivem um Cristianismo que tem por base epistemológica experiências pessoais, as quais geram falsas percepções da verdade em si e os afastam da concepção correta sobre o que é de fato viver a verdade bíblica.

2. UM OLHAR SOBRE A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E A VERDADE

A experiência esteve e continua presente na religião, inclusive no Cristianismo (BIERNOT; LOMBAARD, 2017, p.3). Ela acompanha a vivência espiritual desde os tempos mais antigos, visto fazer parte na expressão da relação do ser humano com o sagrado, com papel significativo na formação da identidade religiosa dos indivíduos e, conseqüentemente, das comunidades.

No entanto, embora seja um aspecto marcante na história, a experiência não pode ser tomada como critério ao buscar definir verdade, pois ao tempo que é possível

experimentar algo verdadeiro, é possível experimentar algo não verdadeiro. Caso toda experiência fosse automaticamente válida, então religiões e movimentos contraditórios entre si deveriam ser igualmente aceitos como verdades, o que é impossível (ARISTÓTELES, 1005b25).

A experiência religiosa verdadeira da fé cristã não está baseada no emocional, sentimental ou em qualquer subjetividade, mas na própria verdade, como afirma Schaeffer (1981, p.221).

É muito importante entender que, em contraste com os conceitos modernos de experiência espiritual, a experiência baseada na Bíblia está apoiada firmemente na verdade. Não é somente uma experiência emocional, nem é sem conteúdo.

Dessa maneira, quando uma experiência religiosa não está ligada a um critério de verdade — que, no cristianismo, é associado às Escrituras — ela pode ser questionada. Por outro lado, quando está fundamentada nesse referencial, a experiência adquire relevância, pois expressa aspectos verdadeiros da fé. Assim, a experiência religiosa ocupa um lugar secundário: ela é uma expressão da fé, e não seu fundamento. A verdade não surge da experiência, mas a antecede, orienta e serve como base para sua avaliação. Na teologia cristã, essa verdade é revelada nas Escrituras, de modo que a validade da experiência religiosa está ligada à sua coerência com os ensinamentos bíblicos (GRUDEM, 1999, p. 17, nota 3).

3. A LÓGICA DO CONSUMO DE EXPERIÊNCIAS E A IGREJA

Na sociedade contemporânea, a experiência passou a ser o principal produto, conforme afirmam Pine e Gilmore (1999, p. 98, tradução livre): “[...] bens e serviços já não são suficientes. Os clientes agora querem experiências [...]”. Quando se vai a um café, por exemplo, o que se consome prioritariamente não é o café em si, mas a experiência que o ambiente é capaz de proporcionar. As luzes, a arquitetura, a mobília — todos esses elementos contribuem para despertar no cliente uma sensação agradável, promovendo uma vivência marcante. O objetivo é que essa experiência seja tão positiva a ponto de gerar o desejo de retorno, fazendo com que o indivíduo queira revivê-la.

De maneira semelhante, muitas comunidades de fé têm operado com uma lógica parecida. Assim como os cafés, elas buscam oferecer uma boa experiência de culto,

utilizando-se de luzes, arquitetura, disposição do espaço e outros elementos estéticos como meios para produzir uma vivência agradável. A finalidade é clara: fazer com que a pessoa deseje retornar, não necessariamente por causa do conteúdo ou da doutrina, mas por causa da experiência vivida naquele ambiente. O cidadão pós-moderno que vai ao Starbucks na correria da semana, é o mesmo que vai ao culto no domingo. O consumidor de experiências encontra no templo a mesma atmosfera proporcionada pelo comércio e a verdade se torna secundária para a comunidade de fé (SAMPSON, 1994, p. 31), uma vez que centraliza os seus esforços em proporcionar “uma experiência inesquecível”.

Ao tratar sobre novas formas de teologia, Schaeffer (1981) explica que palavras que soam religiosas são utilizadas para criar um sentimento de pessoalidade e experiencialismo vago, sem uma comunicação factual com a verdade. Desse modo, declarações como “essa noite será sobrenatural para você”, ou “a sua benção está aqui”, e ainda “hoje é o seu dia de romper” são usadas de forma leviana, sem compromisso algum com a verdade bíblica.

Quando igrejas partem do princípio de proporcionar uma “boa experiência” e vivem uma “verdade” moldada a partir do subjetivismo gerado nesses espaços, elas nada se diferem dos cafés ou até mesmo de outras religiões. “Não é mais que um mero pulo para dentro de um misticismo semântico, irracional e indefinível” (SCHAEFFER, 1981, p. 78), no qual o homem, e a forma como ele experimenta a vida, são o foco e não mais a verdade das Escrituras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o cristão, a verdade bíblica constitui o princípio norteador de toda forma de vida e experiência — e não o contrário. As experiências possuem valor no contexto da fé cristã, todavia, não podem ser tomadas como fundamento para construções epistemológicas. Diante disso, torna-se indispensável estabelecer o que significa, de fato, a verdade para o cristão a partir das Escrituras, as quais revelam que essa verdade é o próprio Jesus Cristo e a maneira como Deus se dá a conhecer por meio da Bíblia. Portanto, pessoalizar a verdade — que é Cristo e as Escrituras — a partir de experiências próprias ou de um discurso religioso enraizado em tal subjetivismo, representa um

afastamento daquilo que a verdade bíblica efetivamente apresenta e gera uma teologia consumista, vazia e falsa.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**, Livro IV. São Paulo: Loyola, 2002.

BÍBLIA sagrada. **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Vida, 1993.

BIERNOT, David; LOMBAARD, Christo. **Religious experience in the current theological discussion and in the church pew**. HTS Theologiese Studies/ Theological Studies 73(3), a4347. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4347>, 2017.

GEISLER, Norman L., TUREK, Frank. **Não tenho fé suficiente para ser ateu**. São Paulo: Editora Vida, 2006.

GRUDEM, Wayne A. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

PINE, B. Joseph II; GILMORE, James H. **The Experience Economy: Work Is Theatre & Every Business a Stage**. Boston: Harvard Business School Press, 1999

PRODANOV, Cleber Cristiano, FREITAS, Ernani Cesar. **Metodologia do Trabalho Científico**: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

SAMPSON, Philip. **The rise of postmodernity**. In: SAMPSON, Philip; SAMUEL, Vinay; SUGDEN, Chris (org.). *Faith and Modernity*. Oxford: Regnum Lynx, 1994.

SCHAEFFER, Francis. **A morte da razão**. Schaeffer. São Paulo: Fiel, 1989.

SCHAEFFER, Francis. **O Deus que intervém**. São Paulo: Refúgio, 1981.

WELLS, David F. **No place for truth, or, Whatever happened to evangelical theology?** Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

LENDO ISAÍAS 6.1-13 A PARTIR DOS CONTEXTOS HISTÓRICO, LITERÁRIO E TEOLÓGICO

Denilson Homem de Campos⁶

RESUMO

O artigo procura demonstrar a importância dos contextos histórico, literário e teológico para o estudo de passagens bíblicas. Ao tomar por base a perícopes de Isaías 6, intenciona demonstrar como o estudo do texto em múltiplos contextos interpretativos contribui para que o leitor apreenda o significado transformador da mensagem profética. Traz, no contexto histórico, o resumo da situação do povo de Israel e de Judá, internamente e diante das nações vizinhas, bem como a importância do templo e do trono para a cultura antiga. Analisa a posição do capítulo 6 no contexto literário do livro de Isaías, assim como descreve a estrutura quiástica e alguns termos hebraicos referentes a Deus e ao profeta. No aspecto teológico, vincula Isaías 6 com Cristo, conforme mencionado pelo apóstolo João no evangelho, além de analisar aspectos do texto-base vinculados aos ambientes histórico e literário, anteriormente vistos. Conclui que a consideração dos aspectos histórico, literário e teológico da obra amplia a compreensão do leitor e o potencial transformador do texto.

Palavras-chave: Isaías 6; Contexto histórico; Contexto literário; Contexto teológico.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é demonstrar a importância da investigação dos contextos histórico, literário e teológico para o estudo de passagens bíblicas, tomando como exemplo o exame do capítulo 6 do livro canônico de Isaías. Com isso em mente, a elaboração do presente texto será guiada pela seguinte pergunta: Como ler Isaías 6, a partir de seus contextos histórico, literário e teológico, a fim de que o leitor apreenda o significado transformador do texto?

O exame conjunto desses três contextos possibilita um quadro interpretativo robusto da obra objeto de estudo. Conforme apontado por Andinach, há um processo histórico que leva um determinado texto ser considerado canônico, trabalhando-se, dessa forma, uma dimensão atrás do texto. Esse mesmo autor afirma a importância de se reconhecer a natureza dos textos bíblicos e o seu autor semiótico, identificado como a voz profética por trás da obra literária. No entanto, há também a dimensão do texto em si

⁶ Mestrando em Teologia pela Fabapar – Faculdades Batista do Paraná, Bacharel em Filosofia pela UniSul – Universidade do Sul de Santa Catarina, Bacharel em Engenharia pelo IME – Instituto Militar de Engenharia. E-mail: campos.denilson@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-2893-8121>

mesmo, no sentido de estrutura literária acabada passível de análise quanto à sua organização e relações internas, sem referência aos estágios anteriores, e a dimensão do mundo à frente do texto, realizando-se a tarefa hermenêutica propriamente dita que dá sentido e aplicação ao documento canônico (ANDIÑACH, 2020, p. 27-29).

Dessa forma, a atenção ao cenário histórico contribui para o alcance de aspectos originais da produção textual, o foco no enquadramento literário auxilia na percepção da unidade e estrutura da obra, e a concentração na tecitura teológica ajuda na apreensão da mensagem duradoura do texto. Com isso, mitiga-se, ainda, riscos referentes a anacronismos, incoerências interpretativas e descontinuidades canônicas. Nesse sentido, os tópicos a seguir apresentam o exame histórico, literário e teológico de Isaías 6, esboçados de forma não exaustiva e a partir de pesquisa bibliográfica.

1. O CONTEXTO HISTÓRICO DE ISAÍAS 6 COM ELEMENTOS INTERNOS E EXTERNOS A ISRAEL E A JUDÁ

Em referência ao cenário histórico, menciona-se na sequência dos parágrafos abaixo aspectos dos contextos interno e externo associados a Judá e a Israel, a partir do marco temporal estabelecido pelo profeta. Destaca-se, após isso, a importância dos elementos templo e trono no ambiente cultural, social e religioso da Antiguidade.

O profeta Isaías participou da corte real de Judá e “pôde observar, de uma posição privilegiada para sua tarefa, os problemas religiosos, políticos e sociais da época” (SOUSA, 2022, p. 839). Em seus escritos canônicos, Isaías ofereceu um marco temporal para a visão descrita no capítulo 6: “no ano da morte do rei Uzias”⁷ (v.1), por volta de 740 a.C. Essa característica incarnacional da revelação divina, sempre mediada por cenários vinculados a tempo e espaço (OSWALT, 2011, p. 20), permite uma investigação do contexto da época, descrito na sequência a partir dos aspectos externo e interno, referentes a Judá e Israel.

Externamente, observa-se o último grande movimento de ascensão do império assírio. Nessa conjuntura situa-se o período de cerca de 40 anos (740 – 700 a.C.) descrito nos capítulos 1 a 39 do livro profético, durante a vida de Isaías em Jerusalém. Assim, a

⁷ Os textos bíblicos deste artigo são transcritos da Nova Versão Internacional – NVI.

Assíria, que já havia reduzido a Síria à condição de província (RIDDERBOS, 1995, p. 12), ressurgiu no cenário externo como principal adversário de Israel e Judá.

Internamente, destaca-se que as seis décadas antecedentes foram de prosperidade e desenvolvimento para Israel e Judá, especialmente em virtude do período de declínio das forças assírias, que haviam imposto sérias derrotas aos domínios hebreus em tempos passados (OSWALT, 2011, p. 21). Para Israel e Judá, no entanto, a estabilidade e a prosperidade política, militar e material desse tempo contribuíram para o orgulho e a falsa sensação de segurança em ambos os reinos.

A respeito de Jeroboão II, os registros canônicos dos reis de Israel são claros em mencionar que ele fez o que o Senhor reprova e não se desviou dos pecados de seus antecessores (2 Re 14.24). Em Judá, embora Uzias tenha sido instruído no temor do Senhor e feito o que Deus aprova (2 Cr 26.4), houve um evento que marcou terrivelmente sua vida e revelou o orgulho que provocou sua queda: “ele foi infiel ao Senhor, o seu Deus, e entrou no templo do Senhor para queimar incenso no altar de incenso” (2 Cr 26.16).

Outros dois aspectos históricos a serem ressaltados no texto de Isaías 6 é a importância cultural, social e religiosa do templo e do trono, na Antiguidade. Primeiramente, a ideia de lugar sagrado, no qual a divindade habitaria com seu povo, consolidando a relação céus-terra, é fundamental para os povos antigos, bem como para a tradição bíblica.

De acordo com Clements, o estabelecimento de lugares sagrados é parte do esforço de tornar acessível a presença dos deuses, de modo a se oferecer serviços e sacrifícios em troca de proteção e outros favores sempre que necessário. Nas regiões mais desenvolvidas da Mesopotâmia, a questão dos lugares de habitação dos deuses, normalmente associado a montanhas, revestia-se de grande importância, até mesmo para se manter a ordem dentro do panteão. Por exemplo, na mitologia ugarítica Baal tinha por morada o monte Zafon, identificado como o atual monte Jabel Acra ou Cásio, o mais alto da Síria, localizado na fronteira com a Turquia (CLEMENTS, 2016, p. 2-6).

Os templos como estrutura física, no entanto, perdiam a relevância quando considerados sem as práticas rituais e a manifestação da divindade, que lhe conferiam vida (HUNDLEY, 1978, p. 4). No caso do povo hebreu, a realidade sagrada do templo,

como lugar de adoração e comunhão com YHWH, revestia-se de características distintas em virtude da aliança estabelecida entre Deus e o povo:

Apesar de o tabernáculo, os antigos santuários de Betel e Siló e o templo de Jerusalém lembrarem em vários aspectos outros lugares de adoração do antigo Oriente Médio, eles foram concebidos de modo diferente. Em Israel, o santuário não era visto como parte da ordem natural das coisas, mas como uma dádiva graciosa de Deus. Estava diretamente relacionado à histórica aliança que Deus contraiu com seu povo no monte Sinai (Lv 26.12) (McKELVEY, 2009, p. 1210).

Em segundo lugar, destaca-se o papel exercido pelo soberano nas culturas antigas do Oriente Próximo. No geral, eram vistos como representantes das divindades adoradas pelo povo ou mesmo como possuidores de uma natureza divina, pessoas capazes de mediar ou guardar a ordem cósmica. Conforme exposto por Radner, para a mentalidade assíria nos tempos da elaboração de Isaías 6, por exemplo, o rei habitava uma esfera especial, afastada da humanidade e próxima do mundo divino. Todas as inscrições reais indicavam que o rei era o representante terreno do deus Assur e o agente humano dos deuses, encarregado de executar a sua vontade. Assim, na Assíria, o título de rei era reservado apenas para o soberano assírio, a quem se dirigia simplesmente como “o rei, meu senhor” (RADNER, 2010, p. 25).

No contexto do Antigo Testamento, a função real dividia espaço com os sacerdotes e profetas. Na visão de Eichrodt, o que criava, tornava capaz e sustentava o rei era a demonstração de estar cheio do poder de Deus, com a manifestação de dons carismáticos expressos em obras e grandes façanhas, inclusive bélicas. Por isso, esse autor fala o seguinte a respeito da mensagem profética referente à dinastia real:

Isaías tem diante de seus olhos a destruição da dinastia davídica quando fala do tronco de Jessé (11.1); Jeremias e Ezequiel veem a monarquia de sua época, à qual não concedem nenhuma possibilidade de futuro, ser substituída por uma nova fundação, na qual o soberano que será colocado pelo próprio Yaweh, diferentemente da monarquia política e militar do presente, será um ministro teocrático (EICHRODT, 2005, p. 619-620).

Dessa forma, salienta-se que o estudo do contexto histórico de Isaías 6 mostra Israel e Judá envoltos numa realidade temporal de dominações políticas, forte religiosidade e disputas por influência cultural e territorial. A análise desse ambiente aprofunda a percepção sobre o sentimento de crise nacional e a mensagem de esperança e juízo dirigida ao povo, contribuindo para um melhor entendimento da obra profética. No

tópico seguinte, ao se abordar o aspecto literário do texto, procurar-se-á alcançar a necessária complementaridade desses dois contextos.

2. O CONTEXTO LITERÁRIO DE ISAÍAS 6: POSICIONAMENTO, ESTRUTURA E TERMOS UTILIZADOS

Na sequência, procura-se examinar primeiramente, em termos literários, o posicionamento da vocação profética encontrada no capítulo 6, no âmbito da estrutura geral da obra profética. Essa análise é de fundamental importância para a compreensão da estrutura intencional do livro como obra literária e de sua coesão textual, além de fornecer elementos relevantes para o entendimento da mensagem teológica, conforme abordado no tópico 3 do artigo. Em seguida, estuda-se de modo resumido a estrutura quiástica do capítulo e alguns termos empregados no texto objeto da análise.

Do ponto de vista literário, como observa Schmitt, a perícopes de Isaías 6 é um relato vocacional repleto de discursos diretos e com predominância da fala poética, marcada por repetições. O chamado do profeta traz suas peculiaridades, mas guarda a estrutura geral de outras vocações (Abraão, Moisés, Gideão, Samuel, Amós, Jeremias, Ezequiel etc.): manifestação divina (teofania), comissionamento (missão), relutância do profeta (objeção) e a confirmação do chamado por meio da ação de Deus (sinal) (SCHMITT, 2013, p. 386-388). Salienta-se, ainda, que nesse artigo concebe-se teofania como manifestação geral de Deus, por meio de visões, aparições e revelações (VAUCHEZ, 2013, p. 25).

Comentaristas mais antigos, possivelmente capitaneados por Calvino, tendem a considerar o relato do capítulo 6 de Isaías como um evento subsequente ao chamado primário do profeta, preservando assim a ordem cronológica do texto (OSWALT, 2011, p. 218). No entanto, ao se examinar a força narrativa do texto e o poder transformador da experiência pessoal do autor, percebe-se que esses elementos advogam em prol do chamado inaugural de Isaías.

Autores como Leibreich, Motyer e Childs elaboram entendimentos complementares sobre o posicionamento do chamado e comissionamento inaugural de Isaías. Como parte central dos doze primeiros capítulos do livro, o texto de Isaías 6 oferece respectivamente uma conclusão e uma introdução para os blocos textuais

anterior e subsequente (LEIBREICH, 1954, p. 40). Isaías introduz o livro, expressando seu entendimento sobre a situação de Israel e Judá, por ocasião de seu chamado profético, e prossegue relatando sua comissão fundamental e sua resposta à síntese situacional feita nos capítulos 1 a 5, resumindo a mensagem de julgamento e esperança graciosa até o capítulo 12, a partir das memórias relacionadas à guerra siro-efraimita (MOTYER, 2016, p. 97).

Em seu comentário sobre o livro de Isaías, Childs se posiciona em favor da unidade literária, do significado semântico e da coerência teológica da composição canônica, refuta abordagens contrárias e corrobora a ideia do chamado profético como resposta divina à crise moral e espiritual instaurada no povo, relatada nos capítulos anteriores ao sexto (CHILDS, 2001, p. 52-54). Como salienta Cole, realmente, há uma sequência de oráculos com “Ai” (הוי) em Isaías 5.8, 11, 18, 20, 21, 22 que cessam e reaparecem em Isaías 10. 1, 5; assim como o refrão que promete a exaltação divina e o rebaixamento do orgulho humano, presente nos capítulos 2 a 5, reaparece nos capítulos 9 e 10. No entanto, a fraqueza da crítica literária tradicional consiste principalmente em tratar inadequadamente a forma atual do texto, que se mostra intencional, coesa e coerente, com importantes consequências hermenêuticas (COLE, 2011, p. 162).

Nessa perspectiva, Isaías 6 se revela central para a compreensão da mensagem profética. Oswald resume a ideia geral sobre o posicionamento do texto referente ao chamado de Isaías da seguinte forma:

Por isso é impossível ligar o capítulo 6 exclusivamente aos capítulos 1–5 ou exclusivamente aos capítulos 7–12. Ele funciona com ambas as seções, mostrando, com ambas, a via de esperança para o futuro (nos caps. 1–5) e explicando a presente situação (nos caps. 7–12). Nesse sentido ele é um capítulo genialmente estratégico, modelando e definindo o livro como um todo (OSWALT, 2011, p. 223).

Visto a relevância literária de Isaías 6 e sua localização no âmbito da obra profética, passa-se na sequência ao exame da estrutura textual, bem como de alguns termos associados à experiência do profeta com o Senhor (יהוה ou אדני). Na estrutura quiástica, conforme proposto por Hon (2019, p.30), percebe-se com clareza a importância que a literatura bíblica dá aos atributos de ver e ouvir espiritualmente a voz divina, para que a mensagem chegue ao coração. Salienta-se, ainda a ênfase nas sentenças centrais

que tratam da glória e da santidade de Deus e da resposta ativa do ser humano diante da revelação do alto.

De plano, a descrição do ambiente no qual se encontra Adonai, prefigurado como Rei-Sacerdote, mostra serafins (שרף) reverentes exaltando a glória (כבוד) daquele que é perfeitamente santo (קדוש). O significado da palavra serafim (v. 2, 6 - שרף) encontrado aqui, referindo-se a seres angelicais, é único no cânon bíblico. O termo aparece outras vezes em Isaías e em outros livros do Antigo Testamento (Nm 21.6-8; Dt 8.15; Is 14.29; Is 30:6), mas no sentido de serpente venenosa ou abrasadora – em referência à queimação causada pelo veneno (STRONG, 2002, sem paginação). Com isso, pode-se perfeitamente associar esses seres aos termos brasa (v.6-7 - רצפה) e fumaça (v.4 - עשן), correlatos ao elemento fogo, que em diversas passagens das Escrituras expressam a presença santa e gloriosa de Deus (Êx 3.1-6; 13.21; 19.18; Lv 10.1,2; Nm 11.1,2; 1Rs 18.24). Assim, “seria inteiramente apropriado que aqueles que declaram essa santidade (v. 3) tivessem a aparência de ‘chama’” (OSWALT, 2011, p. 227).

A santidade divina manifesta-se gloriosa sobre toda a terra e céu. A presença celestial de Adonai se mostra na criação, que subsiste em sua poderosa providência. O termo glória (v. 3 - כבוד) deriva-se de uma raiz primitiva כבד, com significado de ser importante, digno e honrado (STRONG, 2002, sem paginação). De imediato, a honra se contrasta com a desonra, o digno com o indigno, o importante com aquele que foi destituído de seu lugar por causa da corrupção, pois “onde a glória de Deus se manifesta, aí está o juízo contra o pecado, pois os dois não podem existir lado a lado” (OSWALT, 2011, p. 230).

Ao contemplar a glória do Senhor dos Exércitos (v. 5 - צבאה יהוה) e ouvir a expressão de adoração dos serafins, Isaías se vê perdido (v. 5 - דמה), impuro (v. 5 - טמא) e culpado (v. 7 - עון). O primeiro termo (perdido - דמה) tem o sentido de destruição, de perecimento, de ser cortado fora; o segundo (impuro - טמא) aponta para o afastamento da pureza ou santidade, seja ritual, ética ou religiosa; e o terceiro (culpado - עון) se refere à perversidade, à depravação ou à iniquidade que gera culpa (STRONG, 2002, sem paginação).

A solução para todos esses males não está no plano terreno, mas no celestial: um serafim traz uma brasa viva do altar, toca com ela os lábios de Isaías, para perdão (v. 7

- כפר -) de seus pecados e afastamento (v. 7 - סור -) de sua iniquidade. Esses vocábulos trazem a ideia de se desviar da iniquidade e ser encoberto, purificado do pecado, gerando reconciliação diante de ruptura anterior (STRONG, 2002, sem paginação).

Assim, observam-se os paralelismos associados à força de alguns termos que compõem a tecitura literária de Isaías 6. Além disso, pode-se compreender a intencionalidade do posicionamento do capítulo na estrutura do livro, dando significado à mensagem teológica, conforme tratado no tópico seguinte.

3. O CONTEXTO TEOLÓGICO DE ISAÍAS 6 E O APONTAMENTO PARA CRISTO

Nesse último tópico do artigo, procura-se construir um exame teológico do texto-base, vinculando-o a elementos históricos e literários explorados anteriormente. O estudo salienta a associação entre a visão de Isaías e Cristo, conforme registrada no evangelho de João. Jesus é aquele que definitivamente cura as pessoas do pecado com seus efeitos de cegueira, surdez e endurecimento de coração.

Conforme observado por Cole, vê-se na revelação do rei-sacerdote celestial uma razão para Isaías associar a teofania com o ano da morte de Uzias, ao invés de referenciá-la com o primeiro ano do reinado de Jotão. Uzias foi achado indigno para exercer a função sacerdotal de queimar incenso no altar, contraiu lepra e faleceu em razão disso; mas, diante de Isaías, apresentou-se o eternamente digno rei-sacerdote (COLE, 2011, p. 172-173). Assim, afirma-se que o orgulho humano leva à destruição (Pv 16.18; Tg 4.6), porém, a exaltação da glória divina é legítima e dura para sempre.

A visão é esplendorosa e une o trono e o templo à figura de YHWH. O Senhor dos Exércitos está assentado em um trono suspenso (alto e elevado), símbolo que remete ao rei e não se origina no templo: os hebreus aprenderam a falar do trono divino a partir de seus reis; no entanto, o Soberano visto por Isaías está sentado, no alto (SCHMITT, 2013, p. 391-392).

O Novo Testamento apresenta de forma direta a associação entre a visão de Isaías e Jesus, conforme diz o apóstolo João no evangelho: “Isaías disse isso porque viu a glória de Jesus e falou sobre ele” (12.41). Nesse verso, João refere-se aos efeitos espirituais de cegueira, surdez e endurecimento de coração (Is 6.10). Assim, Isaías, tal como Abraão

antes dele, teve a oportunidade de ver de maneira antecipada o que João e os demais discípulos viram e tocaram fisicamente nos seus dias, na plenitude dos tempos (BRUCE, 1987, p. 235). Sobre o trecho “e falou sobre ele”, Carson levanta a possibilidade de o evangelista estar pensando no Servo sofredor que foi posteriormente exaltado. Assim, poder-se-ia conectar as passagens de Isaías ligadas pelos temas de obstinação (Is 6.10 e 53.1), de ser levantado (Is 6.1 e 52.13), de glória (Is 6.3 e 53.13) e de pecado (Is 6.7 e 53.12) (CARSON, 2007, p. 448).

Diante da visão, opera-se profunda transformação na vida de Isaías. Com a luz emanada da glória de Deus, o profeta enxerga mais nitidamente sua realidade e expressa sua condição com um brado: “Ai de mim! Estou perdido!” (Is 6.5). Essa condição é identificada com todo seu povo e, posteriormente, estendida às outras nações.

A única solução possível apresentada ao problema humano não é terrena, mas vem do alto. Um dos serafins traz uma brasa viva do altar e toca com ela os lábios do profeta. Os lábios, nesse contexto, podem ser vistos como expressão do coração, da vontade humana, que é a fonte de toda a vida. Oswalt relata a incerteza quanto à identificação desse altar, mencionando que os autores se dividem entre o altar do sacrifício e o altar do incenso. No entanto, independente da procedência da brasa, o foco está em seu efeito expiatório e purificador: “é por meio do fogo, o fogo da própria pureza de Deus, que os arrependidos passam a assemelhar-se a ele [Deus]” (OSWALT, 2011, p. 233).

Ao tempo que a presença ativa do pecado na vida humana gera afastamento de Deus, a proximidade com Deus afasta o ser humano do mal. No caso de Isaías, a iniquidade é afastada (removida) e o pecado perdoado. Nas páginas do Novo testamento, também lemos que o desajuste essencial de Isaías e do povo de sua época é o que afeta todo ser humano: corrupção da natureza humana e culpa gerados pelo pecado. Sobre isso, Cottrell assevera que para solucionar esse duplo problema, Deus providenciou definitivamente, por meio de Cristo, uma dupla cura. Primeiramente, o dom da justificação resolve o problema da culpa e remove todo o castigo, pelo perdão. Depois, a regeneração afasta a iniquidade com o surgimento da nova criação, pela presença do Espírito Santo (COTTRELL, 2020, p. 479). É para essa realidade do presente que apontava a mensagem de Isaías 6, ao falar da mudança do profeta pela dádiva de Deus.

A experiência transformadora de Isaías culmina na disposição para o serviço. Middleton vê semelhança de Deus, em Gênesis 1, reportando-se ao conselho divino ou à corte celestial (“façamos o homem à nossa imagem” – Gn 1.) e, em Isaías 6, perguntando aos serafins (“Quem enviarei? Quem irá por nós?” – Is 6.8). Assim como Isaías viu o Senhor “assentado num trono alto e exaltado” (6:1), o escritor de Gênesis 1 retrata Deus como o rei que preside o céu e a terra (MIDDLETON, 2005, p. 106-107).

Eis a resposta do ser humano transformado, tornado digno pela graça emanada do alto: “Eis-me aqui, envia-me!” (Is 6.8). Oswalt ressalta: “diferente de Adão e Eva, que buscaram ocultar-se da voz perquiridora, Isaías, [...] não pôde guardar silêncio. [...]. Um tão agradecido oferecimento de si mesmo é sempre o clamor dos que têm recebido a graça de Deus” (OSWALT, 2011, p. 235). Certamente a lembrança viva dessa experiência com o Senhor sustentou Isaías ao longo de seu árduo trabalho profético.

Com isso, Isaías passou a ter as mesmas características da santa semente, os remanescentes ou o renovo do Senhor, aqueles que permanecem fiéis a Deus, mesmo diante de tempos difíceis e apostasia. Estes são retratados com os mesmos atributos de Deus: santos e gloriosos (Is 4.2-3; 6.3) – pessoas redimidas, tornadas dignas e honradas pelo Senhor, tendo restaurada a *Imago Dei*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio de uma abordagem que prioriza a leitura do texto em múltiplos contexto interpretativos, pode-se fortalecer o elo entre a Escritura e a vida, entre o passado e o presente, entre a forma e o conteúdo, entre o texto em si e o Deus que fala por meio dele. Assim como foi aplicado em Isaías 6, conforme demonstrado nos tópicos deste artigo, o exame desses três contextos pode ser realizado em qualquer outro texto bíblico, visando alcançar o sentido transformador da Escritura.

Nessa esteira, por meio do estudo histórico de Isaías 6, percebeu-se que mesmo em tempos de prosperidade, até mesmo o rei foi achado indigno de ofertar a Deus sem mediação, e o templo e o trono não representavam solução sem a presença de Deus. A partir da análise literária, verificou-se que a iniciativa redentora pertence a Deus e somente pela providência divina o ser humano pode ter restauradas honra, glória e dignidade. Isso se dá por uma dupla cura: o afastamento da iniquidade e o perdão dos

pecados. O exame teológico do texto, permitiu verificar que Isaías 6 aponta para Cristo, como afirmado pelo apóstolo João no evangelho. Jesus é o mediador perfeito e autor definitivo da redenção humana; por meio dele, a iniquidade é afastada permanentemente e os pecados são definitivamente perdoados.

Dessa forma, ressalta-se a importância do exame dos múltiplos contextos (em especial, o histórico, o literário e o teológico), pois a ausência de qualquer um deles prejudicaria a construção da ideia geral e a conclusão do estudo. Por um lado, a análise teológica ficaria empobrecida sem a luz lançada pelos aspectos histórico e literário. Por outro lado, o estudo apenas literário ou histórico não teria sua plena funcionalidade e aplicação sem os elementos teológicos. Ao tempo que a consideração conjunta dos aspectos histórico, literário e teológico da obra amplia a compreensão do leitor e o potencial transformador do texto.

Como este artigo se trata de estudo resumido sobre os contextos aplicados a Isaías 6, vislumbra-se a possibilidade de desenvolvimentos futuros a partir da base aqui lançada. Por exemplo, do ponto de vista histórico, pode-se aprofundar o tratamento da cultura e da mitologia dos povos antigos sobre os serafins e a visão hebraica sobre as serpentes. Na perspectiva literária, pode-se avançar no estudo da poesia hebraica presente em Isaías 6 e na análise de outros termos vinculados à glória divina e ao processo redentivo humano. No contexto teológico, por sua vez, abre-se margem para o exame de Isaías 6, à vista de outros textos subsequentes (capítulos 7 a 12) que também apontam para Cristo, além da associação com trechos referentes ao Servo sofredor, à luz do que diz o Novo Testamento. Além disso, salienta-se que a abordagem alicerçada nesses três contextos interpretativos não é exaustiva, podendo ser complementada, por exemplo, com elementos da tradição hermenêutica da igreja e com a sensibilidade espiritual do leitor.

REFERÊNCIAS

ANDIÑACH, Pablo R. **Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2020.

BRUCE, FF. **João: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

CARSON, Donald A. **O comentário de João**. São Paulo: Shedd, 2007.

CHILDS, Brevard S. **Isiah: a commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

CLEMENTS, Ronald E. **God and Temple**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2016.
COLE, Robert L. **Isaiah 6 in Its Context**. In: Southeastern Theological Review, vol 2, nº 2 Winter 2011. Disponível em: https://www.sebts.edu/wp-content/uploads/2023/06/STR_2_2_Cole.pdf. Acessado em: 27 mai. 2025.

COTTRELL, Jack. **A fé de uma vez por todas**. São Paulo: Reflexão, 2020.

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

HON, Lenny Kwok-Ming. **Seeing the Book of Isaiah through the Lens of Isaiah 6: a theological study of the tensions between the Holy One and Israel in a canonical approach.** M. Div., Tyndale University College & Seminary, 2019. Disponível em: https://digitalcollections.tyndale.ca/bitstream/handle/20.500.12730/1989/Hon_Lenny_Kwok_Ming_M_Div_2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acessado em: 13 mai. 2025.

HUNDLEY, Michael B. **Gods in dwellings: temples and divine presence in the ancient Near East**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1978.

LIEBREICH, Leon J. **The position of chapter six in the book of Isaiah**. In: Hebrew Union College Annual, Vol. 25 (1954), pp. 37-40. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23503726>. Acessado em: 17 abri. 2025.

McKELVEY, Robert J. Templo. In ALEXANDER, Desmond e ROSNER, Brian S. **Novo dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Vida, 2009.

MIDDLETON, Richard. **The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1**. Ada: Baker Academic, 2005.

MOTYER, Alec. **O comentário de Isaías**. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

OSWALT, John. **Comentários do Antigo Testamento: Isaías**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. Vol 1.

RADNER, Karen. **Concepts of kingship in Antiquity: Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millennium BC**. Padova: Sargon, 2010.

RIDDERBOS. Jan. **Isaías: introdução e comentário**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SCHMITT, Flávio. **Um chamado para a vida**. In: Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 5, núm. 2, julho-dezembro, 2013, pp. 381-403. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/12905>. Acessado em: 9 abri. 2025.

SOUSA, Rodrigo F. **Comentário bíblico latino-americano** (Org. C. René Padilla et all). São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

STRONG, James. **Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong**. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002. [Recurso eletrônico].

VAUCHEZ, André. **Cristianismo**: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

ESPORTE E BÍBLIA: O AMBIENTE JUDAICO-CRISTÃO E AS METÁFORAS PAULINAS

Dilson Carlos Kleinhans⁸

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar o esporte no ambiente judaico cristão, bem como analisar as metáforas esportivas utilizadas pelo Apóstolo Paulo em suas epístolas. A relevância do estudo justifica-se na tentativa de compreender a existência e o papel das atividades físicas no contexto do antigo Israel, assim como o significado e a intencionalidade da linguagem metafórica empregada pelo Apóstolo Paulo, especialmente à luz do ambiente cultural greco-romano. A metodologia adotada consistiu em pesquisa bibliográfica, com base em livros, artigos científicos e publicações especializadas, a fim de oferecer um aprofundamento teórico necessário à compreensão do tema proposto. As considerações finais indicam que os jogos e brincadeiras do antigo povo de Israel revelam uma cultura fortemente vinculada à vida comunitária, à espiritualidade e às condições sociais e ambientais de sua época e que as metáforas esportivas paulinas refletem diretamente os jogos greco-romanos, com os quais ele e seus leitores estavam familiarizados.

Palavras-chave: Esporte; Bíblia; Metáforas Esportivas.

INTRODUÇÃO

Diferentemente de gregos e romanos, que enfatizavam atividades físicas competitivas e esportivas, como as Olimpíadas, os antigos judeus não cultivavam esportes como parte de sua cultura. A atividade física estava mais integrada ao dia a dia, à religião e à sobrevivência. Embora não tivessem uma cultura esportiva como a dos gregos, sua vida diária e práticas religiosas, como as celebrações das diversas festas prescritas na Torá, contribuíam para um corpo ativo e saudável. O Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (1982, p. 234) informa que muitos festivais religiosos, como a Festa das Semanas, a Festa das Tendias, a Festa de Hanukká e a

⁸ Mestrando em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná, Bacharel em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná, membro do grupo de pesquisa-atuação da Linha de Pesquisa 2, dilson@amsiao.org.br, <http://lattes.cnpq.br/3308219743602222>.

Festa de Purim, entre outros festivais locais ou familiares, tinham elementos de celebração, como música, dança, refeições especiais e até brincadeiras.

O apóstolo Paulo utiliza metáforas esportivas em várias das suas epístolas, se dirigindo a leitores familiarizados com os jogos helenísticos do contexto greco-romano. Ao empregar imagens como o estádio, a competição e o atleta, ele ressignifica elementos culturais comuns, inserindo-os em uma perspectiva teológica cristã. Dessa forma, conceitos como esforço, disciplina e vitória são convertidos em símbolos da caminhada de fé, representando as provações, lutas e esperanças da vida cristã. Trata-se de uma apropriação estratégica do imaginário esportivo, com o objetivo de ilustrar, de modo pedagógico, a perseverança e o compromisso ético do cristão.

1. O ESPORTE NO AMBIENTE JUDAICO CRISTÃO

A Bíblia não faz nenhuma referência a esportes ou práticas esportivas nos moldes conhecidos atualmente. O mais próximo de atividades físicas encontradas na Bíblia são as festas anuais prescritas na Torá e nas tradições transmitidas através das gerações, onde havia espaço para devoção, alegria e entretenimento, desde que estivessem em conformidade com os valores e preceitos espirituais e celebradas em honra ao nome de Deus. Na interpretação de McMurtry (2012, p.4), a palavra festa (Lv 23) significa “um regozijo, um festival, um sacrifício, ou um tempo de solenidade”. A raiz da palavra no original hebraico transmite a ideia de mover-se em círculo como numa dança, uma procissão sagrada ou uma celebração de um dia solene.

O antigo povo de Israel formava uma sociedade profundamente religiosa, mas isso não significa que o judeu comum era melancólico e cabisbaixo. Pelo contrário, o estilo de vida era alegre e, de certa forma, festivo. Yancey e Stafford (2013, p. 163) observam que “embora a adoração a Deus fosse assunto sério, era também prazeroso”. A música e a dança constituíam elementos culturais fortíssimos entre os judeus do Antigo Testamento. Telushkin (2015, p. 88) assevera que para o judeu “agir com alegria não é uma escolha”. Na cultura judaica, a alegria era vista, não apenas como uma emoção natural, mas como um mandamento ordenado em certos contextos, como a festa das semanas (Dt 16,14-15), sendo considerada uma forma de louvar a Deus e expressar gratidão.

As celebrações eram marcadas por uma atmosfera festiva e alegre, enriquecida por músicas tocadas em instrumentos como cítaras, harpas, adufes e címbalos. Nesses momentos aconteciam várias manifestações artísticas, inclusive a dança. Penagos (2015, p. 54) argumenta que “a motricidade expressa em danças e celebrações, é um antecedente dos esportes modernos”. As festas celebradas ajudavam a fortalecer os laços familiares e sociais, trazendo leveza para a dura realidade do cotidiano.

Embora não existam descrições detalhadas nos textos bíblicos, há indícios históricos e arqueológicos que permitem imaginar as atividades físicas do antigo povo de Israel, não muito complexas, que geralmente tinham um caráter educativo e comunitário e envolviam ensinamentos, fortalecimento físico ou recreação familiar. Conforme De Vaux (2003, p. 72) relata, as crianças israelitas passavam “a maior parte de seu tempo brincando nas ruas ou na praça com os meninos e meninas de sua idade”, atividades descritas em versículos bíblicos como Jr 6.11; Zc 8.5. Jogos e brincadeiras não eram proibidos, mas era necessário tomar todo o cuidado para que não fossem irreverentes ou ofensivas à santidade de Deus.

No Evangelho de Mateus (11.16-17) o próprio Jesus faz referência às brincadeiras infantis nas ruas e praças, descrevendo crianças brincando de tocar flauta, dançando e imitando os adultos. Benthó (2008, n.p.) afirma que “as crianças costumavam brincar com os animais (Jó 41.5), bolas de gude, uma forma de amarelinha, assobios, chocalhos feitos de cerâmica e pedrinhas”. Outras brincadeiras eram corridas, desafios de velocidade ou força em terrenos abertos, imitavam guerreiros em brincadeiras de luta com varas ou pequenas armas de madeira, simbolizando batalhas ou histórias épicas e empurravam pequenos pedaços de madeira ou objetos improvisados, muitas vezes em descidas.

A rotina diária dos antigos judeus jovens e adultos não permitia muitos momentos para atividades físicas ou diversões, que aconteciam basicamente nas festas religiosas. De Vaux (2003, p. 532) informa ainda que o calendário festivo judaico era composto de festas alegres, principalmente a festa das Tendas, acompanhadas de diversões populares. As mais comuns eram os cânticos, as músicas e as danças, arco e flecha, propor enigmas e jogos de prendas. O autor menciona que pequenos objetos de barro encontrados em pesquisas arqueológicas, são evidências dessas diversões. A dança acontecia ainda na época do Novo Testamento, quando homens piedosos e importantes

dançavam e cantavam no átrio do Templo, agitando tochas acesas, como expressão de uma alegria popular e verdadeira. Peters (2017, p. 228) indica que a dança era parte integrante da vida dos hebreus, que dançavam por celebrações de vitórias, casamentos e entretenimento.

Havia diferentes variações de jogos com bola, feitas com trapos amarrados e costurados, usadas para arremessar e pegar, rolar no chão ou jogar contra a parede. Enigmas e charadas são outras formas de brincadeiras onde a linguagem ocupa o centro das atenções. Kraselnik (2024, n.p.) cita que escavações arqueológicas comprovam a existência de jogos de tabuleiro nos tempos bíblicos, “nas cidades de Beit Shean, Beit Mirsim e Beit Shemesh foram encontradas tábuas com mais de 3.500 anos, que hoje estão expostas no Museu de Jerusalém e no Museu Britânico”. Esses jogos eram praticados com pedrinhas ou semente, com o objetivo de ter mais delas na “casinha” ao final do jogo. Jogos acrobáticos e malabarismos realizados com tochas, facas e ovos são mencionados na Mishná.

Após a vitória de Alexandre, O Grande, contra o Império Persa (331 a.C.), houve o início da helenização, com a difusão da língua, dos costumes, da forma de viver e da cultura greco-helênica, nas regiões dominadas pela Grécia, entre elas, a Antiga Judeia. Neste período, século II a.C., foram construídos teatros, termas e ginásios para a prática do esporte. Silvano (2013, p. 474) indica que em 175 a.C., sob o domínio de Antíoco IV Epifânio, Jasão, sumo sacerdote judeu, contribuiu para o processo de helenização em Jerusalém, inscrevendo os jovens da classe superior em “uma organização semelhante a uma escola militar para rapazes entre os 18 a 20 anos de idade, na qual aprendiam a manejar armas, a dedicarem-se à cultura literária e à prática de exercícios corporais”. A introdução da prática esportiva, no período dos Macabeus, trouxe muitos problemas e não se popularizou na região, por motivos religiosos e políticos, sendo considerados uma prática da cultura grega, inimigos dos judeus.

Os jogos celebrados a cada quatro anos na cidade de Tiro, em honra a Hércules, no modelo dos jogos Olímpicos, foram considerados uma abominação, como descrito no livro de 2Mc 4,18. Kraselnik (2024, n.p.) menciona que “no auge do Império Romano, Herodes, o Grande, construiu um teatro, uma arena e um hipódromo em Cesaréia e um teatro e um anfiteatro em Jerusalém”. Ele decretou a celebração de jogos de quatro em

quatro anos em homenagem a César, como era realizado em outras cidades romanas, com concertos, corridas de cavalos e lutas ao melhor estilo romano.

No período da dominação romana houve uma continuidade das práticas e dos espaços esportivos da cultura grega nos países anteriormente dominados pelo Império Grego, sendo construídas arenas, termas e circos. Esse contexto mudou, especialmente nos séculos IV e V d.C., devido às transformações sociais, econômicas, políticas e culturais que ocorreram durante a decadência do império, causando um declínio do esporte no Império Romano. Como assinala Shelley (2018, p. 88), no ano 380 “o imperador Teodosio I transformou a crença no cristianismo em ordem imperial”. Essa medida foi tomada por meio do Édito de Tessalônica, que reconheceu o cristianismo como religião oficial do Império Romano e proibiu todas as outras práticas religiosas.

Com a ascensão do cristianismo ao status de religião oficial do Império Romano, como comenta Montilla (2024, n.p.), “o imperador Teodósio I decretou que seriam eliminados todos os cultos e práticas consideradas pagãs, o que incluía os esportes”. A proibição foi decretada em 393 d.C. e na época, muitos jogos antigos já estavam desprestigiados. Teodósio I apenas formalizou a proibição, encerrando o que restava dessas práticas esportivas. Como consequência muitos circos e anfiteatros foram abandonados, saqueados ou reutilizados como pedreiras para construções, enquanto práticas esportivas individuais e recreativas persistiram em menor escala, sendo substituídas por atividades físicas e competições de caráter local e restrito.

2. METÁFORAS ESPORTIVAS DO APÓSTOLO PAULO

Os textos paulinos contém diversas metáforas referentes ao mundo esportivo da sua época, destacando-se pelo uso quase exclusivo desse vocabulário entre os autores do Novo Testamento. Esse recurso estilístico não é encontrado nos Evangelhos. Mazzarolo (2019, n. p.), manifesta que “no confronto com o paganismo, Paulo aprende a flexibilidade dos seus paradigmas culturais judaicos para adaptar-se aos tempos, lugares e ambientes onde anunciava o Evangelho”. O apóstolo Paulo soube relativizar as coisas concernentes à cultura, tradição ou aos costumes familiares, aplicando os recursos linguísticos para tornar o seu discurso mais adequado aos ouvidos dos seus expectadores.

O apóstolo Paulo nasceu em Tarso, provavelmente na primeira década da era cristã, a principal cidade da Cilícia oriental, localizada à margem do rio Cnido, entre a cadeia dos Montes Tauro e o mar Mediterrâneo. Tarso era um importante entreposto comercial e sua prosperidade tinha a sua fonte principal na atividade manufatureira e comercial dos seus habitantes. Tricot (2019, p.15) demonstra que “havia em Tarso uma forte comunidade judaica”. Eram os judeus da Dispersão, que formavam uma comunidade organizada, com seus chefes, magistrados, tribunais, costumes e uma fé comum no monoteísmo. O apóstolo Paulo aprendeu a profissão do pai, de tecelão, como orienta o Talmude, de transmitir o ofício manual paterno e foi educado pelos escribas na sinagoga, conforme a lei judaica. A sua formação foi completada em Jerusalém, sendo instruído por Gamaliel e, após concluir a sua instrução rabínica, retornou para a sua cidade natal com o prestígio da ciência adquirida junto aos mestres mais ilustres.

Tarso se orgulhava mais do seu saber do que da sua prosperidade econômica e havia nela muitas escolas, frequentadas majoritariamente por cidadãos nativos. Bruce (2003, p. 30) pondera que “o povo da cidade era ávido por cultura e dedicado ao estudo da filosofia e das artes, ultrapassando neste aspecto Atenas e Alexandria”. Tarso poderia ser chamada de uma cidade universitária, onde residiram importantes filósofos. O apóstolo Paulo certamente foi influenciado por esse contexto durante sua formação e a linguagem esportiva que utilizou anos depois em suas cartas, fazia parte da sua herança social e cultural grega.

O currículo do apóstolo Paulo contém alguns dos princípios da paideia grega, o sistema de educação e formação ética da Grécia antiga, que inclui o espírito agonístico que preconiza a igualdade das aptidões físicas e das faculdades intelectuais. Ramos et al (2012, p. 36) mencionam que “nos escritos paulinos são frequentes as imagens do atleta em competição, o esforço, a corrida, a coroa do vencedor, o preço do combate”. Seguramente, o apóstolo Paulo não foi um atleta ou um filósofo nos moldes gregos, mas é possível entender que ele era bem treinado na arte da argumentação, como qualquer jovem inserido no ambiente cultural grego.

A fé cristã surgiu dentro de um ambiente social, político e religioso complexo e diversificado. Carbó (2021, p. 106) cita que numa linguagem metafórica o apóstolo Paulo “compara o treino duro e as privações do atletismo grego com o ascetismo idealizado dos

primeiros cristãos”, que precisaram desistir dos confortos da vida e suportar estoicamente a perseguição intransigente da sociedade romana e judaica da época. Para o apóstolo Paulo, como um judeu que entendia bem a cultura helenística e estava familiarizado com os jogos gregos, os cristãos precisavam ser treinados para a defesa e preservação da fé.

As metáforas esportivas utilizadas nas cartas paulinas fazem referência aos jogos antigos, como o estádio, o local dos jogos, à renúncia necessária, para conquistar os objetivos, à ética, sobre como lutar legitimamente, à luta e às corridas rústicas, com ênfase no objetivo principal dos jogos que é atingir a meta ou alvo, à coroa ou prêmio, como sinal de vitória. Ortega (1964, p. 75) postula que as expressivas comparações esportivas usadas para ilustrar as lutas decisivas da vida cristã, “não foram apenas um recurso estilístico, mas elas próprias, graças à força e vivacidade das imagens sugeridas, convidaram ao esforço alegre e corajoso para se levantar com as qualidades imperecíveis de Cristo”. Essa linguagem era uma forma eficaz de se conectar com seu público, usando conceitos que seus leitores podiam entender facilmente.

A palavra “estádio” aparece no texto de 1Co 9.24. Os estádios na Grécia antiga eram estruturas projetadas para sediar competições esportivas e cerimônias, caracterizadas por sua simplicidade funcional, integração à paisagem natural, geralmente em forma de ferradura, com boas condições de acomodação e de visibilidade do público. Segundo Godoy (1996, p.75), “a pista de corridas era retangular, coberta de areia e dividida em raias. O início e o fim da pista eram marcados por longas lajes de pedra, que possuíam canaletas com orifícios, para encaixar pequenos postes de madeira”. Sob o domínio do Império Romano, o modelo utilizado passou a ser o do anfiteatro, em forma circular ou elíptica, denominada arena, destinada para apresentação de lutas, eventos esportivos e teatrais. Esse novo modelo possibilitava acomodar um público maior e oferecia mais espaço para as atividades.

Outra palavra usada pelo apóstolo Paulo é a “renúncia”, como em 1Co 9.25; 1Ts 2.2. Competir para vencer envolve treinamento rigoroso, sob todos os tipos de condições adversas e grande capacidade de autocontrole. Na opinião de Silvano (2013, p. 480), “Paulo alude à renúncia dos atletas que se privavam de tudo o que poderia desviá-los da meta”, com a finalidade de exortá-los a serem coerentes em seguir Jesus. Esse sacrifício é necessário em prol do objetivo principal, a vitória.

A busca pela vitória precisa ser acompanhada pela ética, tema abordado nos textos 1Co 9.27; 2Tm 2.5. O esforço pela vitória precisa ser legítimo e honesto para evitar a desqualificação. Da mesma forma, o serviço a Cristo é sempre baseado em ideais elevados. Magalhães (2013, p. 54) esclarece que “numa sociedade que entende de forma reducionista a liberdade, por ter buscado subterfúgios para os conceitos de autonomia e subjetividade, a obediência às regras esportivas parece ser uma exceção”. No esporte, as regras mostram que as circunstâncias são objetivas e não tão subjetivas como a atual doutrina do relativismo parece pregar de forma absoluta.

As palavras relacionadas às lutas transmitem conceitos de esforço e resistência, aspectos fundamentais tanto para o esporte quanto para a espiritualidade. Elas são encontradas em textos como 1Co 9.25-26; Ef 6.12; Fl 1.27-30; Fl 4.3; 1Ts 2.2. Na interpretação de Mazzarolo (2019, n. p.) “a vida é uma competição, é uma luta e tem de ter objetivos e metas bem definidos para quem quer vencer”. Se só vencem os melhores, então os cristãos devem se preparar para lutar juntos. Esse entendimento reflete o esforço contínuo para viver de acordo com a fé em um mundo cheio de desafios, tentações e oposição. A vida cristã é uma luta constante, mas não é uma luta sem propósito ou sem esperança. É uma batalha com a certeza de vitória final. Essa luta molda o caráter, fortalece a fé e conduz à vida eterna.

Corridas rústicas são citadas em diversos textos, como 1Co 9.24; Gl 2.2; Gl 5.7; Fl 2.16; 2Tm 4.7. Carbó (2021, p. 109) argumenta que o apóstolo Paulo escolhe a imagem do corredor como exemplo de vida das primeiras comunidades cristãs, por simbolizar a raça com que enfrentou as dificuldades ao longo da corrida. O corredor é a figura apropriada da vida terrena do cristão, por oferecer uma representação prática e inspiradora do esforço, perseverança e foco necessários para viver como um seguidor de Cristo, empenhando-se com todas as suas forças para completar a corrida.

Atingir a meta ou alvo é outra expressão que aparece em Fl 3.14. O apóstolo Paulo ilustra a sua jornada espiritual e o objetivo de sua vida de maneira simbólica, como atingir o alvo. Silvano (2013, p. 485) alega que “essas concepções paulinas nos ajudam a tomar consciência da nossa responsabilidade com relação à vocação que nos foi dada e o empenhar-se como um atleta que se lança sempre para frente, sem perder de vista o alvo”. A coroa ou prêmio são palavras usadas em 1Co 9.24-25; Fl 3.14; 2Tm 4.7. Esses

termos lembram imagens da premiação dos atletas vencedores, que era mais simbólica do que material e seu valor estava relacionado principalmente no prestígio e na honra. O vencedor recebia uma coroa de folhas, feita de ramos de oliveira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A rotina cotidiana do judeu no Antigo Testamento não favorecia a inclinação para o entretenimento ou o lazer no sentido moderno do termo. O sábado era rigorosamente observado como um dia de descanso, e as festas religiosas representavam ocasiões específicas de celebração, estímulo espiritual e adoração comunitária. Embora o esporte, tal como o conhecemos hoje, não estivesse presente nas práticas religiosas e culturais do antigo povo de Israel, observa-se que elementos como a dança, a música, as brincadeiras infantis e as celebrações festivas desempenhavam papéis importantes na vida social e espiritual judaica. Esses registros revelam uma valorização do corpo e da expressão motora como parte da devoção e da convivência comunitária.

Com o processo de helenização e a influência do Império Romano, práticas esportivas passaram a ser introduzidas, porém encontraram resistência por confrontarem os valores religiosos judaicos. A ascensão do cristianismo e a consequente proibição das práticas consideradas pagãs selaram o declínio dos esportes públicos, marcando uma transição significativa nas relações entre corpo, espiritualidade e cultura no ambiente judaico-cristão.

O Apóstolo Paulo usou uma linguagem com metáforas esportivas de fácil compreensão para a maioria dos seus ouvintes. Na argumentação de Silvano (2013, p. 487), “Paulo não tem nenhum problema em utilizá-las e quase sempre estão relacionadas ao seguimento de Jesus, que implica uma vivência ética cristã, comunitária e na esperança de uma vida futura”. As palavras gregas originais carregam um tom marcadamente esportivo, habilmente incorporadas nos escritos paulinos. A força dessa linguagem revela a seriedade e a determinação com que o apóstolo compreende o propósito da vida cristã. No esporte, ele encontrou metáforas poderosas para desafiar e inspirar os cristãos em sua caminhada de fé.

REFERÊNCIAS

BENTHO, Esdras Costa. **Jogos e Brincadeiras nos Tempos Bíblicos: três perguntas.** Blog Teologia e Graça, Rio de Janeiro, Brasil, 2008. Disponível em: [https://teologiae-graca.blogspot.com/2008/12/jogos-e-brincadeiras-nos-tempos-bblicos.html?m=1](https://teologiae-graca.blogspot.com/2008/12/jogos-e-brincadeiras-nos-tempos-biblicos.html?m=1). Acesso em 02/01/2025.

BÍBLIA sagrada. **Sagrada Bíblia Católica:** Antigo e Novo Testamentos. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1982.

BRUCE, F. F. **Paulo:** o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

CARBÓ, Juan Ramón. **San Pablo y los Juegos Ístmicos. La metáfora del atleta cristiano a los coríntios.** Colección Ensayo, nº 11. UCAM. Servicio de Publicaciones, 1ª ed.: Murcia 2021. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/351458294_SAN_PABLO_Y_LOS_JUEGOS_ISTMICOS_LA_METAFORA_DEL_ATELETA_CRISTIANO_A_LOS_CORINTIOS. Acesso em 06/01/2025.

DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** São Paulo: Teológica, 2003.

GODOI, Marciano Seabra de. **Concentração de renda e riqueza e mobilidade social: a persistente recusa da política tributária brasileira a reduzir a desigualdade.** Revista de Informação Legislativa: RIL, Brasília, DF, v. 59, n. 235, p. 61-74, jul./set. 2022. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/59/235/ril_v59_n235_p61. Acesso em 24/12/2024.

KRASELNIK, Norma. **Cómo se divertía el pueblo hebreo en la antigüedad.** Revista Valores Religiosos, Buenos Aires, Argentina. Disponível em: <https://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/como-se-divertia-el-pueblo-hebreo-en-la-antigüedad-20025>. Acesso em 02/01/2025.

MAGALHÃES, Alexandre Borges de. **Esporte e compromisso cristão.** Aparecida: Santuário, 2013.

MAZZAROLO, Isidoro. **A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo.** Theologica Xaveriana, vol. 69, núm. 188, 2019. Disponível em: [https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/TX/69-188%20\(2019-II\)/191059376009/](https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/TX/69-188%20(2019-II)/191059376009/). Acesso em: 07/01/2025.

McMURTRY, Grady Shannon. **As festas Judaicas do Antigo Testamento**. Seu significado histórico, cristão e profético. Curitiba: A. D. Santos Editora, 2012.

MONTILLA, José Luis. **Los deportes antes y durante el nacimiento de Jesús, y su evolución en la actualidad**. Revista ZDigital, Santo Domingo, República Dominicana, 2024. Disponível em: <https://z101digital.com/los-deportes-antes-y-durante-el-nacimiento-jesus-y-su-evolucion-en-la-actualidad/>. Acesso 02/01/2025.

ORTEGA, Alfonso. **Metaforas del deporte griego en san Pablo**. Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea, Tomo 15, Nº 46-48, 1964, págs. 71-105. Disponível em: <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000002658&name=00000001.original.pdf>. Acesso em: 07/01/2025.

PENAGOS, Jonathan Andrés Rúa. **Teología del Deporte**. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, 2015.

PETERS, Angie. **Guia fácil para entender a vida de Davi**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões. **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Coimbra: Simões & Linhares, 2012.

SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até p século XXI**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

SILVANO, Zuleica Aparecido. **Paulo, os jogos e a linguagem esportiva**. Revista Estudos Bíblicos, vol. 30, n. 120, p. 470-488, out/dez 2013. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/download/268/258/304>. Acesso em: 03/01/2025.

TELUSHKIN, Joseph. **O livro dos valores judaicos: um guia diário para uma vida ética**. São Paulo: Virgiliae, 2015.

TRICOT, Alphonse Eile. **São Paulo: apóstolo dos gentios**. Dois Irmãos: Minha Biblioteca católica, 2019.

YANCEY, Philip; STAFFORD, Tim. **Bíblia de estudo facilitado**. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.

EDUCAÇÃO CRISTÃ X EDUCAÇÃO SECULAR: FUNDAMENTOS, FINALIDADES E IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS EM DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

Dionatan Mineiro da Silva⁹

RESUMO

Este artigo compara educação cristã e educação secular em quatro eixos: fundamentos teológico-filosóficos, relação com as ciências, desenvolvimento psicológico/identidade e presença pública da religião. Mostra que toda educação é normativa e orientada por crenças. Apresenta implicações curriculares e institucionais — integração de cosmovisão, alfabetização religiosa não confessional, mediação ciência-religião e cultivo de virtudes intelectuais — e indica caminhos de cooperação entre escolas confessionais e sistemas públicos.

Palavras-chave: Educação cristã; Educação secular; Teologia da educação; Filosofia da educação; Pluralismo.

INTRODUÇÃO

O debate “educação cristã × educação secular” costuma ser apresentado como antagonismo entre instrução confessional e formação neutra. Contudo, nenhuma educação é axiologicamente neutra: finalidades, conteúdos e métodos emergem de crenças sobre realidade, conhecimento e pessoa. Assim, comparar modelos implica tornar explícitos seus pressupostos e efeitos formativos.

Este artigo organiza o diálogo em quatro eixos: fundamentos teológicos e filosóficos da educação cristã; a inevitável “direção” pedagógica também em propostas seculares; interações com as ciências e o risco do cientificismo; desenvolvimento psicológico e formação de identidade religiosa em contextos plurais; lugar público da religião e cooperação escola–sociedade. A análise apoia-se em abordagens interdisciplinares recentes sobre religião e educação.

⁹ Mestrando em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná, Mestrando em Religião pelo Puritan Reformed Theological Seminary em Grand Rapids - MI. Graduado em Teologia e Filosofia, concluindo licenciatura em Pedagogia. Pastor titular na Igreja Batista Peniel em Aparecida de Goiânia e ligado a Baptist Missionary Association of America (BMAA).

1. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS E FILOSÓFICOS DA EDUCAÇÃO CRISTÃ

Para abordagens cristãs, teologia e educação mantêm relação constitutiva: crenças sobre Deus, mundo e ser humano informam fins e práticas de ensinar e aprender. Newell observa que “teologia reconhecida ou não é inescapável para o trabalho educativo” e que seu uso consciente clarifica o ensino religioso e o ensino em geral, destacando hermenêutica (com referência a Agostinho) como via abrangente de relação entre teologia e educação (NEWELL, 2025, p. 91-93).

Essa teologia educacional confere unidade teleológica: formar pessoas à luz de um bem último, compreender o conhecimento como participação responsável da verdade e orientar currículos segundo uma antropologia que afirma dignidade, racionalidade e responsabilidade moral. Historicamente, projetos cristãos articularam crença e pedagogia, mostrando como convicções “alimentam” o projeto educativo, assim como filosofias seculares (Platão, Rousseau, Dewey, Freire) também o fazem, por seus próprios fundamentos (NEWELL, 2025, p. 92-94).

Em termos filosóficos, Lewin propõe que discutir religião e educação requer esclarecer “o que é educação”, não apenas “para que serve”, e enfrenta o debate sobre ensino diretivo versus não-diretivo. Sua tese: educar é necessariamente diretivo (LEWIN, 2025, p. 110-112). Se todo ensino orienta, a questão não “é direcionar ou não”, mas que direção e com quais justificativas — algo que a educação cristã torna explícito pela referência teológica, enquanto a secular o faz por referenciais éticos, cívicos ou naturalistas.

A educação cristã se legitima como educação confessional e racional, pois explicita sua normatividade; a educação secular é não-confessional, mas igualmente normativa, ao adotar matrizes filosóficas e políticas. O ponto crítico, portanto, não é “crença versus neutralidade”, e sim transparência dos fundamentos e responsabilidade pública das práticas.

2. CIÊNCIA, CIENTIFICISMO E ESPAÇOS SEGUROS DE REFLEXÃO

Desde o século XIX, a cultura educativa é fortemente moldada pelas ciências naturais. McGrath chama atenção para o cientificismo — a crença de que apenas a ciência produz conhecimento confiável — e seu impacto na exclusão de perspectivas religiosas do discurso educacional (McGRATH, 2025, p. 127-129). Ele argumenta pela criação de espaços educativos seguros para refletir criticamente sobre relações entre ciência e religião (por exemplo, evolução), superando a narrativa de “guerra” e modelos como NOMA quando usados para silenciar questões de sentido e valor (McGRATH, 2025, p. 128-130).

Para a educação cristã, esse diálogo importa por duas razões: primeiro, afirmar o valor intrínseco da investigação científica como leitura da criação; segundo, resistir ao reducionismo que colapsa perguntas sobre significado e finalidade em descrições empíricas. Em escolas seculares, tais espaços são igualmente desejáveis para desenvolver alfabetização científica e competência em questões de cosmovisão, sem proselitismo.

Em termos didáticos, é crucial explicitar aos estudantes a diferença entre método científico e cientificismo. O primeiro descreve um conjunto de práticas para investigar causas, testar hipóteses e produzir conhecimento empírico; o segundo é uma tese filosófica que pretende reduzir todas as questões de verdade e valor ao que é mensurável. Para evitar confusões, o currículo pode trabalhar com uma “matriz de perguntas”: *como funciona?* (ciências naturais), *o que é?* (metafísica), *como sabemos?* (epistemologia), *o que é bom e justo?* (ética/política), *qual o sentido?* (filosofia da religião/teologia). Ao tornar visíveis esses níveis, a escola imuniza contra reducionismos e permite que estudantes reconheçam a legitimidade de múltiplos referenciais sem dissolver os critérios próprios de cada um.

Quanto aos espaços seguros de reflexão, eles não são zonas neutras de consenso, mas ambientes regulados por procedimentos: co-planejamento entre Ciências e Filosofia; protocolos de diálogo (turnos de fala, distinção fato–valor, registro das melhores objeções ao próprio lado); e rubricas de avaliação que premiem rigor argumentativo e virtudes intelectuais (humildade, coragem, justiça epistêmica, caridade interpretativa). Na prática, controvérsias com alto teor público (evolução, origem do

cosmos, bioética, crise ambiental) podem ser tratadas com “dupla abordagem”: aula de ciências focada em dados e métodos; seminário filosófico-religioso para implicações existenciais e morais. Assim, a escola forma letramento científico e competência para discutir sentido, sem proselitismo nem censura.

3. DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICO, IDENTIDADE RELIGIOSA E VIRTUDES INTELECTUAIS

A psicologia do desenvolvimento oferece pistas sobre como contextos educativos contribuem para a formação religiosa e espiritual. Kelley e Lapsley revisam limitações metodológicas que dificultam inferências causais e propõem deslocar o foco de transmissão estática para identidade reflexiva e escolhida (KELLEY; LAPSLEY, 2025, p. 143-145). Três áreas de influência educacional são destacadas: (1) desenvolvimento da cognição religiosa; (2) maturidade espiritual; (3) formação de virtudes intelectuais que promovem tolerância (KELLEY; LAPSLEY, 2025, p. 144-145).

Para a educação cristã, isso implica metodologias que combinem tradição e agência: catequese robusta com processos de deliberação informada, práticas comunitárias e exercícios de virtudes como humildade intelectual, justiça interpretativa e caridade hermenêutica. Em contextos seculares, o mesmo arcabouço recomenda currículos que reconheçam identidades religiosas como dimensões legítimas do self, evitando tanto o isolamento sectário quanto a diluição forçada da convicção pessoal.

4. RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO: ENTRE PLURALIZAÇÃO E TEOLOGIA PÚBLICA

A pluralização religiosa e o debate sobre laicidade reconfiguram o lugar da religião na educação pública. Weisse documenta a centralidade crescente do diálogo inter-religioso em políticas europeias como via para convivência e combate a preconceito e exclusão, com ênfase em abordagens escolares que articulem teologia dialógica e prática social (WEISSE, 2025, p. 315).

Pirner propõe a teologia pública como base teórica para conectar religião e educação pública, tornando “tesouros das tradições religiosas” acessíveis e benéficos ao bem comum, independentemente de crenças pessoais (PIRNER, 2025, p. 635-636).

Historicamente, muitos sistemas migraram de instrução confessional para estudos religiosos multi-fé (“aprender sobre e a partir da religião”), com preocupação por direitos humanos e diversidade (PIRNER, 2025, p. 636).

A distinção útil aqui é entre “aprender em” (confessionalidade) e “aprender sobre/desde” (estudos descritivo-críticos). Em escolas cristãs, o primeiro é legítimo como missão institucional, desde que haja transparência e respeito à legislação; em escolas seculares, o segundo favorece literacia religiosa, reduz viés e fortalece cidadania democrática — sem impedir que estudantes pratiquem sua fé fora do espaço curricular prescrito.

5. ESTÉTICA, ÉTICA PÚBLICA E TEMAS TRANSVERSAIS

A interface entre estética e religião revela como imagens, símbolos e artes educam afetos e imaginação moral, dimensões muitas vezes negligenciadas em currículos estritamente proposicionais. Viladesau destaca que religião opera primariamente no nível de imagem e símbolo, e que estética e religião são integradoras da vida humana, estando intrinsecamente envolvidas na educação humanística (VILADESAU, 2025, p. 207-209).

Entre temas transversais, a crise ambiental exige discernimento moral e político na educação religiosa, equilibrando a verdade sobre riscos, a vulnerabilidade emocional dos estudantes e estratégias de responsabilidade coletiva (GOTTLIEB, 2025, p. 670-672). Aqui, escolas cristãs podem contribuir com uma ética da criação e práticas comunitárias; escolas seculares podem integrar perspectivas religiosas como recursos de motivação moral e imaginação cívica, sem confessionalizar (GOTTLIEB, 2025).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Educação cristã e educação secular não se opõem como “crença versus neutralidade”, mas como projetos teleológicos distintos que compartilham a direcionalidade inerente ao ato educativo. A primeira se orienta por uma teologia da verdade, da pessoa e do bem comum; a segunda, por referenciais filosófico-políticos igualmente normativos. Em sociedades pluralizadas, o caminho fecundo não é privatizar convicções nem impô-las, mas assumir a dupla exigência de transparência de

fundamentos e responsabilidade pública, criando ambientes intelectualmente honestos, esteticamente formativos e socialmente responsáveis, onde as diferenças possam disputar com caridade e cooperar com justiça.

Dessa tese decorrem implicações práticas claras para escolas cristãs e confessionais: primeiro, um currículo integrado por cosmovisão, que explicita antropologia, epistemologia e télos educativo e articule fé e disciplinas sem paralelismos ou rejeições acríticas do saber secular; segundo, uma direcionalidade responsável, persuasiva e justificável, aberta ao exame crítico; terceiro, formação de identidade reflexiva, que una tradição, agência, virtudes intelectuais e participação comunitária; e quarto, pedagogia estética (artes, símbolos, práticas litúrgicas) como cultivo da imaginação moral e do senso do belo.

No âmbito das redes públicas ou seculares, as prioridades são: alfabetização religiosa não confessional (“aprender sobre/desde” religiões) para ampliar compreensão mútua, cidadania e prevenção de preconceitos; espaços seguros para controvérsias de ciência-religião, nos quais perguntas de sentido sejam mediadas sem proselitismo nem censura; e promoção de virtudes intelectuais — humildade, coragem, abertura e justiça epistêmica — convergentes com os objetivos da educação para a cidadania.

Por fim, a cooperação entre ambas se concretiza por projetos interinstitucionais (debates, semanas temáticas, ações ambientais) regulados por respeito à consciência, vedação de aliciamento e liberdade de argumentação pública em linguagem acessível, bem como por formação docente em diálogo inter-religioso e facilitação de controvérsias, ancorada em políticas que reconheçam a dignidade e a igualdade na vida comum. Com isso, a diferença entre educação cristã e educação secular deixa de ser dicotomia estéril e torna-se diferença produtiva: ambas, ao assumirem seus fundamentos, submeterem-se ao escrutínio público e cooperarem em torno de bens compartilhados, formam pessoas intelectual e moralmente íntegras, capazes de conviver no dissenso e agir com responsabilidade em uma sociedade democrática.

REFERÊNCIAS

GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). **The Oxford Handbook of Religion and Education**. Oxford: Oxford University Press, 2025. (Oxford Handbooks). Disponível

em: <https://academic.oup.com/edited-volume/60325>. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.001.0001. Acesso em: 17 ago. 2025.

KELLEY, Katheryn; LAPSLEY, Daniel. **Psychological perspectives on religion and education**. In: GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2025. p. 143-172. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.013.12. Acesso em: 17 ago. 2025.

LEWIN, David. **Philosophical approaches to religion and education**. In: GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2025. p. 109-126. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.013.9. Acesso em: 17 ago. 2025.

MCGRATH, Alister E. **Natural science approaches to religion and education**. In: GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2025. p. 127-142. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.013.11. Acesso em: 17 ago. 2025.

PIRNER, Manfred L. **Religion, education, and public theology**. In: GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2025. p. 635-650. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.013.40. Acesso em: 17 ago. 2025.

VILADESAU, Richard. **Arts and aesthetic approaches to religion and education**. In: GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2025. p. 207-234. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.013.14. Acesso em: 17 ago. 2025.

WEISSE, Wolfram. **Interreligious dialogue in theology and religious education**. In: GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2025. p. 314-330. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.013.22. Acesso em: 17 ago. 2025.

GOTTLIEB, Roger S. **Religious education and the environmental crisis: moral, spiritual, and political questions**. In: GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2025. p. 670-684. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.013.58. Acesso em: 17 ago. 2025.

NEWELL, Ted. **Theological approaches to religion and education**. In: GEARON, Liam Francis; KUUSISTO, Arniika (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2025. p. 91-108. DOI: 10.1093/oxfordhnb/9780198869511.013.8. Acesso em: 17 ago. 2025.

O ESPÍRITO SANTO COMPARADO A UMA POMBA: ANÁLISE DE UM DEVOCIONAL DE MAX LUCADO

Edmilson de Moraes Lara¹⁰

RESUMO

Este artigo analisa o devocional de Max Lucado sobre a descida do Espírito Santo como pomba em Mateus 3:16, avaliando a coerência bíblica e teológica de suas afirmações. O trabalho examina cinco eixos principais: Para responder à pergunta de pesquisa, este estudo se organiza em quatro eixos analíticos: (1) o relato bíblico da descida do Espírito Santo como pomba; (2) o simbolismo da pomba e sua possível associação com feminilidade; (3) o gênero gramatical do termo hebraico *ruach* e suas implicações teológicas; (4) a avaliação da coerência teológica da leitura devocional de Lucado, especialmente quanto à atribuição de “ternura materna” ao Espírito Santo. A análise demonstra que, embora o devocional apresente elementos bíblicos corretos, especialmente quanto ao papel consolador do Espírito Santo, algumas interpretações — como a atribuição de simbolismo feminino à pomba e a associação do Espírito a uma figura materna — carecem de fundamento exegético e teológico. Conclui-se que tais elementos pertencem ao campo da linguagem devocional, não da formulação doutrinária.

Palavras-chave: Pneumatologia; Simbolismo bíblico; Linguagem devocional; *Ruach*; Max Lucado; Exegese bíblica.

INTRODUÇÃO

Muitas pessoas já tiveram contato com obras do escritor Max Lucado, especialmente seus devocionais publicados sob diversos títulos, como *Porções de paz para corações ansiosos*, *Bênção diária – vol. 1 e 2*, *Deus todos os dias*, *Antes de dizer Amém*, *365 bênçãos*, entre outros, além dos textos disponibilizados diariamente em seu site oficial.

O devocional de Max Lucado sobre a descida do Espírito Santo como pomba apresenta interpretações que despertam interesse teológico e exegético, especialmente no que diz respeito ao simbolismo da pomba, ao gênero gramatical do termo hebraico *ruach* e à associação do Espírito Santo com características maternas. O devocional será apresentado e analisado na seção seguinte. A partir dessa leitura, surgiu a seguinte

¹⁰ Mestre em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná (Curitiba/PR); Pós-graduado em Aconselhamento e Capelania pela Faculdade Teológica Batista do Paraná (Curitiba/PR); MBA em Gestão Eclesiástica pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (São Paulo/SP); Licenciatura em pedagogia pela UNISEPE (Registro/SP); Pastor da Primeira Igreja Batista de Peruíbe (Peruíbe/SP); E-mail: pr_edmilsonlara@hotmail.com

pergunta de pesquisa: Como o devocional de Max Lucado interpreta e ressignifica a imagem bíblica do Espírito Santo “descendo como pomba” em Mateus 3:16, e quais efeitos teológicos e discursivos essa interpretação produz no leitor devocional contemporâneo?

Para responder a essa questão, este artigo adota um recorte metodológico de análise crítica do discurso devocional, com apoio pontual de elementos da exegese bíblica para contextualizar o texto de Mateus. O objetivo é examinar como Lucado articula linguagem pastoral, metáforas espirituais e estratégias de aproximação emocional para construir uma leitura específica da manifestação do Espírito Santo.

A tese central defendida neste estudo é que o devocional “Descendo como pomba” transforma a imagem bíblica da descida do Espírito Santo em uma metáfora de consolo e presença contínua, deslocando o foco do evento histórico do batismo de Jesus para a experiência subjetiva do leitor, reforçando uma espiritualidade de acolhimento e intimidade com Deus.

A reflexão apresentada por Lucado destaca a escolha simbólica do Espírito Santo ao “descer como pomba”, interpretando essa imagem como expressão de ternura, cuidado e acolhimento — atributos que o autor associa à dimensão materna do Espírito. Essa leitura desloca o foco do evento histórico do batismo de Jesus para a experiência emocional do leitor, enfatizando a busca humana por segurança, consolo e presença divina. Considerando essa abordagem, este artigo examinará como o devocional constrói essa interpretação, quais elementos discursivos são mobilizados para produzir tal efeito e de que maneira essa releitura dialoga (ou se distancia) do texto bíblico de Mateus 3:16. Assim, a seguir, desenvolve-se a análise que fundamenta a tese proposta na introdução.

Para alcançar esse propósito, este estudo estabelece quatro objetivos específicos: (1) examinar o relato bíblico da descida do Espírito Santo como pomba; (2) investigar o simbolismo da pomba e sua possível associação com feminilidade; (3) analisar o gênero gramatical do termo hebraico *ruach* e suas implicações teológicas; (4) avaliar a coerência teológica da leitura devocional de Lucado, especialmente quanto à atribuição de “ternura materna” ao Espírito Santo.

A hipótese que orienta este estudo é que, embora o devocional contenha elementos bíblicos corretos, algumas interpretações extrapolam os limites do texto bíblico

e refletem uma leitura devocional, não doutrinária. O artigo está organizado em quatro seções analíticas, seguidas das considerações finais, que retomam a pergunta norteadora e avaliam o cumprimento dos objetivos propostos.

1. A DESCIDA DO ESPÍRITO SANTO COMO POMBA

Para se fazer a análise do devocional publicado por Max Lucado, é necessário a publicação do texto conforme segue:

O Espírito Santo é retratado em muitas formas diferentes nas Escrituras. Mas aqui na coroação de Cristo, o Espírito escolheu descer suavemente como uma pomba. Por quê? Bem, parte da resposta pode estar na ternura materna do Espírito Santo. Nos tempos bíblicos, a pomba era um símbolo feminino, e a palavra hebraica para espírito era feminina. Há ocasiões em que precisamos da força de um pai, e Deus, nosso Pai, a provê. Há ocasiões em que precisamos da amizade de um irmão, e Jesus, nosso irmão espiritual, a oferece. No entanto, há muitas vezes em que nossos espíritos estão perturbados e ansiosos. Ansiamos pela segurança tranquila de uma mãe amorosa. Para isso, recorremos ao Espírito Santo (<http://www.maxlucado.com.br>. Acessado em 28.07.25).

1.1. O que Lucado afirma

O devocional analisado intitulado “Descendo como pomba” (LUCADO, 2025), parte de Mateus 3.16 e descreve parte da imagem do Espírito Santo “*descendo como pomba*” para construir uma leitura simbólica que enfatiza suavidade, ternura e cuidado. Para ele, a escolha da pomba sugere uma manifestação delicada e acolhedora do Espírito.

1.2. O que o texto bíblico afirma

Mateus 3.16, assim como Marcos 1.10, Lucas 3.22 e João 1.32, descreve o Espírito descendo “*como uma pomba*”, indicando uma semelhança visual ou comportamental, não necessariamente uma pomba literal. “Como uma pomba” não quer dizer que o Espírito tenha se manifestado sob a figura sensível de um pássaro, mas serve para exprimir a aproximação humana na representação de uma realidade invisível. Trata-se de uma imagem puramente simbólica. A expressão grega *ὡσεὶ περιστεράν* (*hosei peristeran*) indica comparação, não literalidade. A tradição exegética reconhece que a pomba funciona como símbolo visual para expressar uma realidade espiritual invisível.

Naturalmente que o Espírito mesmo não possui corpo e não pode ser visto com os olhos físicos. Porém, diz-se-nos claramente que a terceira Pessoa da Trindade se manifestou a João sob o simbolismo de uma pomba. O que foi fisicamente visto foi uma forma corpórea semelhante a uma pomba. Ela foi vista descendo sobre Jesus. Não é claro por que Deus escolheu a forma de uma pomba para representar o Espírito Santo. Alguns comentaristas lembram a pureza e a candura ou graciosidade da pomba, propriedades que em grau infinito caracterizam o Espírito e, portanto, também a Cristo (cf. Sl 68.14; Ct 2.14; 5.2; Mt 10.16). Assim equipado e qualificado, Cristo estava em condições de assumir a difícil tarefa que o Pai lhe dera para fazer. Para salvar-nos do pecado, ele mesmo precisava ser puro. Para suportar o tormento, perdoar nossas iniquidades e ter paciência com nossas fraquezas, precisava ser bondoso, manso e gracioso (HENDRIKSEN, 2001, pg. 302).

De acordo com Sproul (2017, p.51), a descida desta pomba em direção à cabeça de Jesus indicava a unção do Senhor sobre o seu ministério que haveria de se iniciar, sendo, portanto um símbolo da presença do Espírito sobre Ele em cumprimento das palavras de Isaías: “O Espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu para pregar boas novas aos pobres, enviou-me a curar os quebrantados de coração, a proclamar libertação aos cativos e a pôr em liberdade os algemados” (Isaías 61:1 - NAA). Viviano (2011, p.144) garante que “o Espírito descendo sobre Ele significa que Jesus foi ungido como Messias (At 10.37,38), isto é, que Ele recebeu poder, sabedoria e santidade para esse papel”. Quando o texto de Mateus afirma “vindo sobre ele”, de acordo com Bratcher; Scholz (2013, p. 88), “o sentido é que o Espírito de Deus “pousou” sobre Jesus. Foi o próprio Jesus que viu o Espírito descer e pousar nele”.

1.3. Convergências

Lucado está correto ao afirmar que o Espírito desceu “como pomba” e ao reconhecer o caráter simbólico dessa manifestação. Sua leitura dialoga com interpretações que associam a pomba à pureza, paz e renovação, como em Gênesis 8.8–12. Segundo Radmacher (2010, p.21) nos evangelhos sinóticos, o batismo de Jesus marca o início de Seu ministério messiânico e de uma nova era do Espírito. Portanto, foi por ocasião de seu batismo que Jesus foi ungido e capacitado pelo Pai para seu ministério terreno. Neves afirma que “o fato de o Espírito Santo descer como pomba, símbolo de suavidade, pureza e mansidão, lembrou a atividade criativa do Espírito em Gênesis 1.2 e apontou pra o começo da nova criação em Jesus Cristo” (NEVES, 2008, p.43).

Segundo Carson (2010, p.139), “a comparação “o Espírito de Deus descendo como pomba” pode representar que o Espírito desceu da mesma maneira que uma pomba ou que o Espírito apareceu na forma de uma pomba”. Ou seja, descendo como uma pomba desce do alto, porque o texto não diz que havia uma pomba descendo do céu, pois a palavra “*peristera*” (*pomba*) é neutra em grego, sem conotação de gênero.

A descrição de Lucado está correta ao afirmar que o Espírito Santo desceu “*como uma pomba*” no batismo de Jesus. Esse simbolismo é consistente nos quatro Evangelhos (*Mateus, Marcos, Lucas e João*), sugerindo uma manifestação visível do Espírito para confirmar a identidade messiânica de Jesus, conforme João 1.32-34.

Então João deu o seguinte testemunho: “Eu vi o Espírito descer dos céus como pomba e permanecer sobre ele. Eu não o teria reconhecido, se aquele que me enviou para batizar com água não me tivesse dito: ‘Aquele sobre quem você vir o Espírito descer e permanecer, esse é o que batiza com o Espírito Santo’. Eu vi e testifico que este é o Filho de Deus” (JOÃO 1.32-34 – NVI).

Clifton afirma que “a pomba é geralmente um símbolo rabínico de Israel” (ALLEN, 1986, p.128). A escolha da pomba como símbolo pode estar associada à sua representação de pureza, paz ou suavidade, como visto em outros contextos bíblicos, como por exemplo em Gênesis 8:8-12, onde a pomba simboliza esperança e renovação após o dilúvio. Santos afirma que “as pombas são abundantes na Palestina, e que são classificadas entre os animais limpos, e sempre foram aves da mais alta estima nas nações orientais” (SANTOS, 2006, p. 406). Portanto, a citação inicial é bíblica e coerente.

1.4. Extrapolações

A interpretação de Lucado vai além do texto bíblico ao atribuir à pomba um significado emocional específico — ternura materna — que não aparece nos Evangelhos nem na tradição judaica.

2. A POMBA COMO SÍMBOLO FEMININO E A PALAVRA HEBRAICA PARA ESPÍRITO

2.1. O que Lucado afirma

Lucado sugere que a pomba era um símbolo feminino e que o gênero gramatical feminino de *ruach* indicaria uma dimensão materna do Espírito Santo. Lucado afirma que a palavra hebraica para “espírito” (*ruach*) é feminina. Isso é tecnicamente correto, pois “*ruach*” é um substantivo gramaticalmente feminino em hebraico.

Ao se fazer uma análise bíblica sobre a pomba como símbolo feminino, não há evidências claras nas Escrituras ou na cultura judaica que associem a pomba exclusivamente a um simbolismo feminino, porque segundo Vine (2003, p.113), *ruach* significa “respiração, ar, força, vento, brisa, espírito”.

No mundo greco-romano, pombas eram frequentemente ligadas a deusas como Afrodite, mas essa associação pagã não reflete a teologia judaico-cristã. Portanto, a afirmação de que a pomba era um “símbolo feminino” carece de suporte bíblico sólido, e parece ser uma interpretação especulativa.

2.2. O que o texto bíblico afirma

Em Gênesis 1.2, lemos: **ורוח אלוהים מרחפת מעל המים** (“e o Espírito de Deus pairava sobre as águas”), onde *ruach* é feminino e o verbo *merachefet* (pairar) está no particípio feminino singular, concordando com *ruach*. No entanto, o gênero gramatical em hebraico não implica gênero ontológico ou teológico.

Em grego, a palavra para “Espírito” (“*pneuma*”, como em João 14.26) é neutra, e o Espírito Santo é descrito em termos pessoais, mas sem atribuição de gênero sexual (João 16.13,14 usa pronomes masculinos em grego, *ekeinos*, para o “Espírito”, mas isso reflete concordância gramatical com *parakletos*, não uma atribuição ao gênero masculino).

Portanto, associar o gênero gramatical de *ruach* a uma “ternura materna” é uma interpretação teológica que vai além do texto bíblico. A Bíblia não descreve o Espírito Santo em termos de papéis de gênero humano, como “mãe” ou “pai”. O Espírito Santo é apresentado como a terceira pessoa da Trindade, com atributos como consolador (*parakletos*, conforme João 14.26), santificador (I Pedro 1.2) e capacitador (Atos 1.8), dentre outros atributos. Assim sendo, a tentativa de atribuir “ternura materna” ao Espírito com base no gênero gramatical de *ruach* é especulativa e não tem respaldo direto nas Escrituras.

Na Bíblia, a pomba aparece em contextos como o dilúvio (Gênesis 8.8-12) e em Cantares de Salomão (Cânticos 2.14), onde aparece vinculada à beleza, suavidade ou paz, sem, contudo, carregar qualquer conotação explícita de feminilidade. Assim sendo, Lucado acerta ao notar o gênero gramatical de *ruach* e ao destacar que o Espírito Santo exerce funções de consolo e cuidado.

2.3. Extrapolações

A associação entre pomba, feminilidade e maternidade não tem base bíblica nem linguística. Trata-se de uma leitura devocional, não exegética. A Bíblia não descreve o Espírito Santo como “mãe”, e a tradição cristã evita atribuir papéis de gênero às pessoas da Trindade.

3. O ESPÍRITO SANTO COMO PROVIDOR

3.1. O que Lucado afirma

Lucado sugere que o Espírito Santo oferece ao crente a “segurança tranquila de uma mãe amorosa”, especialmente em momentos de ansiedade.

3.2. O que o texto bíblico afirma

A Bíblia descreve o Espírito Santo como Consolador (*parakletos*, cf. João 14:16,26), que significa “advogado”, “consolador” ou “auxiliador”. Em João 16:7, Jesus promete que o Espírito Santo será enviado para guiar, consolar e ensinar os discípulos. Passagens como Romanos 8.26,27 destacam o Espírito Santo intercedendo por nós em nossas fraquezas, e Gálatas 5.22,23, lista o fruto do Espírito, incluindo paz e paciência, que podem evocar uma sensação de segurança e tranquilidade. Assim, a ideia de que o Espírito traz conforto é bíblica.

A atribuição de um papel maternal específico ao Espírito é uma interpretação devocional, não uma doutrina explícita. Essa linguagem pode ressoar emocionalmente nos leitores, mas não é fundamentada em textos bíblicos específicos.

3.3. Extrapolações

A metáfora específica de “mãe amorosa” aplicada exclusivamente ao Espírito Santo não aparece na Bíblia. Lucado cria uma imagem pastoral útil para leitores devocionais, mas que não pode ser tratada como doutrina.

4. A TRINDADE E SEUS PAPÉIS

4.1. O que Lucado afirma

Lucado descreve Deus como Pai, Jesus como irmão espiritual e o Espírito Santo como figura materna. Essa estrutura cria uma “família espiritual” que busca aproximar a experiência trinitária da vivência cotidiana do leitor.

4.2. O que o texto bíblico afirma

Segundo Severa (2014, p.68), a palavra “Trindade” não é encontrada na Bíblia, embora a ideia apresentada seja ensinada em muitos lugares. A Doutrina da Trindade apresenta Pai, Filho e Espírito Santo como três pessoas distintas, coeternas e consubstanciais.

A Trindade é um mistério, não somente no sentido bíblico de que se trata de uma verdade anteriormente oculta e depois revelada, mas também no sentido de que o homem não pode compreendê-la e não pode torná-la inteligível. É inteligível em algumas de suas relações e de seus modos de manifestação, mas é ininteligível em sua natureza essencial (BERKHOF, 2012, p. 85).

Grudem define a Doutrina da Trindade da seguinte maneira: “Deus existe eternamente como três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo; cada pessoa é plenamente Deus e há um só Deus” (GRUDEM, 2001, p.109). Deus é um em sua essência divina.

Severa afirma que “cada pessoa da Trindade possui a totalidade da essência divina. Mas cada pessoa na divindade tem sua operação definida numa certa ordem: Pai, Filho, Espírito Santo. Nessa ordem não entra questão de dignidade ou essência, mas somente ordem lógica de derivação ou de função. O Pai não é gerado pelas outras duas

peçoas, nem delas procede; o Filho é eternamente gerado pelo Pai, e o Espírito procede do Pai e do Filho, desde a eternidade” (SEVERA, 2018, p.45).

Portanto, quando Jesus foi batizado, “...o céu se abriu, e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e pousando sobre ele. Então uma voz dos céus disse: “Este é o meu Filho amado, de quem me agrado” (Mt 3.16,17 – NVI). Ao mesmo tempo vemos os três membros da Trindade executando três atividades distintas. Deus Pai fala do céu; Deus Filho é batizado, e então ouve que o Pai fala do céu; e Deus Espírito Santo desce do céu para pousar sobre Jesus e capacitá-lo para o ministério. No final de seu ministério terreno, Jesus diz aos discípulos que eles devem ir e fazer “discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28.19 – NVI).

No texto bíblico de Mateus 3.16,17 temos uma prova notável da doutrina da Trindade porque fala das três pessoas da Divindade, apresentando-as em cooperação, agindo num mesmo momento. Deus, o Filho, inicia a obra do seu ministério terreno, ao ser batizado. Deus, o Pai, credencia-O solenemente como o Mediador prometido, por meio de uma voz do céu. Deus, o Espírito Santo, desce em forma corpórea como pomba sobre o Senhor, e, ao fazê-lo, declara que Ele é Aquele a quem o Pai não deu o Espírito “por medida” (Jo.3.34 - NVI). Trata-se de um trabalho conjunto de Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. Portanto, a Escritura atribui funções específicas a cada pessoa, mas evita categorizações baseadas em gênero ou papéis familiares humanos.

4.3. Convergências

Lucado acerta ao destacar funções distintas das pessoas da Trindade: o Pai envia, o Filho redime, o Espírito santifica e consola.

4.4. Extrapolações e limites teológicos

A extrapolação ocorre quando Lucado transforma essas funções em papéis familiares rígidos, especialmente ao atribuir ao Espírito Santo um papel maternal. Essa leitura não encontra base explícita nas Escrituras.

4.5. Crítica teológica aprofundada

Diante do exposto, percebe-se que o devocional de Lucado apresenta os seguintes erros teológicos: (a) *Antropomorfismo excessivo* - atribuir papéis maternos ou paternos às pessoas da Trindade reduz o mistério divino a categorias psicológicas humanas; (b) *Confusão entre gênero gramatical e identidade ontológica* - construir teologia a partir do gênero gramatical de *ruach* é metodologicamente inadequado; e (c) *Assimetria funcional não bíblica* – ou seja, a Trindade opera em unidade; atribuir funções emocionais exclusivamente ao Espírito cria divisões artificiais.

4.6. Valor devocional e limites doutrinários

A linguagem de Lucado é pastoral e emocionalmente significativa, mas deve ser compreendida como devocional, não como formulação doutrinária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise realizada demonstrou que o devocional de Max Lucado apresenta uma leitura sensível e pastoral da descida do Espírito Santo como pomba, em consonância com o testemunho bíblico de Mateus 3:16 e com a tradição cristã que reconhece o Espírito como Consolador. Entretanto, ao atribuir à pomba um simbolismo feminino e ao relacionar o gênero gramatical de *ruach* a uma suposta “ternura materna” do Espírito Santo, o autor ultrapassa os limites da exegese bíblica e adentra o campo da interpretação devocional especulativa. Assim, reafirma-se a tese deste artigo: a leitura de Lucado, embora espiritualmente significativa, desloca-se do texto bíblico ao construir associações simbólicas que não encontram fundamento direto nas Escrituras nem na tradição teológica clássica.

A principal contribuição deste estudo consiste em evidenciar a importância de distinguir entre linguagem devocional — legítima em seu propósito pastoral — e formulação doutrinária, que exige rigor exegético, precisão conceitual e fidelidade ao texto bíblico. Ao analisar o discurso devocional de Lucado à luz da teologia bíblica e da linguística hebraica e grega, este artigo demonstra como metáforas afetivas podem enriquecer a espiritualidade pessoal, mas também podem gerar leituras teológicas imprecisas quando não são devidamente contextualizadas.

Por fim, esta reflexão reforça que a produção devocional contemporânea desempenha papel relevante no cuidado espiritual dos leitores, oferecendo imagens e metáforas que promovem consolo e esperança. Contudo, do ponto de vista acadêmico, torna-se essencial avaliar criticamente tais leituras para evitar confusões doutrinárias e preservar a integridade da fé cristã. A articulação entre sensibilidade pastoral e responsabilidade teológica permanece, portanto, um campo fértil para diálogo entre espiritualidade e pesquisa bíblica.

A pergunta norteadora — como o devocional de Lucado ressignifica a imagem bíblica do Espírito Santo como pomba — foi respondida ao demonstrar que sua leitura enfatiza aspectos afetivos e pastorais, mas extrapola os limites exegéticos do texto bíblico. Os quatro objetivos propostos foram atendidos ao examinar o relato bíblico, analisar o simbolismo da pomba, discutir o gênero gramatical de *ruach* e avaliar a coerência teológica da interpretação devocional. A hipótese inicial foi confirmada: embora contenha elementos bíblicos corretos, a leitura de Lucado pertence ao campo da linguagem devocional, não da formulação doutrinária.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Clifton J. (Org.). **Comentário bíblico Broadman: Novo Testamento**. 2.^a ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.
- BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. 4.^a ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- BRATCHER, Roberto G.; SCHOLZ, Vilson. **Comentário SBB para exegese e tradução: Mateus versículo a versículo**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- BRUCE, F. F. **Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento**. 2.^a ed. São Paulo: Vida, 2012.
- CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.
- CHAVES, Irênio Silveira. **Mateus, o evangelho do reino**. 2.^a ed. Rio de Janeiro: JUERP, 2005.
- GRUDEM, Wayne A. **Manual de teologia sistemática: uma introdução aos ensinamentos fundamentais da fé cristã**. São Paulo: Vida, 2001.
- HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: Mateus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. Vol. 1.

LOPES, Hernandes Dias. **Mateus: Jesus, o Rei dos reis**. São Paulo: Hagnos, 2019.

LUCADO, Max. **Descendo como pomba**. [S. l.], 2025. Disponível em: <<https://www.maxlucado.com.br>>. Acesso em: 25 abr. 2026.

RADMACHER, Earl (Org.). **O novo comentário bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2010.

REID, Daniel G. (Ed.). **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

SANTOS, João Batista Ribeiro. **Dicionário bíblico: conhecendo e entendendo a Palavra de Deus**. São Paulo: Didática Paulista, 2006.

SEVERA, Zacarias de Aguiar. **Manual de teologia sistemática**. Curitiba: A.D. Santos Editora, 2014.

SEVERA, Zacarias de Aguiar. **Conhecendo a teologia cristã**. Curitiba: A.D. Santos, 2018.

SOUZA, Itamir Neves de; MCGREE, John Vernon. **Mateus: comentário bíblico**. São Paulo: Rádio Trans Mundial, 2008.

SPROUL, R. C. **Estudos bíblicos expositivos em Mateus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

VINE, W. E.; UNGER, Merril F.; WHITE JÚNIOR, William. **Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento**. 3.^a ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

VIVIANO, Benedict T. **O evangelho segundo Mateus**. São Paulo: Paulus, 2011.

A GRAÇA EM RESPOSTA À DOMINAÇÃO: LIÇÕES DE GÁLATAS PARA A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Euclides Rodrigues de Souza¹¹

RESUMO

A Epístola aos Gálatas revelou uma crise entre cristãos judeus e gentios nas igrejas da Galácia, onde a justificação pela fé em Cristo confrontou a imposição de práticas judaicas, como a circuncisão. Paulo rejeitou esses ritos por criarem barreiras ao pertencimento pleno dos gentios no povo de Deus, evidenciando um conflito sobre os limites da aliança. Objetivou-se compreender como as práticas impostas pelos missionários judaicos representavam uma forma de dominação religiosa ao impor tais práticas, enquanto Paulo respondeu proclamando a fé em Cristo como único critério de inclusão, o que constituiu uma resposta radical que redefiniu a comunidade cristã além de divisões étnicas (Gl 3.28). Este artigo utilizou a exegese bíblica e conceitos sociológicos para contextualizar o conflito entre judeus e gentios. A teologia paulina, portanto, resgatou a fé que atua pelo amor (Gl 5.6) e o fruto do Espírito como bases para uma nova realidade social na qual a graça desmontou estruturas de exclusão e superou fronteiras, não pela negação das diferenças, mas por sua subordinação à primazia da cruz (Gl 3.28; 6.15). Concluiu-se que Paulo não combateu apenas uma "dominação religiosa", mas ofereceu um novo paradigma de pertença, no qual a identidade em Cristo se tornou o novo fundamento da comunhão, substituindo qualquer distinção de origem étnica ou prática ritual.

Palavras-chave: Graça; Inclusão; Dominação Religiosa; Teologia Paulina.

INTRODUÇÃO

A Epístola aos Gálatas de Paulo será tomada, neste artigo, como um documento teológico central para compreensão de uma crise de identidade nas igrejas gentílicas da Galácia: a exigência de que gentios convertidos adotem práticas judaicas, como a circuncisão, para sua plena inclusão. Esse problema, que poderá ser analisado na contemporaneidade como uma forma de dominação religiosa, será investigado por evidenciar um momento crucial de tensão na redefinição da comunidade de fé.

Compreende-se aqui “dominação religiosa” como a imposição, legitimada por discurso sagrado, de práticas e marcadores simbólicos que condicionem o pertencimento

¹¹ Mestrando em Teologia na Faculdade Teológica Sul Americana, na linha de estudos Bíblicos e Teológicos aplicados; Especialização em Teologia e Interpretação Bíblica pela Faculdade FABAPAR; Bacharel em Teologia pela UNINTER; Bacharel em Ciências Contábeis pela Faculdade INESUL; membro do grupo de pesquisa bíblica sobre O Cuidado. E-mail: euclides@liderancacontabilidade.com

de determinados indivíduos ou grupos à comunidade de fé, subordinando-os a critérios externos à adesão espiritual. Trata-se, portanto, de uma categoria analógica e não descritiva da realidade do século I. As ferramentas sociológicas mobilizadas neste estudo, notadamente as noções de “autoridade tradicional” em Weber e de “violência simbólica” em Bourdieu, funcionarão como instrumentos heurísticos que iluminam dinâmicas de poder presentes no conflito gálata, sem reduzir a experiência histórica das igrejas da Galácia aos esquemas conceituais modernos.

Formula-se, assim, a seguinte pergunta norteadora: de que modo a teologia paulina, ao afirmar a fé em Cristo como critério fundamental de pertença, responderá à dominação religiosa expressa na exigência de observância da lei mosaica pelos gentios? A hipótese central será a de que Paulo, em Gálatas, não combaterá a lei enquanto expressão da aliança, mas a sua conversão em marcador de exclusão, deslocando a lógica dos marcadores étnico-rituais para a graça como fundamento de uma nova comunidade reconciliada no Espírito.

O objetivo central deste artigo será examinar como a teologia paulina, ao afirmar a fé em Cristo como critério fundamental de pertença, contestará estruturas religiosas de exclusão e apontará para a construção de uma comunidade marcada pela graça e pela igualdade espiritual. Para alcançar esse propósito, a pesquisa combinará análise exegética e diálogo sociológico, observando como categorias de “dominação religiosa” e “violência simbólica” poderão iluminar as dinâmicas de poder e pertencimento presentes no conflito entre judeus e gentios. O método partirá da exegese do texto bíblico, especialmente de Gálatas 2 e 5, articulada com categorias sociológicas contemporâneas, com o propósito de discutir a relevância teológica da resposta paulina diante dos desafios contemporâneos de inclusão e justiça.

Desse modo, a pesquisa se situará em duas dimensões complementares: a teológica, que analisará a relação entre lei e graça; e a sociológica, que identificará nas exigências rituais vinculadas à lei mecanismos de legitimação simbólica do poder religioso. Assim, o estudo se desenvolverá em três partes: a crise nas igrejas da Galácia, a resposta paulina e as implicações para a teologia contemporânea.

1. A CRISE NAS IGREJAS DA GALÁCIA

A Carta aos Gálatas foi escrita por Paulo para combater uma distorção do evangelho infiltrada nas igrejas da Galácia. Pregadores judeus ensinavam que os gentios convertidos precisavam, além da fé, ser circuncidados e guardar a lei de Moisés. A tese central de Paulo, porém, é que a justificação procede unicamente da fé em Cristo, e não das "obras da lei": a promessa feita a Abraão (Gn 12.3) cumpre-se em todos que creem, sejam judeus ou gentios.

Dunn (2011, p. 47) observa que o movimento cristão primitivo surgiu em um ambiente marcado pela Torá. Em outro momento, o autor destaca que o conflito gálata tinha como núcleo a exigência judaica da circuncisão como condição de pertencimento à comunidade da aliança (Dunn, 2011, p. 459). Para muitos judeus cristãos, a circuncisão masculina expressava fidelidade à aliança e à identidade de Israel; para Paulo, porém, essa exigência ameaçava a suficiência de Cristo como fundamento da nova identidade do povo de Deus (Dunn, 2011, p. 71). Esse contraste entre a circuncisão como sinal identitário e a suficiência de Cristo como fundamento da pertença ao povo de Deus é explicitado pelo próprio Paulo em sua advertência aos gálatas:

Eu, Paulo, vos digo que, se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará. De novo, testifico a todo homem que se deixa circuncidar que está obrigado a guardar toda a lei. De Cristo vos desligastes, vós que procurais justificar-vos na lei; da graça decaístes (Gl 5.2-4, ARA).

Para Dunn (2011, p. 191), circuncisão, leis dietéticas e observância do sábado não eram práticas neutras, mas marcas de identidade que distinguiram Israel das demais nações. Essa insistência revela uma forma de autoridade sustentada pela tradição. A análise sociológica funciona aqui como instrumento interpretativo complementar à exegese, uma vez que, sem substituir a leitura teológica, ela permite considerar que a exigência dos opositores de Paulo não era apenas doutrinária, mas também envolvia relações de autoridade, pertencimento e legitimação religiosa. Nesse sentido, a categoria de "autoridade tradicional" desenvolvida por Weber (1999, p. 141), cuja validade se baseia na crença na santidade das ordenações tradicionais, ajuda a compreender como a tradição judaica legitimava lideranças que reivindicavam autoridade espiritual sobre os gentios, transformando a observância da lei em instrumento de controle simbólico, ainda que originalmente expressasse fidelidade à aliança.

De forma análoga, Bourdieu (1989, p. 7) descreve a “violência simbólica” como o poder invisível que leva um grupo a aceitar uma visão de mundo como natural, uma forma de dominação exercida com o consentimento tácito dos dominados e sustentada pela crença na legitimidade do poder (Bourdieu, 1989, p. 15). Aplicado com cautela metodológica ao cenário gálatas, este conceito permite afirmar que os gentios, ao aceitarem a circuncisão como condição de pertencimento, eram inseridos em uma dinâmica de submissão simbólica, crendo que apenas pela observância da lei poderiam pertencer plenamente ao povo de Deus. Para Paulo, isso representava escravidão à lei (Gl 5.1); para seus oponentes, zelo pela aliança mediante a Torá.

Dolgie (2020, p. 47) acrescenta que a dominação religiosa se sustenta pela manipulação de bens simbólicos, doutrinas e rituais que definem o que é legítimo no campo da fé. Embora a análise da autora esteja direcionada a contextos modernos, seu referencial é útil como recurso analítico complementar, pois ajuda a perceber como o controle dos símbolos religiosos, neste caso, os ritos judaicos, podia tornar-se um mecanismo de regulação da pertença.

O episódio de Antioquia (Gl 2.11–14) exemplifica esse embate. Pedro, após comer com cristãos gentios, afastou-se deles ao chegarem alguns da parte de Tiago. Ao recusar a comunhão à mesa, produzia uma hierarquia implícita de pertença que Paulo entendeu como negação prática do evangelho, repreendendo-o publicamente por comprometer a igualdade de judeus e gentios em Cristo. Essa mesma tensão aparece em Gálatas 6.12-13, quando Paulo denuncia que a pressão pela circuncisão não se limitava ao zelo religioso, mas envolvia também o desejo de evitar perseguição e obter reconhecimento por meio da submissão dos gentios a uma marca identitária judaica.

Para Paulo, a exigência da circuncisão imposta aos gentios reconstruía uma barreira dentro da nova comunidade, pois transformava os marcadores étnico-rituais judaicos em condição para a plena comunhão em Cristo. Essa imposição funcionava como divisor na comunidade, criando hierarquias em que os gentios permaneciam em posição de inferioridade, como se precisassem “judaizar-se” para participar plenamente da mesma mesa. Wright (2023, p. 322) destaca que Paulo rejeita esse sistema de marcadores étnicos e o substitui pela lógica radical da graça, segundo a qual o chamado de Deus se fundamenta exclusivamente no dom concedido em Cristo.

Dessa forma, a crise nas igrejas da Galácia não foi apenas uma disputa doutrinária, mas um choque entre duas compreensões de pertença. Uma baseada em marcadores étnico-rituais e outra fundada na graça. A fé em Cristo não complementava a estrutura antiga, mas a superava, substituindo a coerção dos marcadores rituais pela comunhão universal no Espírito, na qual todos são igualmente chamados filhos de Deus (Gl 3.26).

2. A RESPOSTA PAULINA: GRAÇA, FÉ E UMA NOVA PERTENÇA

Diante da pressão pela imposição da lei mosaica aos gentios, a resposta de Paulo em Gálatas não se resumiu a uma refutação, mas estruturou-se em torno da primazia da graça e da fé, desconstruindo a noção de que a observância ritual pudesse sustentar hierarquias espirituais dentro da comunidade.

Neste contexto, a doutrina da justificação pela fé surge como eixo central da teologia paulina. Segundo Stendahl (1977 apud Dunn, 2011, p. 294), Paulo formulou esta doutrina para garantir que os gentios convertidos fossem reconhecidos como herdeiros plenos das promessas feitas a Israel, sem distinção étnica ou ritual. Para Dunn (2011, p. 306), "a justificação pela fé é uma bandeira levantada por Paulo contra toda e qualquer presunção de status privilegiado diante de Deus", reafirmando a igualdade entre todos os que creem. Ele explica que "a justificação de Deus não é seu ato de primeiro concluir sua aliança com Israel ou aceitar inicialmente alguém no povo da aliança. Antes, a justificação é o reconhecimento divino de que alguém está dentro da aliança" (Dunn, 2011, p. 167).

Essa formulação evidencia uma tensão interna à noção paulina de justificação. De um lado, há a dimensão forense, sendo o ato pelo qual Deus declara o crente justo em virtude da fé em Cristo. De outro, a dimensão eclesial, pois este mesmo veredito reconhece o crente como membro pleno do povo de Deus. Em Gálatas, essas duas dimensões não aparecem como realidades concorrentes, mas como aspectos inseparáveis do mesmo ato divino. A declaração de justiça é, ao mesmo tempo, declaração de pertencimento. Por isso, no episódio de Antioquia, recusar a comunhão à mesa com os gentios (Gl 2.11-14) equivale, na prática, a negar socialmente a justificação que Deus já havia concedido pela fé.

Wright (2023, p. 178) amplia essa compreensão ao afirmar que a graça "redefine o próprio cosmo e também o povo de Deus", mostrando que fé e graça não se limitam à experiência individual, mas à construção de uma nova identidade comunitária no Messias. A fé, entendida como *pistis*, isto é, fidelidade ativa manifestada no amor, constitui o verdadeiro marcador da identidade cristã. Justificação e comunhão, portanto, expressam a realidade de uma mesma graça que unifica o povo de Deus.

Os termos gregos usados por Paulo carregam peso relacional. *Pistis* (πίστις) indica fé, confiança e fidelidade. *Dikaíosýnē* (δικαιοσύνη), "justiça", assume no horizonte bíblico uma dimensão relacional e pactual. *Cháris* (χάρις), "graça", expressa o dom imerecido que fundamenta essa relação. Em conjunto, esses conceitos mostram que a fé é uma forma de pertencimento relacional mediada pela graça.

A interpretação aqui apresentada dialoga com a tese do "nomismo da aliança" para o judaísmo do Segundo Templo, segundo a qual a relação com Deus baseava-se na graça da aliança, e a observância da Torá era a resposta de fidelidade a essa graça (Dunn, 2011, p. 94; Wright, 2023, p. 31). As "obras da lei" em Gálatas referem-se, sobretudo, a marcadores de identidade étnica, como a circuncisão e as leis alimentares, que distinguiram judeus e gentios (Dunn, 2011, p. 316; Wright, 2023, p. 153).

Quando Paulo declara que o homem é justificado pela fé em Cristo e não pelas obras da lei (Gl 2.16), redefine o pertencimento como realidade espiritual e não étnica, fundamentada no Espírito. A argumentação paulina evolui da experiência pessoal à universalização teológica, quando afirma: "não há judeu nem grego e todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gl 3.28). Essa declaração é o ápice da resposta de Paulo à exclusão.

Em termos teológicos e sociais, Paulo substitui os critérios étnico-rituais de pertença por uma comunhão fundamentada na graça. Essa "nova criação" (Gl 6.15) não constitui uma estrutura política terrena, mas funda uma nova comunidade (*ekklēsia*) firmada em Cristo, que transcende os critérios de separação étnico-ritual que, naquele conflito, eram mobilizados como condição de pertencimento, sejam eles de etnia, de status social ou de gênero.

3. IMPLICAÇÕES PARA A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA: A GRAÇA COMO LIBERTAÇÃO DAS FORMAS DE DOMINAÇÃO

Antes de examinar os desdobramentos contemporâneos, convém reafirmar o núcleo teológico que sustenta tal aplicação. A teologia paulina da graça, desenvolvida em Gálatas 2–6, opera três movimentos fundamentais. Primeiro, a justificação é dom, não conquista, pois o ser humano é justificado pela fé em Cristo e não pelas obras da lei (Gl 2.16). Segundo, os marcadores religiosos, quando absolutizados como condição de pertencimento, entram em tensão com a suficiência da fé e com a comunhão dos gentios no povo de Deus, como se observa no conflito de Antioquia e na controvérsia da circuncisão (Gl 2.11-14; 5.2-6). Terceiro, a vida no Espírito produz liberdade, cuja expressão ética é o amor (Gl 5.13-14; 5.22-23). É desse tríptico fundamento, e não de uma analogia sociológica imediata, que decorre a pertinência de Gálatas para a crítica de práticas religiosas contemporâneas que, em situações específicas, podem transformar mediações legítimas da fé em mecanismos de controle, distinção ou exclusão.

No contexto contemporâneo, a crítica de Paulo permanece pertinente para analisar práticas religiosas que, em situações específicas, podem transformar tradição, ritos e autoridade espiritual em critérios de reconhecimento e exclusão, sem que isso signifique atribuir tais práticas à totalidade de uma instituição religiosa. A denúncia do Papa Francisco contra o comércio dos sacramentos ilustra essa preocupação: segundo notícia publicada pela Gazeta do Povo, o Papa criticou práticas em que se cobrava por sacramentos como batismos e casamentos, afirmando que algumas paróquias se transformavam em “casas de negócios” (Gazeta do Povo, 2014). À luz do conceito de violência simbólica, tais cobranças, quando revestidas de autoridade espiritual ou tradição institucional, podem ser percebidas como legítimas, naturalizando relações de poder. Ao serem internalizadas como parte normal da vivência religiosa, entram em tensão com a lógica da gratuidade da graça e com o pertencimento do povo de Deus como um dom.

A partir dessa dinâmica, atos religiosos que deveriam testemunhar a gratuidade da graça passam a ser associados a mecanismos econômicos, e o acesso ao sagrado parece depender de transações ou contribuições. A transformação não ocorre necessariamente por coerção direta, mas por naturalização simbólica, na qual o

pagamento pode ser compreendido pelos fiéis como expressão de fé, ainda que, em certos casos, funcione como mecanismo de controle espiritual legitimado pela própria linguagem da religião.

Fenômeno semelhante foi relatado por meios de comunicação cristãos, ao noticiar casos em que a participação em cerimônias de batismo foi condicionada a contribuições financeiras (Revista Comunhão, 2025). Ainda que tais episódios não devam ser generalizados, eles indicam como, em situações específicas, a exigência de pagamentos pode transformar práticas religiosas em marcadores práticos de pertença, reconhecimento comunitário e acesso à comunhão da fé.

As lições de Gálatas continuam atuais diante das expressões contemporâneas de poder religioso. A defesa paulina da graça permanece como antídoto contra arranjos que erguem barreiras de pertencimento, recordando que a pertença ao povo de Deus é dom da graça, e não privilégio de poucos (Gl 3.28). Além disso, a ênfase paulina no fruto do Espírito (Gl 5.22-23) como critério de vida transformada sustenta uma ética cristã libertadora. Dunn (2003, p. 672) observa que o amor é o fruto primário do Espírito; em outro momento, destaca que a graça recebida se expressa em benefício dos outros, e que a liberdade se torna oportunidade para servir (Dunn, 2003, p. 752). Assim, a liberdade em Cristo se expressa no amor, no serviço e na vida conduzida pelo Espírito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa partiu da pergunta sobre o modo como a teologia paulina respondeu à exigência de observância da lei mosaica imposta aos gentios como condição de pertencimento ao povo de Deus. Embora o vocabulário de “dominação religiosa” pertença a um referencial sociológico posterior, ele foi utilizado como instrumento interpretativo complementar para descrever relações de autoridade, legitimação e exclusão presentes no conflito gálatas. A análise demonstrou que Paulo respondeu a essa crise em três frentes: no plano exegético, releu a promessa abraâmica à luz de Cristo; no plano teológico, deslocou a pertença dos marcadores étnico-rituais para a graça recebida pela fé; e, no plano prático-ecclesial, denunciou práticas que reintroduziam hierarquias na comunidade, como se observa em Gálatas 2.11-14.

Quanto aos objetivos propostos, o estudo examinou a teologia paulina da graça em articulação com o contexto gálata, investigando a relação entre lei, fé, graça e pertencimento. As categorias de “autoridade tradicional” em Weber e “violência simbólica” em Bourdieu, foram mobilizadas como instrumentos heurísticos, e não como descrições diretas do século I. Assim, o objetivo geral foi cumprido ao demonstrar que, em Gálatas, a graça fundamenta a justificação e redefine os critérios de pertença ao povo de Deus. Os objetivos específicos também foram alcançados ao situar o conflito em seu contexto histórico-teológico, analisar a controvérsia da circuncisão e indicar suas implicações para a teologia contemporânea.

A hipótese central, segundo a qual Paulo não combateu a lei enquanto expressão da aliança, mas sua conversão em marcador de exclusão, mostrou-se consistente. O problema não residia na lei em si, mas na interpretação que a transformava em critério discriminatório de pertencimento, restringindo a graça aos limites de uma identidade étnico-religiosa. Desse modo, o conflito nas igrejas da Galácia ultrapassou uma disputa doutrinária e revelou uma crise de pertencimento.

A justificação em Cristo inaugura uma realidade em que a graça salva, liberta e reconcilia. Para a teologia contemporânea, Gálatas permanece como chamado à autocrítica e à fidelidade ao evangelho. A comunhão supera as barreiras de pertencimento, a cruz torna-se o eixo da identidade cristã e o Espírito, o vínculo da unidade. O desafio da Igreja é manter a graça no centro da vida comunitária, como espaço de liberdade, serviço e comunhão fraterna em Cristo.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Almeida Revista e Atualizada. Sociedade Bíblica do Brasil. Barueri, 1993.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. **Neopentecostalismo e dominação institucional:** uma análise crítica. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

DUNN, James D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo.** Tradução de Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

EFE. **Papa condena igrejas que fazem “negócio” cobrando por sacramentos**. Gazeta do Povo, 21 nov. 2014. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/mundo/papa-condena-igrejas-que-fazem-negocio-cobrando-por-sacramentos-eggtn9p7brdudovf5tbhghglq/>. Acesso em: 31 out. 2025.

FERNANDES, Flávia. **Cobrança de R\$ 80 para batizar causa indignação na comunidade evangélica**. Revista Comunhão, 18 jul. 2025. Disponível em: <https://comunhao.com.br/cobranca-de-r-80-para-batizar-causa-indignacao-na-comunidade-evangelica/>. Acesso em: 31 out. 2025.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UNB, 1999.

WRIGHT, N. T. **Gálatas**: comentário para transformação cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

DA RUÍNA À RENOVAÇÃO: A PROFECIA DE SOFONIAS E A PROMESSA DE RESTAURAÇÃO PARA UMA NAÇÃO EM CRISE

Fábio de Araujo Malafaia¹²

RESUMO

O livro de Sofonias, um dos doze profetas menores do Antigo Testamento, ocupa um lugar significativo na literatura profética bíblica. Sofonias profetizou durante o reinado de Josias, rei de Judá (640-609 a.C.), um período marcado por profundas transformações políticas, sociais e religiosas, refletindo tanto a decadência moral e espiritual de Judá quanto a esperança de renovação que Deus prometera ao seu povo. Objetivando analisar a mensagem do profeta Sofonias, o artigo destacou sua abordagem sobre a crise nacional de Judá e a promessa de restauração divina, destacando temas centrais da mensagem, através de comentários bíblicos, tais como Sicre, Filho e Lopes, estudos acadêmicos sobre os profetas menores e obras que abordam o contexto histórico do século VII a.C. O trabalho foi estruturado em três partes principais. Na primeira, apresentou-se o contexto histórico e social de Judá, destacando a influência assíria, a corrupção e a idolatria que marcaram o período. Na segunda parte, analisou-se a profecia de juízo, com ênfase no “Dia do Senhor” como momento de ira divina sobre Judá e as nações vizinhas. Por fim, explorou-se a promessa de restauração, na qual Sofonias anunciou a purificação do povo e a futura habitação de Deus no meio de um “remanescente” fiel. As conclusões do estudo indicaram que a profecia de Sofonias oferece uma mensagem profunda sobre a justiça e as misericórdias divinas, e continua relevante para contextos contemporâneos de crise, oferecendo insights sobre a necessidade de justiça, humildade e fidelidade a Deus.

Palavras-chave: Sofonias; Profetas menores; Dia do Senhor; Esperança.

INTRODUÇÃO

O livro de Sofonias se destaca como um testemunho vibrante e penetrante da luta entre a ruína espiritual e a promessa de renovação. Redigido em um período de intensa crise para Judá, sob a sombra da opressão babilônica e da decadência moral, a profecia de Sofonias emerge como um chamado urgente à reflexão, ao arrependimento e à

¹² Fabio de Araujo Malafaia. **FAM**. Mestrando em Teologia Profissional pelas Faculdades Batista do Paraná, Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná, Bacharel em Engenharia de Produção pela Universidade Federal Fluminense – RJ, endereço de email: fabioamalafaia@gmail.com, <https://orcid.org/>

esperança. À medida que o profeta pronuncia sua mensagem, ele não apenas identifica os problemas que afetam a nação, mas também acena para a possibilidade de um futuro restaurador.

O profeta Sofonias, descendente de Ezequias, atua como um porta-voz de Deus nesse cenário onde a idolatria, a injustiça social e a apatia religiosa haviam tomado conta do povo. Sua profecia, marcada por um tom de urgência e seriedade, destaca a iminente punição divina que se aproximava devido à desobediência persistente de Judá. A dualidade que permeia a mensagem - a realidade da ruína e a esperança da renovação - representam uma jornada comum para muitas nações e comunidades ao longo da história. À medida que o mundo contemporâneo se depara com crises multifacetadas, incluindo a degradação moral, a corrupção institucional e a injustiça social, as lições de Sofonias ressoam de maneira impressionante, não se limitando ao passado, mas oferecendo princípios que permanecem relevantes.

Este estudo tem como objetivo explorar a profecia de Sofonias sob a lente da ruína e da renovação, analisando como os temas centrais de juízo e esperança se entrelaçam para formar uma narrativa poderosa que transcende o tempo. A primeira parte deste estudo centrará a atenção na análise histórica e social da Judá do século VII a.C., investigando os fatores que contribuíram para sua deterioração moral e espiritual. Na sequência, explorará os principais temas apresentados na profecia de Sofonias, incluindo a natureza do juízo divino, os apelos ao arrependimento e as promessas de restauração. Concluindo, o estudo apresentará que, apesar das desoladoras realidades apresentadas em Sofonias, a mensagem de renovação é uma constante que deve ser abraçada em tempos de crise. A metodologia incluirá uma revisão da literatura existente, abrangendo comentários bíblicos, artigos acadêmicos e estudos teológicos que abordam a mensagem de Sofonias e seu contexto histórico. Em suma, este estudo propõe uma reflexão profunda sobre a interação entre a condição humana de ruína e a proposta divina de renovação.

1. CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO E SOCIAL

Sofonias, um dos doze profetas menores do Antigo Testamento, profetizou durante o reinado de Josias, rei de Judá (640-609 a.C.), um período marcado por profundas

transformações políticas, sociais e religiosas. Josias, constituído rei aos oito anos (II Rs 21.19-24), apesar de vir de uma linhagem de reis terríveis, seguiu os passos de Davi, promovendo uma grande reforma religiosa e política. Entretanto, Filho (2011, p. 102) ressalta que a reforma de Josias não foi “um verdadeiro avivamento espiritual do povo, mas uma reforma institucionalizada em vez de uma regeneração experimentada, pois a reforma acabou quando Josias morreu (II Rs 23.31-32)”, e assim que Jeoaquim assume o trono, o povo volta a fazer o que Deus reprovava (II Rs 23.37) e novamente a idolatria volta a se alastrar em Judá.

Durante reinado de Josias, conforme Sicre (2008, p. 280s), à medida que a Assíria ia se enfraquecendo, os Medos e Babilônicos se fortaleciam - “A partir da morte de Assusbanipal (ocorrida entre 633 e 627), a Assíria vai se enfraquecendo com grande rapidez; tornou-se lhe impossível manter o controle sobre os imensos territórios conquistados [...] Depois de vários pequenos embates, em 612 a.C., os babilônicos conquistaram Nínive e em 610 a.C. Harem”.

Enquanto a Assíria se esforçava para se proteger dos babilônios, os egípcios expandiam seu domínio pelo Sul, avançando pelas terras de Judá, e Joás, no reino de Israel, declara guerra contra o faraó Neco e acaba perecendo na batalha de Megido. E, em meio a esse cenário, Neco nomeando um novo rei, Jeoaquim, torna Judá um vassalo, impondo altos tributos, ao passo que a Babilônia ia se fortificando. De acordo com Sicre (2008, p. 283), em 605 a.C., Nabucodonosor conquistando Carquemis, a fortaleza egípcia, desestabiliza o equilíbrio entre o Egito e a Babilônia em favor dos babilônios, e ascende ao trono, iniciando sua política de expansão. Jeoaquim, rei de Judá e aliado do faraó Neco, opõe-se a Nabucodonosor e se recusa a pagar tributos, até que em 597 a.C., após sua morte, inicia-se o Exílio Babilônico.

Conforme Levy & Carmo (2023, p. 260-261), o reino de Judá “vivenciou um período de prosperidade e centralização política e religiosa graças a ação do rei Josias, que se aproveitou da conjuntura internacional momentânea que lhe proporcionou uma espécie de liberdade de ação política. Lowerly (2004, p. 308) complementa que “A política real tinha levado Judá ao ponto de ruptura sob a pressão das obrigações imperiais [...] Josias governou um Estado livre de restrições imperiais [assírias] pela primeira vez em um século”.

Com o colapso do poder assírio, Josias empreende as famosas “reformas”, com o intuito de eliminar a influência da adoração e da autoridade assíria em Judá. Por isso, retirou do Templo de Jerusalém os ícones associados a esse domínio, como os utensílios de culto do “exército dos céus” (2 Reis 23.4, 5) e os “cavalos dedicados ao sol” (2 Reis 23.11) que estavam no Templo de Jerusalém: “A reforma do culto, portanto, também representa a política de emancipação que Josias instaurava em relação à Assíria” (DONNER, 2017, p. 408).

Outro aspecto que merece atenção, de acordo com Levy & Carmo (2023, p. 263), é a ascensão de Jerusalém, capital de Judá, como o único centro religioso oficialmente reconhecido em Judá, em contraste com os vários santuários que se encontravam espalhados pelo território judaico, conhecidos como “lugares altos” (*bamot* em hebraico).

Existiam diversos santuários ao ar livre dedicados a *lahweh* e/ou a outros deuses. Josias, ao inviabilizar o culto praticado em tais santuários, fazendo que os mesmos fossem considerados heterodoxos, buscava valorizar o Templo de Jerusalém, que era o santuário reinol, como único lugar legítimo de adoração, o que faz da centralização do culto em Jerusalém uma prática profundamente pródavídica, pois configurou não só a imagem de Jerusalém como “cidade sagrada” mas também fortaleceu o poder dos daviditas que, a nível simbólico e religioso (LEVY & CARMO, 2023, p. 263).

Levy & Carmo (2023, p. 264) complementam que a elevação de Jerusalém como o único santuário oficialmente reconhecido e a remoção dos instrumentos considerados heterodoxos do Templo de Jerusalém foram iniciativas de natureza religiosa, mas também política, que visavam consolidar o poder nas mãos da linhagem davídica em um momento em que Judá desfrutava de uma relativa liberdade de ação. O fortalecimento político de Judá durante o reinado de Josias levou-o a almejar a conquista dos territórios que, no passado, pertenciam a Israel, exilado em 722 a.C. pelos assírios (2 Reis 23, 15-20).

Durante a reforma, o Sumo Sacerdote Hilquias encontrou o Livro da Lei e o entregou ao secretário do rei. Quando o texto foi lido na presença do rei, este rasgou suas vestes em sinal de lamento e, imediatamente, consultou o Senhor, utilizando como meio a profetisa Hulda, que confirmou que as notícias eram desfavoráveis e informou que, apesar da retidão de Josias, os pecados de Judá exigiram a destruição do povo (2 Reis 22.15-20). Josias já suspeitava que isso poderia acontecer e exclamou, como registrado no versículo 13: “A ira do SENHOR contra nós deve ser grande, pois nossos

antepassados não obedeceram às palavras deste livro, nem agiram de acordo com tudo o que nele está escrito a nosso respeito” (NIV). As consequências da idolatria e da desobediência acumuladas ao longo de centenas de anos não poderiam ser revertidas apenas com a descoberta do livro. Assim, o Reino de Judá estava destinado à destruição.

Diante dessa calamidade, surge o profeta Sofonias revelando a severidade do juízo divino, mas também que a misericórdia de Deus permanece acessível a todos que se dispusessem em se arrepender e buscar reconciliação com o Senhor. Seu discurso é estruturado em uma linguagem vívida e muitas vezes poética, ilustrando a gravidade do estado das coisas. O profeta utiliza imagens de destruição e ruína, mas oferece uma palavra de esperança ao enfatizar que um remanescente fiel será purificado e restaurado.

Segundo Sicre (2008, p. 284) foram os discursos de Sofonias que ajudaram a promover a reforma espiritual efetivada por Josias:

Sofonias denunciou, como os grandes profetas do século VIII, as diversas transgressões contra Deus e o próximo. Atacou a idolatria cultural, as injustiças, o materialismo, a despreocupação religiosa, os abusos das autoridades, as ofensas cometidas pelos estrangeiros contra o povo de Deus. Disse com clareza que tal situação era insustentável, que provocaria inevitavelmente o castigo, simbolizado no juízo do “dia do Senhor”. Mas não se compraz em condenar. Considera a destruição como passagem para a salvação. Da rebelde, manchada e opressora (Jerusalém) sairá um resto que se refugiará no Senhor (3.13). Por isso, a despeito das suas terríveis denúncias, a leitura de Sofonias não surpreende. Transforma-se em estímulo para a ação, em agente de mudança. É o que ele pretendeu com a sua atividade: fomentar a reforma de Josias (SICRE, 2008, p. 285).

Em resumo, politicamente, o reino estava sob a influência do Império Assírio, que dominava a região e impunha sua cultura e práticas religiosas. Socialmente, a corrupção e a injustiça eram generalizadas, com os líderes e as elites oprimindo os mais vulneráveis. Religiosamente, a idolatria e o sincretismo haviam se infiltrado no culto a *Yahweh*, desviando o povo da aliança com Deus.

As diversas dimensões da crise enfrentadas por Judá no tempo de Sofonias - política, social e espiritual - criam um pano de fundo essencial para entender a urgência da mensagem do profeta. Com o poder babilônico crescendo e a instabilidade interna se agravando, a necessidade de uma renovação espiritual se tornava um imperativo. A mensagem de Sofonias se torna assim não apenas um relato do que está por vir, mas

um chamado à ação, um convite para que os cidadãos de Judá reconsiderem suas escolhas diante de uma realidade ameaçadora.

2. A PROFECIA DE JUÍZO – A RUÍNA IMINENTE

O livro de Sofonias pode ser dividido em três partes principais. Na primeira parte (Sofonias 1.1-2.3), o profeta anuncia o juízo iminente sobre Judá, destacando os pecados do povo e a inevitabilidade do "Dia do Senhor". Na segunda parte (Sofonias 2:4-3:8), o juízo é estendido às nações vizinhas, demonstrando que o julgamento divino é universal. Finalmente, na terceira parte (Sofonias 3.9-20), o profeta oferece uma visão de restauração, na qual Deus promete purificar o seu povo e estabelecer um futuro de paz e prosperidade.

Segundo a Bíblia de Estudo de Genebra (BEG, 1999, p. 1064), o foco principal da mensagem de Sofonias é o Dia do Senhor, um tempo em que um inimigo estrangeiro, representando a espada do castigo do Senhor (2.12; Is 10.5), que causará uma devastação significativa em Jerusalém (1.4, 10-11; 2.11). Esse Dia está próximo (1.7) e será marcado pela ira e indignação do Altíssimo de Israel, que se voltarão contra os ímpios (1.15, 18; 2.2-3). Será um dia de escuridão e trevas (1.15), pois o Senhor está tão determinado a extirpar o mal que realizará uma busca minuciosa para garantir que os ímpios sejam localizados e destruídos (1.12). Nesse dia, o orgulho será derrotado (3.12, 17), e as nações gentias também se voltarão para o Deus vivo e verdadeiro, invocando “o nome do Senhor” (3.9; Jl 2.32).

Um outro tema menos evidente, mas presente em todo o Livro de Sofonias, é a conscientização do profeta sobre a importância da aliança do Senhor com seu povo. Embora Sofonias não utilize a palavra "aliança", algumas passagens ressoam com detalhes de encontros e provisões da aliança que ocorreram anteriormente (BEG, 1999, p.1064).

Champlin (2003, p. 3631) escreve sobre o propósito de Sofonias:

Sofonias predisse a queda de Judá e de Jerusalém como acontecimentos inevitáveis (1.4-13), em face da degeneração religiosa que ali reinava. Todavia, esse julgamento local é visto pelo profeta contra o pano de fundo do quadro maior dos últimos dias, que as Escrituras também chamam de Dia do Senhor (1.4-18; 2.4-15). Por conseguinte, o propósito central do autor sagrado foi, principalmente, despertar os piedosos para que se voltassem de todo o coração ao Senhor, a fim

de escaparem da condenação quando do futuro dia do juízo (2.1-3), tornando-se parte do remanescente que haverá de desfrutar as bênçãos do reino de Deus (3.8-20). Isso significa que o livro não é obsoleto para nós; antes, à medida que se aproximarem os últimos dias, mais e mais o livro terá aplicação e utilidade para nossa meditação e orientação (CHAMPLIN, 2003, p. 3631).

Semelhante a muitos outros livros proféticos, Sofonias inicia com uma mensagem de juízo universal (1.2-3) e culmina em um oráculo de salvação, de maneira que tanto as nações (3.9) quanto o remanescente revitalizado de Israel (3.12-13) são trazidos a uma relação salvífica com o Senhor (3.19-20). Sofonias vê o juízo como um agente que transforma o mundo, reunindo as ações de todos os povos, boas e más, sob o rigoroso exame de Deus. A natureza restauradora da ira divina é refletida pela mudança de tom em suas ameaças, passando de 1.2-3 (“consumirei todas as coisas”) para a esperança manifestada em 3.14-17.

2.1. O Dia do Senhor

Ao destacar os erros do povo, o profeta menciona o “Dia do Senhor”. De forma distinta em relação a outros profetas, Sofonias apresenta o “fato de que esse dia é como uma moeda, com duas faces distintas, porém interligadas, sendo desenvolvido de maneira mais completa aqui do que em outros profetas, que enfatizam um dos elementos em detrimento ou à custa do outro. As duas facetas do mesmo Dia do Senhor são o juízo e a bênção.” (BAKER, 2001, p. 368).

Essa expressão aparece com frequência nos textos proféticos do Antigo Testamento, podendo se referir a qualquer momento específico em que o Deus Guerreiro, o Senhor dos Exércitos, é glorificado na vitória: contra a Babilônia através dos medos (Is 13.1-14.27), contra o Egito via babilônios (Ez 30.2-4), ou contra Israel por meio da Assíria (Is 10.5-6,20,24). Este dia da vingança do Senhor contra os inimigos é igualmente descrito como o período de libertação de Israel (Is 34.2-35.10), quando o Senhor derrotará de forma decisiva toda a resistência a Israel (Is 2.2,9; 3.8-20; Jl 3.14-16). Este é também o dia do juízo final (Am 5.18-20),

O Dia do Senhor é apresentado com imagens assustadoras lembrando a teofania que acompanhou o estabelecimento da aliança mosaica no monte Sinai (Êx 19.16), cujos termos Judá tem violado. Alguns sugerem que “o Dia do Senhor” pode ser aqui entendido como o dia da sua aliança, ocasião em que o Senhor

estabelece a sua aliança ou implementa as estipulações da mesma (BEG, 1999, p. 1065).

De acordo com a Bíblia Ecumênica (BE, 1994, p. 962), esse elemento tornou célebre a profecia de Sofonias, sendo o núcleo central da reflexão do profeta, na qual se divide em dois polos: de um lado, Israel; do outro, as nações. Essas forças antagônicas tinham como resultado o “Resto”. O conceito do Dia é moldado pelo contexto histórico das grandes perturbações políticas da época, sendo o “Dia do Senhor” o momento em que Ele vinga Seu povo, determina seu destino e o salva como fez outrora durante o Êxodo; para isso, renova a terra dos rebeldes contra as nações. No entanto, a concepção de Sofonias ultrapassa os limites estritos da história: o que ele prevê é um cataclismo cósmico. Sem hesitação e levando em conta a emoção, o profeta anuncia esse dia de ira (*dies irae*) e destruição.

O “Dia do Senhor” (já mencionado por Amós, Naum e Joel) será um dia de perturbação geral. Sofonias descreve um julgamento que, pelo terror e pela desolação, atingirá não apenas os homens e as civilizações, mas toda forma de vida na terra, resultando em uma espécie de desintegração da criação (Sf 1,2-3.15). Contudo, em Sofonias, o “Dia do Senhor” não é declarado como o fim do mundo e da história, mas sim como a metamorfose e recriação do povo de Deus, o término de uma era de pecado, de maneira, que tudo culminará nos cânticos de alegria do “Resto” (cap. 3).

Segundo Lopes (2019), “o profeta descreve-o como o dia da visita da ira de Deus sobre o Seu povo e sobre as nações. Na verdade, toda a terra será atingida pelo zelo da ira de Deus”. Lopes complementa que na época do profeta Amós, a noção do “Dia do Senhor” estava em alta (Am 5.18). No entanto, a crença popular afirmava que Deus apareceria em breve e garantiria uma grande vitória ao Seu povo. Assim, a nação esperava ansiosamente e clamava pelo “Dia do Senhor”. A mensagem de Amós e Sofonias, por outro lado, deixa evidente que a natureza desse dia dependeria da situação moral e espiritual da população, pois seria um momento em que o Senhor Se revelaria contra o pecado, tanto dentro do Seu povo quanto entre as nações estrangeiras.

Segundo esse raciocínio, Kramer (2023, p. 19) afirma: “Este Dia de *Iavé* é descrito como uma intervenção concreta de Deus na história, universalizada através de um julgamento definitivo das pessoas, dos povos e da criação inteira (1.2-7,17,18; 3.8)”.

Robertson, ao abordar esse Dia do Senhor, afirma

As Escrituras da Nova Aliança empregam uma variedade de frases ao referir-se essencialmente ao mesmo fenômeno. Pode-se designar o Dia do Senhor como sendo “o dia do juízo” (Mt 10.15; 11.22,24; 12.36; Jo 12.48; 2Pe 3.7), o “último dia” (Jo 6.39,40,44,54; 11.24; 12.48); o “Dia do Senhor” (At 2.20; 1Co 5.5; 2Co 1.14; 1Ts 5.2; 2Ts 2.2; 2Pe 3.10); o “Dia de nosso Senhor Jesus Cristo” (1Co 1.8), o “dia” ou “aquele dia” (Mt 7.22; Lc 10.12; 21.34; 1Co 3.13; 1Ts 5.4; Hb 10.25), o “Dia de Cristo Jesus” (Fp 1.6), o “Dia de Cristo” (Fp 1.10; 2.16), o “Dia de Deus” (2Pe 3.12), o “dia eterno” (2Pe 3.18), o “grande Dia” (Jd 6), o “grande Dia da sua ira” (Ap 6.17) e o “grande Dia do Deus Todo-poderoso (Ap 16.14). É suficiente dizer que o juízo cósmico, associado a uma teofania dramática, pode agora ser entendido em termos da gloriosa volta de Jesus Cristo. No dia certo, ele consumará todas as coisas (ROBERTSON, 2011, p. 342).

Esse dia trata-se de um dia de juízo (1.8-3.8) e de expectativa (3.9-20). É um dia que possui grande importância para Deus e Seu povo da aliança (1.8-13; 2.1-3; 3.1-7), mas também é significativo para outras nações (1.14-18; 2.4-15). É um dia de realização histórica (2.4-15), além de também envolver uma antecipação escatológica e apocalíptica (1.14-18; 3.8-13). É o momento em que *lavé* intervirá com toda a Sua justiça e equidade, juízo e misericórdia amorosa, na qual apenas Ele estará em evidência, e, assim sendo, esse será o Seu dia (BAKER, 2001, p. 380).

Baker (2001, p. 381-386) apresenta uma análise detalhada do texto mencionado, proporcionando a seguinte exposição: 1) o anúncio do Dia (1.7a); 2) a natureza do Dia (1.8-18): a) o julgamento do povo de Deus (1.8-13); b) o julgamento do mundo (1.14-18).

(1) O anúncio do Dia (1.7a)

O Dia do Senhor será aterrador para aqueles que O trocaram por outros deuses, para aqueles que tentaram servi-Lo com o coração dividido e também para aqueles que viraram as costas para Ele, com indiferença. Esse dia será de trevas, e não de luz; de terror, e não de gozo (Am 5.18). Porque o julgamento divino está às portas, os pecadores devem tremer emudecidos diante da majestade do Senhor. Assim escreve Sofonias: Cala-te diante do SENHOR Deus, porque o Dia do SENHOR está perto, pois o SENHOR preparou o sacrifício e santificou os seus convidados (1.7) (LOPES, 2019).

O Julgamento do povo de Deus (1.8-13) - Segundo Lopes (2019), a visão do juízo divino que percorre a terra e reúne nuvens escuras sobre Judá se concentra agora, de maneira específica, na cidade de Jerusalém. Em vez de ser o centro da adoração a Deus, essa cidade se transformou na incentivadora da luxúria, atuando como a protagonista da rebelião contra o Senhor. Os adversários virão e devastarão a cidade, destruindo seus monumentos e esmagando seus moradores. Wolfendale (1996, p. 532) retrata essa situação da seguinte forma: 1) A aflição diante dos portões da cidade; 2) A desolação no coração da cidade; 3) A conquista da cidade; 4) A destruição dos seus habitantes.

O Julgamento do mundo (1.14-18) – Segundo Lopes (2019), após descrever o juízo que recai sobre o povo de Deus, Sofonias começa a se referir ao juízo que se aproximará do mundo. Suas batalhas cataclísmicas impactarão toda a humanidade. Diante dessa avalanche de juízo, as riquezas não oferecerão proteção.

Agora Sofonias passa a uma descrição do Dia de lavé (veja v. 7), com suas batalhas cataclísmicas que afetarão o mundo inteiro e contra as quais as riquezas não servirão de proteção. Assim, o foco da profecia deixa de lado uma mensagem nacionalista a Judá e passa para uma advertência universal, escatológica, a todas as pessoas (BAKER, 2001, p. 286).

Enfim, a profecia de Sofonias não apenas anuncia o juízo iminente, mas também explica as razões para a ira divina. O profeta identifica três principais causas do julgamento divino: a idolatria, a corrupção e a injustiça social. Esses pecados são vistos como uma violação da aliança entre Deus e o seu povo, e Sofonias alerta que eles trarão consequências devastadoras. O profeta denuncia a adoração de Baal e outros deuses estrangeiros, bem como a prática de adorar o exército do céu (Sofonias 1.4-5), sendo vistas como uma traição a Yahweh, o Deus de Israel, e uma violação do primeiro mandamento.

3. CHAMADA AO ARREPENDIMENTO

Após a severa mensagem de juízo que permeia grande parte do livro de Sofonias, o profeta conclui com uma visão de esperança e restauração. Essa mudança de tom é crucial para a teologia do livro demonstrando que, mesmo em meio à ira divina, há espaço para a misericórdia e a renovação. A promessa de restauração não apenas oferece consolo ao povo de Judá, mas também aponta para um futuro na qual Deus estabelecerá um novo começo, tanto para o seu povo quanto para as nações gentílicas.

A ênfase é novamente direcionada ao próprio povo de Deus (veja 1.4-13), após uma visão mais abrangente do juízo global (1.14-18), que será abordado novamente posteriormente (vv. 14-15). O juízo rigoroso ainda se faz presente (v. 2), mas agora poderia ser mitigado com esperança, desde que houvesse a resposta adequada em relação a lavé (v. 3) (BAKER, 2001, p. 389).

Wolfendale (1996, p. 538) discute três aspectos desse arrependimento: urgência, abordagem e razões:

(1) A necessidade do arrependimento (2.1) – Focaliza-te e reflete a nação desprovida de vergonha. A nação de Judá estava imersa em seus inúmeros erros, e precisava de atenção, pois voltava constantemente seu olhar para a vida de outras nações em vez de avaliar sua própria situação espiritual. Estava entregue a uma existência de decadência e não sentia remorso nem se mostrava arrependida de suas transgressões (LOPES, 2019).

(2) Os motivos do arrependimento (2.2) – Antes que o decreto seja emitido, pois o dia se esvai como palha; antes que o furor da ira do SENHOR se abata sobre ti, sim, antes que chegue a ti o dia da ira do SENHOR. O dia do arrependimento é uma oportunidade gloriosa, mas passa rapidamente como a palha é arrastada por uma forte lufada de vento. Portanto, apresenta-se algumas razões para o arrependimento: A primeira é que o momento para se arrepender é agora. Ainda existe a chance de fuga; O segundo, é que, onde não há arrependimento, as ameaças perigosas se concretizarão. Esse dia chega com a força e velocidade de um incêndio consumindo um monte de palha ou como um vendaval que leva a palha para longe; O terceiro é que um arrependimento tardio não salvará o povo de Judá da fúria do Senhor. Essa ira se manifestará sobre o povo da aliança. O juízo começa pela casa de Deus (1Pe 4.17) (LOPES 2019).

(3) A abordagem do arrependimento (2.3) - Procurai o SENHOR, todos vocês que são humildes da terra, que praticam os Seus juízos; busquem a justiça, busquem a humildade; quem sabe, poderão se refugiar no dia da ira do SENHOR (LOPES, 2019).

Um dos conceitos mais importantes na profecia de Sofonias é o de "remanescente", referindo-se a um grupo de pessoas que, apesar da destruição e do juízo, permanecera fiel a Deus e será poupado da ira divina. Em Sofonias 2:3, o profeta exorta o povo a buscar o Senhor, dizendo: "Buscai o Senhor, vós todos os mansos da terra, que cumpris o seu juízo; buscai a justiça, buscai a mansidão; porventura sereis escondidos no dia da ira do Senhor." Essa exortação destaca a importância da humildade e da busca pela justiça como condições para a salvação. O "remanescente" é, portanto, composto por aqueles que se mantêm fiéis a Deus, mesmo em meio à crise.

Em Sofonias 3.12-13, o profeta descreve o “remanescente” como um povo humilde e pobre, que confia no Senhor e vive em retidão. Essas características são contrastadas com a arrogância e a corrupção que marcaram a sociedade judaica antes do juízo. O “remanescente” é, portanto, um grupo purificado, que reflete os valores do reino de Deus e é destinatário da promessa de restauração, reforçando a ideia de que Deus sempre preserva um povo para si.

Baker (2001, p. 393-394) complementa que a ideia do remanescente apresenta dois aspectos, evidenciando tanto o juízo sagrado quanto a bênção graciosa de Deus (a natureza bifacetada semelhante do *Dia de lavé*). O juízo de Deus sobre o pecador será tão devastador que a nação será reduzida a um ponto em que apenas um remanescente, alguns poucos sobreviventes massacrados, restarão (Gn 7.23; Is 17.6). No entanto, em cada um desses e de outros casos, o fator da esperança está, ao menos, implícito, uma vez que as pessoas não são completamente destruídas (Js 10.40; Jr 50.26). Pelo menos um remanescente, alguns poucos sobreviventes massacrados, persistirá. O remanescente aqui (1.4; 2.9; 3.13), os que se refugiam da punição divina, simbolizam a esperança para Israel, já que o julgamento prometido não será absoluto.

Lopes (2019) apresenta alguns pontos em relação aos remanescentes, na qual cita-se: (1) Em primeiro lugar, os gentios serão santificados pelo Senhor (3.9). Então, darei lábios puros aos povos, para que todos invoquem o nome do SENHOR e o sirvam de comum acordo; (2) Em segundo, os gentios serão reunidos pelo Senhor (3.10). Dalém dos rios da Etiópia, os meus adoradores, que constituem a filha da minha dispersão, me trarão sacrifícios. Os rios da Etiópia são braços do Nilo: o Atbara, o Astasobas, o Nilo Azul e o Nilo Branco. Povos outrora pagãos se converterão ao Senhor, e aqueles que adoravam outros deuses trarão agora sacrifícios ao Senhor.

A promessa de restauração em Sofonias é descrita em termos tanto espirituais quanto sociais. Em Sofonias 3.9-20, o profeta anuncia que Deus purificará o seu povo e estabelecerá um novo começo. Essa restauração é marcada por uma transformação profunda, na qual Deus removerá a arrogância e a injustiça e trará justiça e paz. Sofonias afirma que “naquele tempo darei lábios puros a todos os povos, para que todos invoquem o nome do Senhor e o sirvam de comum acordo” (Sofonias 3:9), sugerindo uma

renovação espiritual, na qual o povo será capacitado a adorar a Deus de maneira genuína e sincera.

Além da purificação espiritual, Sofonias também anuncia uma restauração social. O profeta descreve um futuro na qual Deus habitará no meio do seu povo e trará paz e prosperidade. Em Sofonias 3.14-17, o profeta exorta o povo a cantar e se alegrar, pois Deus está no meio deles e trará vitória sobre os seus inimigos. Essa visão de um futuro de paz e alegria é contrastada com a desolação e o sofrimento que marcaram o período do juízo. Sofonias afirma que Deus “se alegrará em ti com júbilo; calar-se-á no seu amor, regozijar-se-á em ti com júbilo” (Sofonias 3.17). Essa imagem de Deus se regozijando com o seu povo é poderosa e transmite a ideia de que a restauração não é apenas um ato de misericórdia, mas também uma expressão do amor e do compromisso de Deus com o seu povo. Dessa forma, o julgamento é removido (3.15a), os inimigos são subjugados (3.15b), Deus é entronizado no meio do Seu povo (3.15c), o medo é vencido (3.16a) e o encorajamento é dado (3.16b).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sofonias não poupa os líderes de Judá em sua crítica. O profeta condena os príncipes, juízes e sacerdotes por sua corrupção e infidelidade a Deus, bem como os profetas e sacerdotes por sua falsidade e corrupção, afirmando que “os seus profetas são levianos, homens traiçoeiros; os seus sacerdotes profanaram o santuário e fizeram violência à lei” (Sofonias 3.4). Além dos líderes, Sofonias também critica o povo de Judá por sua infidelidade a Deus, afirmando que “não confiam no Senhor, nem se chegam ao seu Deus” (Sofonias 3.2).

A profecia de juízo de Sofonias é uma mensagem poderosa sobre as consequências da infidelidade a Deus. Ao denunciar a idolatria, a corrupção e a injustiça social, Sofonias chama o povo de Judá ao arrependimento e alerta sobre a inevitabilidade do juízo divino. A descrição do “Dia do Senhor” como um momento de ira e destruição serve como um alerta para todas as nações, destacando a universalidade do julgamento divino.

O livro de Sofonias é uma chamada ao arrependimento, à justiça e à fidelidade a Deus. A mensagem de juízo e restauração oferece uma visão de um futuro na qual Deus habitará no meio do Seu povo e trará paz e prosperidade. Essa mensagem continua relevante para a igreja e a sociedade moderna, lembrando da importância de buscar a justiça e a fidelidade a Deus, mesmo em meio à desesperança. Para futuras pesquisas, sugere-se uma análise mais aprofundada do conceito de “remanescente” em Sofonias e sua relação com outros profetas do Antigo Testamento. Além disso, seria interessante explorar as implicações da mensagem de Sofonias para a teologia da justiça social e a ética cristã na atualidade. A mensagem de Sofonias oferece um rico campo de estudo e reflexão, que pode inspirar a igreja e a sociedade a buscar a justiça e a esperança em um mundo marcado pela crise.

REFERÊNCIAS

Bíblia de Estudo de Genebra. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

Bíblia Sagrada: **Nova Versão Internacional.** São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

Bíblia Sagrada. **Tradução Ecumênica.** São Paulo: Loyola, 1994.

BAKER, David W.; ALNADER, T. Desmond; STURZ, Richard J. **Obadias, Naum, Habacuque, Sofonias:** Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2001.

CHAMPLIN, Russell Norman. “Sofonias”. In: **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo.** São Paulo, SP: Hagnos, 2003. Vol. 5.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. **Os profetas menores II:** Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias. Rio de Janeiro: JUERP, 2011.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos:** dos primórdios até a formação do Estado. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

KRAMER, Pedro. **Sofonias.** São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

LEVY, Hector; CARMO, Matheus. **O reino de Judá sob a influência Egípcia no século VII a.C.,** Revista História em Curso, Belo Horizonte, Jun 2023.

LOPES, Hernandes. **Naum e Sofonias:** justiça e graça. São Paulo, Hagnos, 2019.

ROBERTSON, Palmer. **Naum, Habacuque e Sofonias**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel**: O profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 2008.

WOLFENDALE, James. **The preacher's complete homiletic commentary on the books of the minor prophets**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996.

TEOLOGIA IMAGINATIVA: O *PECCATUM ADAE* EM O *REGRESSO DO PEREGRINO*, DE C. S. LEWIS

Flaviano Nogueira Siedeliske¹³

RESUMO

O presente artigo apresenta uma análise teológico-literária da obra *O Regresso do Peregrino* (1933), de C. S. Lewis, a partir da linha de pensamento conhecida como Teologia Imaginativa. O objetivo do trabalho é analisar a alegoria que C. S. Lewis apresenta da Doutrina da Queda na obra acima citada. Em determinado momento do enredo, a personagem Mãe Kirk conta a origem de um desfiladeiro presente em seu mundo que é conhecido como *Peccatum Adae*, “o pecado de Adão”. A partir da história de origem oferecida pela personagem, o leitor encontra uma clara referência à narrativa da Queda, descrita no terceiro capítulo do livro de Gênesis. Assim, este trabalho se encarrega de demonstrar e analisar as aproximações e distanciamentos em ambos os casos. A partir de tal estudo, pôde-se concluir que: 1) a Teologia Imaginativa é uma metodologia válida para o ensino lúdico das Escrituras; e 2) C. S. Lewis se utiliza de tal recurso para enriquecer a mitologia por trás de sua obra.

Palavras-chave: Teologia; Literatura; C. S. Lewis; Queda.

INTRODUÇÃO

C. S. Lewis (1898-1963), além de *As crônicas de Nárnia*, é autor de diversas obras literárias, técnicas e teológicas. Sua fé em Deus era tão latente que até mesmo suas obras literárias as suas ideias sobre Deus e as Escrituras transbordam pelas páginas. São muitas as reflexões teológicas com as quais Lewis compõe seus enredos, personagens e diálogos, demonstrando a maestria do autor em lidar tanto com a teologia quanto com a literatura.

As obras literárias de C. S. Lewis podem ser alocadas dentro da tradição da Teologia Imaginativa, que consiste em obras artísticas que expressam reflexões teológicas sem se preocupar com o racional ou o sistemático (CALDAS FILHO; LIMA, 2020, p. 840). Entretanto, a Teologia Imaginativa não se trata de um fazer teológico em regras ou forma definida, antes, diz respeito ao ensino teológico por meio do lúdico e da

¹³ Mestre em Letras - Universidade Federal do Paraná (2025). Especialista em Teologia e Interpretação Bíblica - Faculdade Batista do Paraná (2018). Graduado em Letras - Português e Inglês - Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba (2016). Cursando Teologia pela Faculdade Batista do Paraná. E-mail: Flavianosiedeliske@gmail.com

imaginação do leitor. Logo, diz-se que Lewis faz parte dessa tradição quando ele “pretende veicular suas reflexões pela via da literatura de fantasia” (p. 840).

Isto ocorre, por exemplo, na obra *O regresso do peregrino* (1933), o primeiro livro de Lewis após sua conversão e que pode ser interpretada como uma biografia espiritual e artística. Em determinado momento da obra, a personagem Mãe Kirk conta a história do *Peccatum Adae*, a versão da narrativa da Queda daquele universo.¹⁴ Tal história possui grandes semelhanças com a narrativa de Gênesis 3, todavia, também é possível notar alguns distanciamentos entre o texto bíblico e a versão literária de C. S. Lewis.

Assim, o problema que esta pesquisa pretende responder é: de que maneira Lewis se utiliza da Teologia Imaginativa na história do *Peccatum Adae*? A hipótese trabalhada é que Lewis demonstra que a Teologia Imaginativa é uma maneira válida de ensinar as Escrituras e a Doutrina Bíblica, todavia deve ser utilizada com sabedoria, pois há distanciamentos evidentes nas narrativas.

Este estudo caracteriza-se como uma pesquisa qualitativa, de natureza bibliográfica e analítica, com abordagem teológico-literária, centrada na análise comparativa entre o texto de Gênesis 3 e sua releitura em C. S. Lewis.

1. C. S. LEWIS E A DOUTRINA DA QUEDA

C. S. Lewis, em seus escritos teológicos e técnicos, tratou diversas vezes da Doutrina da Queda, trazendo interessantes reflexões sobre a mesma. Em *O problema da dor* (1940), o autor estabelece uma relação muito próxima entre a Queda e o Livre Arbítrio, como é possível analisar a seguir: “o homem agora é um horror para Deus e para si mesmo e uma criatura mal adaptada ao universo, não porque Deus o fez assim, mas porque o próprio ser humano se fez assim pelo mau uso de seu livre-arbítrio” (LEWIS, 2021, p. 91). Na mesma obra, Lewis (2021, p. 93) destaca o fato de os pais da igreja utilizarem demasiadamente a expressão “pecamos ‘em Adão’”, ele ainda comenta que

¹⁴ Não é objetivo deste trabalho se prender nas definições sobre a Doutrina da Queda. Assim, ela é entendida aqui como aquela que estuda e explica os efeitos do pecado de Adão e Eva no capítulo 3 do livro de Gênesis. Louis Berkhof (2012, p. 205) descreve alguns dos principais pontos de tal doutrina: (i) a transgressão como ato voluntário de Adão diante da tentação de Satanás; (ii) a escravidão de Adão diante de seu estado pecaminoso; (iii) a corrupção e a culpa diante de Deus transmitida para todos os descendentes de Adão.

não se deve “descartar sua forma de falar como mera ‘figura de linguagem’”. Todavia, infelizmente o autor não desenvolve essa ideia.

No entanto, a questão mais relevante para os fins deste trabalho está na aproximação de Lewis faz do relato de Gênesis 3 com a linguagem mitológica. O autor comenta que a Queda é uma história “sobre uma maçã mágica do conhecimento”, todavia, a magia desaparece da maçã e a narrativa torna-se apenas sobre desobediência (LEWIS, 2021, p. 100). Ainda nessa linha de pensamento, Lewis (p. 100) classifica tal narrativa como “um ‘mito’ no sentido socrático, um conto nada improvável”. Através dessa classificação, Lewis intenta apresentar a doutrina bíblica por meio da linguagem literária, no sentido de facilitar sua assimilação por, pelo menos, uma parte de seu público. Essas referências à mitologia e linguagem mitológica são retomadas posteriormente no relato do *Peccatum Adae* desenvolvido em *O regresso do peregrino*.

Lewis também trata dessa questão em *Prefácio ao Paraíso Perdido* (1942). Esse escrito de Lewis consiste numa introdução e análise do poema épico de John Milton. Em tal obra, Lewis afirma que a Queda foi um evento capaz de “ocasionar uma profunda e mais ou menos permanente mudança na história do mundo” (LEWIS, 2024, p. 63). Para ele, tal doutrina trata-se de “simplesmente e exclusivamente desobediência – fazer o que lhe foi dito para não fazer; e ela decorre do orgulho – de se achar demasiado importante, esquecer qual o seu lugar, pensar ser Deus” (p. 127). Ou seja, para Lewis, a causa da Queda do homem está na tentação que a serpente faz a Eva quando afirma que, ao comer do fruto, ela será como Deus (Gn 3.5).

Posteriormente, Lewis dedica um capítulo inteiro para comentar sobre a narrativa da Queda de Adão e Eva. Em primeiro lugar, destaca os motivos que levaram à tentação de cada uma das personagens: Eva caiu graças ao orgulho (LEWIS, 2024, p. 208); enquanto Adão, graças à submissão à Eva (p. 210). Após isso, levanta outra questão sobre a especulação do que teria acontecido se Adão não tivesse comido o fruto; ou, na linguagem do autor, se ele “tivesse repreendido e mesmo castigado Eva e então intercedido junto de Deus em favor dela” (p. 211). Lewis afirma que Milton não cogita essa possibilidade em momento algum porque não sabia a resposta (p. 211), e ele também não realiza nenhuma tentativa de explicação.

Por fim, em *Cristianismo puro e simples* (1952), o autor retoma as conexões com o Livre Arbítrio. Não obstante, Lewis (2017, p. 81) responde aos críticos sobre o motivo de Deus conceder o Livre Arbítrio ao homem mesmo sabendo da possibilidade de seu mau uso. Segundo ele, “embora possibilite o mal, também é a única coisa que torna possível todo o amor, toda a bondade e toda a alegria” (p. 81). Não apenas isso, mas, partindo do pressuposto que Deus não desejava criar um mundo de autômatos sem escolhas ou verdadeiras emoções, comenta que, “se Deus acha que esse estado de guerra do universo é um preço que vale a pena parar pelo livre-arbítrio [...], então podemos supor que vale mesmo a pena pagar o preço” (p. 82).

Lewis (2017, p. 83), ainda na mesma obra, também rebate as críticas que relacionam a Queda com o sexo, afirmando que a causa de tal Queda sempre foi a ideia de “ser como deuses” que Satanás plantou na cabeça do primeiro casal. Diante disso, o mesmo ainda conclui que é por este motivo que “o homem decaído não é simplesmente uma criatura imperfeita que necessita de aperfeiçoamento, e sim um rebelde que está precisando abandonar suas armas” (p. 91).

Assim, pode-se concluir alguns pontos sobre o pensamento teológico de Lewis sobre a Queda: 1) ela está diretamente ligada ao Livre Arbítrio; 2) tanto Adão quanto Eva são responsáveis pela Queda; 3) a principal motivação foi o desejo de “ser como deuses” (Gn 3.5); e 4) ele não vê problemas em explicar a doutrina a partir de uma linguagem mitológica. Agora, esse trabalho irá analisar como a doutrina da Queda é representada por Lewis no relato do *Peccatum Adae*, bem como suas aproximações e distanciamentos.

2. O PECCATUM ADAE DE O REGRESSO DO PEREGRINO (1933)

Teologia Imaginativa é uma linha teológica que está em processo de estruturação cujo objetivo é produzir e analisar teologia a partir da literatura e do lúdico. Os trabalhos nessa área aparecem para demonstrar que há caminhos de ensino teológicos que vão além da Teologia Sistemática e demais campos sistematizados da mesma. Particularmente no Brasil, tal área é representada por estudiosos como Caldas Filho e Evane Lima.

Na obra *O regresso do Peregrino* (1933), Lewis apresenta a história de João, um menino que mora em Puritânea e, seguindo o costume de seu país, ao completar certa

idade, recebe a lista de regras do Proprietário, a figura que claramente é a representação de Deus no livro (LEWIS, 2022, p. 31-33). João, no desespero por não conseguir cumprir as regras, deseja fugir do Proprietário e sonha com uma Ilha, que se torna objeto de seu desejo (p. 34, 38). Assim a história gira em torno de João peregrinando em direção a tal Ilha que tanto deseja, até ser informado que ela é o local em que o Proprietário reside (p. 279). Logo, a moral da história é que João, enquanto achava que estava se afastando do Proprietário, na verdade desejava chegar mais perto dele.

Em determinado momento da narrativa, João se depara com um abismo, que o impossibilita de continuar seu caminho: “E viu que aquela estrada seguia direto até a extremidade de um grande abismo e acabava no ar, como se estivesse sido quebrada ao meio” (LEWIS, 2022, p. 124; ver: Rm 3.23). Neste momento, introduz-se na história a personagem da Mãe Kirk, explicando que aquele abismo não estivera sempre ali, mas ele surgiu num momento posterior (p. 126), então, ela começa a contar a história daquele local.

A personagem começa seu relato afirmando que “houve um tempo em que não havia arrendatários neste campo, pois o Proprietário costumava cultivá-lo sozinho” (LEWIS, 2022, p. 127), numa clara referência aos primeiros versos de Gênesis, em que Deus realiza sozinho toda sua obra criadora. Todavia, logo depois, o Proprietário decide arrendar o campo para um jovem casado (p. 127), que é uma referência à criação do primeiro casal e ao que é conhecido, na teologia, como Mandato Cultural:

E Deus disse: — Façamos o ser humano à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os animais que rastejam pela terra. Assim Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. E Deus os abençoou e lhes disse: — Sejam fecundos, multipliquem-se, encham a terra e sujeitem-na. Tenham domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra. E Deus disse ainda: — Eis que lhes tenho dado todas as ervas que dão semente e se acham na superfície de toda a terra e todas as árvores em que há fruto que dê semente; isso servirá de alimento para vocês. E para todos os animais da terra, todas as aves dos céus e todos os animais que rastejam sobre a terra, em que há fôlego de vida, toda erva verde lhes servirá de alimento. E assim aconteceu (Gn 1.26-30, NAA).

No campo em questão, havia um fruto, que crescia numa macieira e é dito que “o Proprietário havia plantado para que ele e seus filhos pudessem se revigorar caso sentissem sede durante o dia enquanto trabalhavam” (LEWIS, 2022, p. 128). Aqui é

interessante notar tanto uma aproximação quanto um distanciamento da narrativa bíblica. A aproximação se dá enquanto também há, no Jardim do Éden, uma árvore especial, a do Conhecimento do Bem e do Mal: “Do solo o Senhor Deus fez brotar todo tipo de árvores agradáveis à vista e boas para alimento; e também a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2.9, NAA). Todavia, ocorre um distanciamento quando em momento algum é citado que Deus entregava seu fruto para “seus filhos”, ou seja, os anjos.

Apesar de o Proprietário ser aconselhado a arrancar a macieira do campo, o mesmo decide deixá-la naquele local, pois, segundo ele, “se é para aprenderem a ter bom senso, devem aprender desde o início. Se não, não há o que ser feito, pois, se não encontrarem macieiras da montanha na fazenda, em breve a encontrarão em algum outro lugar” (LEWIS, 2022, p. 128-129). Então, o Proprietário deixou a macieira no local, mas “deu-lhes o máximo de explicação que podia e advertiu-lhes que não comessem as maçãs de modo algum” (p. 129). Aqui é possível notar diálogos de Lewis com sua própria teologia sobre o Livre Arbítrio e a Doutrina da Queda e com a Aliança que Deus estabelece com Adão:

E o Senhor Deus ordenou ao homem: — De toda árvore do jardim você pode comer livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal você não deve comer; porque, no dia em que dela comer, você certamente morrerá (Gn 2.16-17, NAA).

Após estabelecida a aliança com o Proprietário, Mãe Kirk explica que “eles nunca teriam agido de outra forma se a esposa não tivesse feito uma nova amizade” (LEWIS, 2022, p. 129). Ela explica que essa nova amizade era com outro Proprietário de terras, que era um dos filhos do Proprietário original, mas, após brigar com seu pai, se estabeleceu sozinho em outro país (p. 129). As aproximações aqui são claramente com a figura de Satanás e sua descrição bíblica e tradicional. Da mesma maneira que o outro Proprietário fez amizade com a mulher, Satanás se aproxima de Eva por meio da serpente:

Mas a serpente, mais astuta que todos os animais selvagens que o Senhor Deus tinha feito, disse à mulher: — É verdade que Deus disse: “Não comam do fruto de nenhuma árvore do jardim”? A mulher respondeu à serpente: — Do fruto das árvores do jardim podemos comer, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: “Vocês não devem comer dele, nem tocar nele, para que não venham a morrer.” Então a serpente disse à mulher: — É certo que vocês não morrerão. Porque Deus sabe que, no dia em que dele comerem, os olhos de

vocês se abrirão e, como Deus, vocês serão conhecedores do bem e do mal (Gn 3.1-5, NAA).

Enquanto isso, a tradição sobre a origem e queda de Satanás, baseada em textos como Is 14.12-15, Ez 28.12-17 e Lc 10.18, também é evidenciada. Por fim, Mãe Kirk conclui a história da Queda do primeiro casal:

Como eu estava dizendo, o Inimigo conheceu a esposa lavrador e, o que quer que tenha feito ou dito a ela, em pouco tempo ele a convenceu de que o que precisava era de uma boa maçã da montanha. E ela apanhou uma e a comeu. E então, você sabe como são os maridos, ela fez o agricultor mudar de opinião, guiado pelo pensamento dela. E, no momento em que as mãos deles arrancaram o fruto da árvore, houve um terremoto e o campo se rachou por inteiro, de norte a sul, e, desde então, em vez da fazenda, o que existe é esse desfiladeiro, que as pessoas do campo chamam de Grande Canal. Mas, na minha língua, no entanto, o nome dele é *Peccatum Adae* (LEWIS, 2022, p. 130).

Toda a conclusão da narrativa é uma referência ao texto de Gênesis 3.6-24, em que são descritos: 1) o convencimento da mulher para provar o fruto; 2) o oferecimento do fruto para Adão; 3) o ato de se esconderem de Deus; 4) os castigos da desobediência; e a 5) expulsão do jardim. É possível notar como parte dessas questões estão representadas através de elementos lúdicos ao longo da narrativa do *Peccatum Adae*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se inferir que dois dos objetivos da chamada Teologia Imaginativa são: 1) apresentar doutrinas e narrativas bíblicas pelo viés do lúdico e do imaginário; e 2) elucidar as mesmas doutrinas e narrativas através de uma linguagem simples e acessível ao leitor. A Teologia Imaginativa, portanto, não substitui a formulação doutrinária, mas atua como mediação pedagógica que, ao mesmo tempo que ilumina a verdade bíblica, também a reconfigura narrativamente, exigindo discernimento teológico. E é possível notar que a história do *Peccatum Adae* de *O regresso do peregrino* cumpre com essas duas funções.

Lewis possuía conhecimento da narrativa bíblica e um grande arcabouço teológico a respeito da Doutrina da Queda. Assim, seus escritos tratam diversas vezes sobre o tema, demonstrando uma teologia madura, gerada a partir de inúmeras reflexões sobre o mal, a bondade de Deus, o orgulho do homem e, principalmente, o Livre Arbítrio. Então, tanto para explicar seus posicionamentos teológicos, quanto para apresentar a narrativa

da Queda por um viés mais imaginativo, o autor dedica uma parte de sua obra literária em que é possível fazer encontrar as referências principais ao texto bíblico.

Entretanto, a narrativa oferecida por Lewis possui alguns distanciamentos do texto bíblico. Não apenas isso, mas, numa análise que pese mais o viés teológico-confessional, alguns problemas doutrinários também podem ser apontados. Isto ocorre por dois motivos: 1) quanto ao distanciamento do texto bíblico, ele ocorre graças à liberdade poética do autor diante de sua escrita; e 2) quanto ao distanciamento teológico de algumas doutrinas, graças à C. S. Lewis possuir concepções teológicas próprias, que algumas tradições podem considerar como “não-ortodoxas”.

Enfim, a despeito de toda crítica que pode haver sobre a teologia de Lewis ou a maneira como o mesmo escolheu transmiti-la, pode-se chegar a duas conclusões: 1) da perspectiva teológica, que o método da Teologia Imaginativa pode ser um grande suporte para o ensino das Escrituras Sagradas; e 2) da perspectiva literária, que Lewis se utiliza com maestria da narrativa e das temáticas cristãs para enriquecer sua narrativa e embelezar sua obra, demonstrando maestria por parte do autor no que diz respeito ao lidar com as duas áreas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. 4.^a ed. Revisada. Tradução de Antônio Coine. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3.^a ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

CALDAS FILHO, C. R.; LIMA, E. A. S. **A teologia imaginativa de C. S. Lewis**: O sobrinho do mago e a visão lewisiana da criação. *Caminhos*, v. 18, p. 840-858, 2020.

LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LEWIS, C. S. **O problema da dor**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

LEWIS, C. S. **O regresso do Peregrino**. Uma defesa alegórica do cristianismo, da razão e do romantismo. Tradução de Jorge Camargo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

LEWIS, C. S. **Prefácio ao paraíso perdido**. Tradução de Guilherme Mazzafera. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2024.

PROFISSÃO DE FÉ: UM ELO ENTRE TEOLOGIA E PRÁTICA ECLESIAL

Guilherme Pereira Mewes dos Santos¹⁵

RESUMO

O artigo busca refletir sobre a importância da profissão de fé no contexto eclesiológico, relacionando-a diretamente com a compreensão bíblica da igreja e do batismo. Muitas vezes negligenciada, essa prática carrega um valor essencial, pois expressa publicamente a identidade do povo de Deus e sua obediência às ordenanças de Cristo. Primeiramente, a pesquisa apresenta fundamentos bíblicos acerca da natureza e da missão da igreja, destacando seu chamado para ser comunidade visível do Reino de Deus. Em seguida, examina a ordenança do batismo como sinal de ingresso e pertencimento à igreja local. A partir dessa base, mostra-se como a profissão de fé funciona como um elo entre a compreensão teológica e a vivência prática da igreja, fortalecendo sua identidade e testemunho. Dessa forma, o estudo pretende incentivar líderes e comunidades a repensarem o uso da profissão de fé como instrumento essencial para o cumprimento da missão da igreja na terra.

Palavras-chaves: Profissão de fé; Eclesiologia; Igreja; Batismo.

INTRODUÇÃO

As tradições e práticas feitas pelas igrejas refletem o entendimento teológico de doutrinas e interpretações do texto bíblico. Entretanto, as vezes esquece-se do princípio bíblico que fundamenta essas ações eclesiais, e assim, acabam vazias de sentido e mantidas por puro tradicionalismo. Ou chegam a deixar de ser práticas (CARVALHO, 2022, p. 28). Apesar de muitos assuntos e práticas ligadas a vida da igreja não serem necessários para a salvação de forma direta, como a fé em Cristo o é, eles são importantes para a manutenção de uma boa teologia bíblica. Dessa maneira, auxiliando os féis a terem um entendimento saudável e por consequência, igrejas saudáveis (ROARK; CLINE, 2018, p. 21).

A profissão de fé uma dessas prática, ocorre em algumas igrejas, como as igrejas batistas. Nessa tradição a igreja se reúne e decide em batizar ou não candidatos a membros da igreja local. Compreendendo que as ações refletem entendimentos teológicos, pode-se indagar qual é o princípio bíblico que fundamenta a profissão de fé e

¹⁵ Graduado em Teologia pela FABAPAR. Guilhermemewes@gmail.com

o que a leva ser uma prática saudável para a igreja local. Esse artigo busca compreender o papel da profissão de fé como uma prática eclesial que auxilia em um entendimento teológico bíblico saudável.

Para isso, será tratado sobre o que é a igreja, sua natureza e sua função diante do mundo. Depois sobre o batismo, seu significado e seu propósito na comunidade de fé. E por fim será discorrido sobre a profissão de fé e sua importância para uma igreja saudável. tal empreendimento será feito a partir de uma pesquisa bibliográfica.

1. IGREJA: NATUREZA E PROPÓSITO

A igreja foi criada por Cristo e utilizada por Deus para cumprir seus desígnios, nem sua natureza e nem seu propósito são terrenos, pelo contrário, são divinos. Não é como outras instituições desse mundo. Por isso, se faz necessário compreender sua natureza e função (DEVER, 2018, p. 44).

1.1. Natureza da Igreja

Seu primeiro conceito fundamental é o de comunidade. A palavra *ekklesia* era usada no mundo grego para assembleias civis, e a Septuaginta traduziu o termo hebraico *qahal* – assembleia do povo de Deus – como *ekklesia* (COENEN, 2000, p. 986; WALTKE, 1998, p. 1327). Assim, o Novo Testamento utiliza um conceito conhecido em seu tempo para descrever o povo reunido por Deus. A Septuaginta, Bíblia da igreja apostólica, já empregava o termo para identificar Israel como “a congregação do Senhor”. Paulo também aplica esse título à igreja, chamando-a de “comunidade de Deus” (HÖRSTER, 2022, p. 239-240).

A igreja, portanto, é um ajuntamento com propósito definido: um povo regenerado pelo Espírito, família de Deus e corpo de Cristo. Como representação visível do Reino, demonstra ao mundo a vontade e o governo de Deus por meio de sua vida comunitária (HANSEN et al., 2021, p. 29-31). Assim, somente aqueles que professam fé verdadeira e apresentam fruto dessa fé pertencem à igreja visível (GRUDEM, 2022, p. 1148). A membresia é restrita aos regenerados, ainda que a igreja possa falhar em sua avaliação

humana. Essa restrição decorre tanto da natureza divina da igreja quanto de seu propósito.

1.2. Propósito da Igreja

A igreja não é apenas uma instituição; ela reflete o caráter de Deus e existe para proclamá-lo. O propósito pode ser resumido em três dimensões: edificação do corpo, encontro com Cristo e adoração a Deus (O'BRIEN, 2008, p. 655). A missão abrange comunhão, crescimento espiritual e proclamação do evangelho.

Entretanto, todos esses elementos podem ser reunidos em um propósito maior: revelar a sabedoria e o plano de Deus. A igreja torna visível a obra redentiva de Cristo e sua esperança futura; sua razão de existir é a glória de Deus (DEVER, 2018, p. 11). Ao proclamar e viver o evangelho, a igreja manifesta ao mundo a realidade do Reino de Deus e age como espelho do céu na terra. O povo separado por Deus demonstra como o Senhor governa seus filhos e como os transforma. Assim, a igreja representa Cristo, protege seu nome, edifica os de dentro e chama os de fora ao arrependimento.

1.3. Chaves do Reino como sinal de autoridade

Jesus concedeu à igreja uma autoridade que não pertence ao indivíduo isolado. As “chaves do Reino” representam poder e autoridade no contexto político da época (DOUGLAS, 2006, p. 228). Ao usar esse termo junto de *ekklesia*, Cristo afirma a dimensão institucional da igreja e a encarrega de representar sua vontade publicamente. A reunião da igreja fala em nome do Rei, testemunhando seu senhorio (LEEMAN, 2020, p. 23).

A igreja local funciona como embaixada do governo de Cristo, portadora das chaves que proclamam o evangelho e certificam publicamente quem pertence ao Reino (LEEMAN, 2021, p. 10). Assim, sua autoridade não serve para criar normas próprias, mas para aplicar as normas do Reino e preservar o evangelho em sua doutrina e prática.

Esse papel leva ao conceito de *membresia*. Embora o termo não apareça explicitamente na Escritura, seu princípio está presente: ser membro significa submeter-se à autoridade da igreja e assumir responsabilidade mútua na fé (DEVER et al., 2021,

p. 75). A membresia separa os de dentro e os de fora, permitindo proclamação verdadeira, disciplina e cuidado pastoral (LEEMAN, 2016, p. 216). Como porta de entrada à comunidade visível, o batismo marca publicamente quem pertence ao povo da nova aliança (BEASLY-MURRAY, 2000, p. 187).

2. BATISMO COMO ENTRADA NA IGREJA LOCAL

O batismo já existia antes do surgimento da comunidade cristã. João Batista batizava no Jordão como sinal de arrependimento (Lc 3.2–3). Contudo, o cristianismo deu um significado mais profundo à prática, fazendo dela uma das duas ordenanças instituídas por Cristo. O valor do batismo está no que ele representa e em sua função eclesiológica (SEVERA, 2014, p. 331). Tanto o batismo quanto a Ceia não salvam, mas moldam a identidade da igreja como memoriais visíveis da nova aliança no sangue de Cristo (SCHREINER, 2015, p. 343).

2.1. Batismo como representação da nova natureza

A palavra “batismo”, transliteração de *baptismós*, significa mergulhar (GUSSO, 2010, p. 307). No Antigo Testamento, já havia rituais de purificação por água, e o batismo de João também apontava para arrependimento. A igreja primitiva toma esse conceito e lhe acrescenta o significado cristológico: o batismo é sinal de fé em Cristo (BOYER, 2006, p. 106).

Os apóstolos enfatizaram não apenas a purificação dos pecados, mas principalmente a participação na morte e ressurreição de Cristo. O batismo simboliza o morrer para o pecado e ressurgir para nova vida, expressando de maneira visível a regeneração e a conversão (GRUDEM, 2022, p. 1302). Barth descreve o batismo como imagem da renovação do homem pelo Espírito, da comunhão com Cristo e da obra da graça realizada na comunidade (BARTH et al., 2004, p. 13).

Assim, o batismo está intrinsecamente ligado à fé e à nova vida. Ele integra o evangelho como memorial público da morte e ressurreição de Jesus e como sinal da união com Cristo (GILL, 2023, pos. 295). Seu significado, porém, não é apenas individual: o batismo tem função eclesial, dando forma institucional à igreja juntamente com a Ceia.

2.2. O batismo como a porta de entrada na comunidade

O batismo é a porta de entrada na comunidade cristã, marcando publicamente a fé do novo discípulo e sua identificação com Cristo e com seu povo. Ele firma o vínculo com a igreja local e a participação na missão e autoridade que Cristo concedeu à sua igreja (BOBBY, 2022, p. 55).

A igreja, como guardiã do evangelho e detentora das chaves do Reino, deve admitir apenas convertidos verdadeiros à membresia. Por isso, administra o batismo abrindo suas portas aos que demonstram fé genuína e fechando aos que não evidenciam arrependimento e conhecimento do evangelho (FÜRST, 2000, p. 386). Não se trata de exclusão arbitrária, mas do cuidado responsável com o nome de Cristo e com a integridade da igreja.

O batismo também representa a aliança entre Cristo, a igreja e o indivíduo. É um voto solene que confirma a entrada na nova aliança (BOBBY, 2022, p. 84). Há uma dupla responsabilidade: a igreja atesta publicamente que o candidato é cristão, e o batizando assume compromisso com Cristo e com seu povo.

Compreendido como juramento e como ingresso na comunidade visível do Reino, o batismo não pode ser ministrado a qualquer pessoa. Ele é ordenado para crentes que receberam o ensino correto, demonstram arrependimento e professam fé verdadeira. Apenas esses podem representar Cristo de modo fiel e visível (NORCOTT, 2021, p. 41).

3. PROFISSÃO DE FÉ DOS CANDIDATOS A BATISMO

A profissão de fé é uma prática comum em igrejas batistas e em igrejas de governo congregacional, ocorrendo geralmente em assembleia, quando a igreja local se reúne para ouvir e examinar o candidato ao batismo. Algumas comunidades realizam entrevistas prévias com pastores ou presbíteros, enquanto outras levam o candidato diretamente à assembleia para responder perguntas sobre sua fé. Em ambos os casos, o objetivo é o mesmo: verificar a confissão do indivíduo por meio do testemunho de sua vida e de seu entendimento do evangelho, para então decidir, mediante a autoridade das chaves, se ele deve ser reconhecido como representante de Cristo e do Reino de Deus na terra (PEREIRA, 2001, p. 110).

Ao compreender a natureza da igreja e o batismo como parte de sua estrutura, torna-se evidente que a profissão de fé não é mera formalidade, mas instrumento fundamental para a preservação da identidade e da saúde espiritual da igreja. Por meio dela, três princípios bíblicos ganham forma prática: a autoridade da igreja, a verificação da confissão cristã e a proteção do nome de Cristo.

3.1. Exerce a autoridade da Igreja

Embora o desejo de ser batizado seja pessoal, a decisão final pertence à igreja reunida. A assembleia, como portadora da autoridade concedida por Cristo, tem a responsabilidade de confirmar ou negar a confissão do candidato. Assim, o querer individual não é superior à autoridade coletiva. Caso fosse, a autoridade final residiria na pessoa e não na igreja, contrariando o ensino bíblico de que o poder das chaves está no ajuntamento dos santos (BEASLY-MURRAY, 2000, p. 185).

Permitir batismos sem profissão de fé submete a igreja ao risco de entregar a um indivíduo a responsabilidade de definir o evangelho, violando o caráter corporativo da autoridade cristã. Quando a igreja assume sua função de proclamar o que é o evangelho e quem pertence a ele, a profissão de fé se torna ferramenta indispensável para o exercício adequado dessa autoridade. Assim, a igreja assume a responsabilidade pelas decisões e consequências, em vez de delegá-las ao entendimento pessoal de cada candidato.

Dessa forma, a profissão de fé não é uma reunião administrativa comum, mas um momento singular em que o Reino de Deus se manifesta de modo visível. Ali, a igreja proclama diante do céu e da terra se alguém deve ou não ser reconhecido como discípulo. A prática revela o quanto a igreja compreende sua tarefa de preservar o evangelho e proteger o senhorio de Cristo (LADD, 2003, p. 474).

3.2. Verificação da confissão de Fé

Cada cristão é um embaixador de Cristo, representante de seu governo e portador de sua mensagem. A imagem da igreja como embaixada do Reino indica que somente cidadãos dessa pátria celestial podem agir em nome de Cristo. Assim como em uma

embaixada terrena, estrangeiros não podem representar oficialmente uma nação, também no Reino de Deus apenas os regenerados têm autoridade para proclamar seus interesses (ANGELIM, 2020, p. 49).

A profissão de fé cumpre essa função dupla: primeiro, verificar se a pessoa é realmente cidadã do Reino; segundo, avaliar se ela compreende a responsabilidade de representar Cristo (YOUNGBLOOD; BRUCE; HARRISON, 2004, p. 1215). A igreja não confere salvação, mas discerne, com base nos frutos e no conhecimento apresentado, se há evidências de arrependimento e fé. Como apenas regenerados são cidadãos do céu, cabe à igreja avaliar o testemunho de vida e o entendimento doutrinário do candidato (CULVER, 2012, p. 1211).

Além disso, a igreja deve verificar se o candidato entende a seriedade de falar e agir em nome de Cristo. Leeman ilustra essa responsabilidade ao compará-la a representar oficialmente um chefe de Estado: ninguém pode subir a um púlpito mundial para falar em nome de um presidente sem autorização expressa, pois as implicações são enormes. Da mesma forma, ninguém pode representar o Rei dos reis sem ser devidamente autorizado e compreendido pela igreja (LEEMAN, 2016, p. 60–61). A profissão de fé, portanto, assegura que quem fala e vive em nome de Cristo o faz com entendimento e genuína submissão.

3.3. Protege o nome de Cristo e a Igreja da falsa confissão de fé

Não existe separação entre o cristão e sua representação de Cristo. Um membro batizado fala e age como representante do evangelho, e sua vida se torna testemunho público do Reino. Por isso, admitir alguém sem confirmação adequada colocaria em risco o nome de Cristo: uma falsa confissão poderia distorcer o evangelho e manchar a reputação da igreja (SANCHES, 2020, p. 54).

A profissão de fé protege o nome de Cristo ao impedir que pessoas sem entendimento bíblico ou sem arrependimento genuíno falem em nome do evangelho. A igreja, como coluna e baluarte da verdade, tem o dever de discernir e separar confissões verdadeiras das falsas, mantendo a sã doutrina e preservando a pureza da comunhão (THIELMAN, 2007, p. 484). Ao negar um pedido de batismo quando necessário, a igreja

não age com dureza, mas com amor, evitando que alguém se engane quanto à própria condição espiritual.

Assim, longe de ser uma tradição vazia, a profissão de fé cumpre papel essencial na vida da igreja. Ela confirma quem é cidadão do céu, quem pode representar Cristo legitimamente e protege o evangelho contra distorções. Por meio da autoridade dada por Cristo, a igreja preserva sua identidade e garante que o batismo e a membresia cumpram seu propósito bíblico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A profissão de fé realizada pela igreja local expressa seu entendimento sobre a natureza da igreja, suas ordenanças e seus propósitos. A forma como esse momento é conduzido — desde que bíblica — revela a compreensão do princípio teológico por trás da prática, não como tradição vazia, mas como sinal de maturidade e saúde eclesial. Como observa Culver (2012, p. 1055), a visão que um grupo de cristãos possui acerca da igreja molda profundamente suas práticas, sua organização e sua cooperação. Assim, a profissão de fé não deve ser vista isoladamente, mas como fruto da doutrina que a sustenta: a eclesiologia e a compreensão do batismo.

Biblicamente, a igreja é o ajuntamento dos regenerados, corpo e família dos salvos, cuja missão é tornar visível a glória de Deus e o evangelho, distinguindo aqueles que pertencem à nova aliança. O batismo, portanto, é mais que uma decisão individual; é um ato público que envolve também a igreja, responsável por confirmar ou não a confissão daquele que deseja unir-se ao povo de Deus. Trata-se do sinal de entrada na aliança, comprometendo o indivíduo a viver para Cristo e representá-lo como embaixador do Reino.

Dessa forma, a profissão de fé se fundamenta nessas realidades bíblicas e serve justamente para torná-las visíveis. Longe de ser mera formalidade, ela é um meio pelo qual a igreja exerce a autoridade recebida de Cristo, protege a sã doutrina e cumpre seu chamado de manifestar o evangelho. Ao praticá-la, a igreja reforça sua identidade, resguarda o nome de Cristo e glorifica a Deus por meio de suas ordenanças.

REFERÊNCIAS

- ANGELIM, F. **Teologia bíblica Batista Reformada**: uma introdução baseada na Confissão de Fé de 1689. 2.^a ed. Francisco Morato: Estandarte de Cristo, 2021.
- BARTH, K.; CULLMANN, O. **Batismo em diferentes visões**. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.
- BEASLY-MURRAY, G. R. Batismo. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 181-188.
- BOBBY, J. **Batismo**: a porta de entrada na membresia da igreja. São Paulo: Fiel, 2022.
- BOYER, O. Batismo. In: BOYER, O. **Pequena enciclopédia Bíblica**. 2.^a ed. São Paulo: Vida, 2006.
- CARVALHO, D. **Batistas por convicção e missão**: Ecclesiologia sob olhar discipular. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais, 2022.
- COENEN, L. Igreja. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 984-999.
- CULVER, R. D. **Teologia sistemática**: bíblica e histórica. São Paulo: Shedd, 2012.
- DEVER, M. **Igreja**: O Evangelho visível. São José dos Campos: Fiel, 2018.
- DEVER, M.; ALEXANDER, P. **How to Build a Healthy Church**: A Practical Guide for Deliberate Leadership. Wheaton: Crossway, 2021.
- DOUGLAS, J. D. Chave. In: DOUGLAS, J. D. **O novo dicionário da Bíblia**. 3.^a ed. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 228.
- FÜRST, D. Confessar. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 385-388.
- GILL, J. **Batismo**: Uma exposição bíblica e sistemática. Francisco Morato: Estandarte de Cristo, 2023.
- GRUDEM, W. **Teologia sistemática**. 2.^a ed. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- GUSSO, A. R. **Gramática instrumental do grego**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HANSEN, C.; LEEMAN, J. **Igreja é essencial**: redescobrimo a importância do corpo de Cristo. São José dos Campos: Fiel, 2021.
- HÖRSTER, G. **Teologia do Novo Testamento**. 2.^a ed. Curitiba: Evangélica Esperança, 2022.

J. P. L. Assembleia. In: HARRIS, R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário internacional do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1325-1327.

LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.

LEEMAN, J. **Membresia na igreja**: Como o mundo sabe quem representa Jesus. São Paulo: Vida Nova, 2016.

LEEMAN, J. **One Assembly**: Rethinking the Multisite and Multiservice Church Models. Wheaton: Crossway, 2020.

LEEMAN, J. **As chaves do reino**: a natureza política da igreja como embaixada de Cristo. São Paulo: Vida Nova, 2021.

NORCOTT, J. **Batismo**: um tratado batista sobre o credobatismo. Rio de Janeiro: Pro nobis, 2021.

O'BRIEN, P. T. Igreja. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2.^a ed. São Paulo: Loyola, 2008. p. 654-664.

PEREIRA, J. R. **História dos batistas no Brasil**. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

ROARK, N.; CLINE, R. **Teologia bíblica**: como a igreja ensina o evangelho com fidelidade. São Paulo: Vida Nova, 2018.

CONTRIBUIÇÕES DE FRIDA VINGREN AO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO PRESENTES NAS ASSEMBLEIAS DE DEUS DO BRASIL

Isaías José da Silva¹⁶

RESUMO

O artigo investigou, por procedimento histórico-teológico, a contribuição de Frida Strandberg Vingren ao pentecostalismo clássico no Brasil. Adotou o método bibliográfico-documental com análise de conteúdo de fontes primárias e diálogo com a historiografia do pentecostalismo e estudos de missiologia e contextualização. Os principais referenciais foram concentrados em obras sobre a recepção do avivamento sueco, a formação luterana de Frida e a consolidação assembleiana no início da República, articulando Escritura, prática missionária e vida devocional. A sequência do estudo organizou-se em contexto republicano, laicização e religiosidade popular, formação de Frida na tradição luterana e sua chegada ao Brasil em 1917 como missionária, atuação em Belém e no Rio de Janeiro, unindo preparo bíblico, culto centrado nas Escrituras, oração e jejum, frentes evangelísticas, leitura bíblica, discipulado e assistência social, produção editorial no periódico “Boa Semente” e avaliação crítica das objeções ao ministério feminino. Concluiu-se que Frida integrou ortodoxia, ortopraxia e ortopatia, contribuindo decisivamente para a expansão e a coesão assembleiana. Sua liderança demonstrou que espiritualidade robusta, formação bíblica e ação social contextualizada preservaram a identidade missionária pentecostal e ofereceram um modelo sustentável de discipulado e serviço para a igreja brasileira.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Espírito Santo; Frida; Deus; Igreja; Vingren.

INTRODUÇÃO

O início do século XX no Brasil foi marcado por profundas transformações políticas, sociais e religiosas. A instauração do regime republicano redefiniu os centros de poder, enquanto a separação entre Igreja e Estado instituiu um novo marco jurídico-religioso, favorecendo a pluralidade de expressões de fé. Nesse contexto, a religiosidade popular, caracterizada por intensa busca por experiências do sagrado, configurou um ambiente propício à recepção do pentecostalismo, cuja ênfase na ação do Espírito Santo, nos dons espirituais e na experiência pessoal com Deus encontrou amplo acolhimento.

É nesse cenário que se insere a trajetória de Frida Strandberg Vingren, missionária sueca cuja atuação no Brasil, a partir de 1917, se destacou não apenas pela dimensão

¹⁶ Mestrando em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná. Pós-Graduado em Teologia Sistemática pela Faculdade FOCUS. Bacharel em Teologia pela Estácio. E-mail: prisaiasjose2@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-3486-108X>

evangelística, mas também por suas contribuições sociais e teológicas no contexto de formação das Assembleias de Deus. Sua formação em ambiente luterano, sua inserção no movimento pentecostal sueco e sua preparação bíblica e profissional forneceram bases sólidas para o exercício de um ministério que ultrapassou limites convencionais, especialmente no que se refere à atuação feminina na igreja.

Diante disso, este estudo é orientado pela seguinte questão norteadora: de que maneira a atuação de Frida Vingren contribuiu para a consolidação do pentecostalismo assembleiano no Brasil, considerando seus aspectos evangelísticos, sociais e teológicos. Parte-se da hipótese de que sua participação foi decisiva não apenas na expansão do movimento, mas também na construção de sua identidade doutrinária, prática pastoral e organização comunitária, incluindo a legitimação, ainda que tensionada, do ministério feminino em seus primórdios.

A relevância da investigação se acentua ao considerar que, embora frequentemente ofuscada por figuras masculinas na historiografia tradicional, a atuação de Frida evidencia um protagonismo significativo, sobretudo em contextos de escassez, conflitos internos e desafios missionários. Sua contribuição no ensino bíblico, na condução de cultos, na prática evangelística e na produção escrita revela uma liderança que articulou espiritualidade, teologia e prática eclesial.

O presente artigo está estruturado em três seções principais. A primeira apresenta o panorama histórico do Brasil no início do século XX, destacando os fatores políticos e religiosos que favoreceram a inserção do pentecostalismo, bem como a formação de Frida Vingren no contexto sueco. A segunda analisa suas contribuições evangelísticas e sociais, evidenciando sua atuação prática no campo missionário. A terceira examina suas contribuições teológicas, com ênfase na produção escrita, na formação doutrinária das igrejas e nas tensões relacionadas ao ministério feminino no interior da denominação.

Metodologicamente, a pesquisa fundamenta-se em análise documental, utilizando periódicos, correspondências e obras historiográficas, com abordagem qualitativa orientada por categorias teológicas, práticas e históricas. Busca-se, assim, compreender como a atuação de Frida Vingren contribuiu para a consolidação do pentecostalismo no Brasil, evidenciando a integração entre experiência espiritual, ensino bíblico e prática missionária na gênese das Assembleias de Deus.

1. CONTEXTO HISTÓRICO E FORMAÇÃO DE FRIDA STRANDBERG VINGREN: DA SUÉCIA AO BRASIL

O Brasil no período inicial do século XX caracterizou-se por intensa efervescência política, especialmente em função das transformações advindas da instauração do regime republicano. Costa salienta que a partir de 1889 a forma federativa deslocava necessariamente o foco do poder, centrado durante a Monarquia na figura do imperador e na capital do país, para estados, para a figura dos governadores e, conseqüentemente, para os grupos políticos locais (2016, p. 84).

Em 1890 decretou-se a separação entre a Igreja e o Estado, a liberdade de culto e de associação religiosa, e o direito de todas as confissões e igrejas à identidade jurídica (GONZÁLEZ, 2010, p. 261). O cenário político brasileiro passou por grandes transformações nesse período. Em 1894, com a posse de Prudente de Moraes como Presidente da República, teve início a chamada “República Café com Leite”, marcada pela alternância do poder entre as oligarquias de São Paulo, com grandes produtores de café, e Minas Gerais, conhecido pela produção de leite. Este cenário perdurou até 1930, quando se iniciou a Revolução.

O Espírito Santo já manifestava o seu poder em terras brasileiras antes mesmo da chegada oficial dos missionários pentecostais no início do século XX. O contexto religioso do Brasil, marcado pela religiosidade popular e por uma profunda busca por experiências do sagrado, revelava-se terreno fértil para o derramamento pentecostal.

Malaquias, então pastor da Igreja Batista de Ramada, no município de Ijuí (RS), teve experiência pentecostal em 1908. “Na época, ele mesmo não sabia que aquela extraordinária experiência se tratava do batismo no Espírito Santo. Somente mais tarde, quando entrou em contato com a Assembleia de Deus e se uniu a ela, foi que compreendeu que suas experiências eram genuinamente pentecostais (ARAUJO, 2016, p. 22).

Ainda que predominasse uma espiritualidade de matriz católica popular, permeada por práticas de devoção intensa, misticismo e expressões de fé comunitária, havia no seio da nação uma expectativa latente por uma experiência mais viva e transformadora com Deus.

Esse ambiente de religiosidade providencialmente preparado favoreceu a recepção da mensagem pentecostal, possibilitando a explosão de sua doutrina e prática. Supõe-se que a teologia pentecostal clássica encaixou-se na alma religiosa brasileira,

ressignificando elementos na sociedade, trazendo a realidade espiritual para o seu contexto de vida diária, dando ao indivíduo a possibilidade de acesso direto a Deus e ao mundo espiritual (ALVES, 2021, p.19) Assim, quando a nova perspectiva do batismo no Espírito Santo e dos dons espirituais foi anunciada, encontrou um povo que já carregava consigo a disposição de acolher manifestações sobrenaturais, e que, em sua sede espiritual, se abriu à ação renovadora do Espírito.

Dando início a um dos maiores movimentos de avivamento da história cristã no Brasil. Soares descreve que os três fundadores do pentecostalismo brasileiro – Luigi Francescon, Daniel Berg e Gunnar Vingren, já se conheciam desde Chicago, nos Estados Unidos, na Igreja da Avenida Norte pastoreada por Willian Durham (2021, p.63). Os três foram precursores das denominações pentecostais clássicas.

A teologia pentecostal encontrou um terreno fértil para seu desenvolvimento, pois a mensagem anunciada apresentava Deus intervindo de forma visível na vida do povo, salvando as suas almas, curando as suas doenças, dando dons do Espírito Santo e gerando a esperança da salvação eterna (ALVES, 2021, p.17).

Embora seja relevante discorrer sobre a vida de importantes personagens ligados à fundação da Assembleia de Deus no Brasil, como Gunnar e Daniel, o foco deste estudo recai sobre uma figura cuja atuação foi igualmente fundamental para a propagação do evangelho e da doutrina pentecostal em solo brasileiro: Frida Maria Vingren.

Frida Maria Vingren nasceu em 9 de junho de 1891 em Sjölevad, distrito de Västernorrlands, na região Norte da Suécia. Filha do segundo casamento de seu pai, ela teve vários irmãos. Recebeu o nome com origem na palavra nórdica *frior*, que significa “paz” (ARAUJO, 2014, p. 18). Seus pais, Jonas e Kristina, eram crentes luteranos e criaram Frida em um ambiente cristão. Frida chegou a pertencer à *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen* - Associação Evangélica da Pátria, um movimento de renovação surgido dentro da Igreja Luterana Sueca.

Perdeu sua mãe ainda jovem, e neste período despontava o movimento pentecostal em igrejas tradicionais na Suécia. Araujo declara que quase todos os membros das igrejas batistas agradeciam as visitas espirituais com alegria (Araujo, 2014, p.20). O senso de coletivo, em entender que o que estava acontecendo era um genuíno avivamento, salienta a graça manifestada de Deus.

Durante muito tempo, o movimento pentecostal sueco permaneceu dentro das igrejas batistas, embora houvesse fortes oposições. Durante os anos de 1905 e

1906, o despertar espiritual tinha acontecido em todas as igrejas batistas na Suécia, e quando o despertar pentecostal irrompeu, muitos pensaram que se tratava apenas de um aumento dos despertamentos espirituais. Uma parte dos líderes da União Batista Sueca acreditava que podia ficar em paralelo ao despertar e guiá-lo, mas não deu certo. Muitos dos líderes mais antigos podiam tolerar o novo movimento em suas igrejas, mas o fato de que eles mesmos não queriam se envolver foi uma das maiores dificuldades para que o despertar pentecostal prosseguisse internamente na denominação (ARAUJO, 2014, p.21).

Em 1910, enquanto Frida era jovem na Suécia, Gunnar Vingren, recém-nomeado pastor pela Convenção Batista Sueca nos Estados Unidos, recebeu, de acordo com a interpretação pentecostal, o batismo com o Espírito Santo em Chicago no ano anterior, Gunnar era um genuíno pregador pentecostal, e em solo americano fez uma série de reuniões pentecostais.

Em uma daquelas reuniões, durante esse período de oração, notaram que um dos irmãos foi arrebatado em espírito de maneira especial, como um arrebatamento profético. Outro irmão, Adolfo Uldin, recebeu do Espírito Santo palavras maravilhosas, e vários mistérios sobre o futuro de Gunnar Vingren lhes foram revelados. Entre outras coisas, o Espírito Santo falou através desse irmão que Gunnar Vingren deveria ir para o Pará. Foi revelado também que o povo para quem Vingren testemunharia de Jesus era de um nível social muito simples. Vingren deveria ensinar-lhes os primeiros rudimentos da doutrina do Senhor. Naquela ocasião, Gunnar Vingren teve o imenso privilégio de ouvir, por intermédio do Espírito Santo, a linguagem daquele povo, o idioma português. Uldin profetizou também que Vingren comeria uma comida muito simples, mas Deus lhe daria tudo o que fosse necessário. O Espírito Santo disse também que Gunnar Vingren se casaria com uma moça chamada Strandberg (ARAUJO, 2014, p. 23).

No ano de 1915, havia se passado cinco anos desde que Gunnar Vingren, ao lado de Daniel Berg, havia iniciado a propagação da mensagem pentecostal em solo brasileiro, marco que deu origem à Assembleia de Deus em Belém do Pará. Alves, ao relatar sobre a propagação das doutrinas pentecostais, salienta que a crise da borracha fez com que os imigrantes retornassem aos seus estados de origem. A Assembleia de Deus acompanhou este fluxo migratório (ALVES, 2021, p.73). Vingren, exausto pelo trabalho árduo sob o clima intenso da região amazônica, necessitava urgentemente de repouso; providencialmente, pôde tirar um período de férias.

No dia primeiro de agosto daquele ano, embarcou com destino aos Estados Unidos e, posteriormente, seguiu viagem para a Suécia. Chegou a Nova York exatamente no dia 8 de agosto, data de seu 36º aniversário, permanecendo nos EUA até o início de dezembro, quando embarcou no navio *Fredric* rumo à Europa.

Durante a travessia, em meio aos perigos da Primeira Guerra Mundial, o navio foi interceptado por uma embarcação militar britânica no dia 15 de dezembro. Todos os ocupantes foram levados para Kirkvall, na Escócia, onde permaneceram por três dias sob rigorosa verificação de documentos. Apenas três pessoas foram detidas, os demais, incluindo Vingren, foram liberados e puderam seguir para Kristiansand, na Noruega, aonde chegaram no dia 20. Dali, ele foi direto para Rönninge, passando o Natal ao lado de seus familiares.

Na Suécia, naquele mesmo período, mulheres batistas que desejavam dedicar-se ao ministério podiam ser reconhecidas como evangelistas após frequentar cursos bíblicos oferecidos em instituições como Örebro e Götabro. Em 19 de outubro de 1915, a Igreja Filadélfia de Estocolmo criou sua própria escola bíblica, inspirando-se no modelo da “Liga de Santidade”. Ao final das aulas, em novembro, 21 evangelistas foram enviados para atuar em diversas regiões — sendo 12 mulheres e 9 homens; Frida estava incluída neste seletto grupo.

A chamada para as missões já era há tempos bem clara para ela. Começou então a se preparar para ser enviada pela Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (Associação Evangélica da Pátria). Para tanto fez um curso de oito meses no Svenska Bibel-Institutet (Instituto Bíblico Sueco), mantido pela Associação Evangélica da Pátria. Depois cursou enfermagem durante dois anos no Hospital de Vänersborg e cursou três meses numa Casa Infantil em Estocolmo. Paralelamente com a sua chamada missionária, seguiu trabalhando como chefe da seção de enfermagem no Hospital Sabbatsbergs, e dedicando-se também à arte fotográfica (ARAUJO, 2014 p. 27).

Na fase inaugural do pentecostalismo na Suécia, evitou-se a adoção de títulos eclesiásticos tradicionais como pastor e diácono, por se associarem a prestígio. Em seu lugar, consolidou-se um caráter fraterno: todos eram tratados como irmãos e irmãs, e a dinâmica comunitária se orientava mais pelos dons do Espírito do que por cargos formais.

Nesse cenário, as mulheres desfrutaram de maior autonomia e visibilidade do que nos anos seguintes, participaram de frentes de oração, evangelização e edificação da comunidade, o que evidenciou uma organização menos burocratizada e mais carismática.

A participação das mulheres no movimento pentecostal sueco e como as ditas diretrizes foram aplicadas tiveram na prática o seguinte ritual. Após frequentarem a escola bíblica, as mulheres eram enviadas, normalmente de duas em duas, como evangelistas. Normalmente iam para lugares onde não havia nenhuma igreja pentecostal. Mesmo as futuras missionárias, inclusive as mulheres com

profissões como enfermeiras ou professoras, trabalhavam alguns anos como evangelistas antes de serem enviadas para o estrangeiro. Como evangelistas, as mulheres exerciam trabalho pioneiro. Seu principal encargo era ganhar as pessoas para a fé cristã. Quando o grupo de novos convertidos crescia, então algum presbítero de alguma localidade mais próxima, vinha e batizava e dirigia a santa ceia (ARAUJO, 2014, p. 34).

Após um período inicial de preparo para a obra missionária, Frida passou a ser guiada por Deus por um novo caminho. Ela teve uma compreensão mais profunda sobre o batismo nas águas e, ao se integrar ao movimento pentecostal, foi batizada no dia 24 de janeiro de 1917, uma quarta-feira, na Igreja Filadélfia, em Estocolmo.

Desde esse marco, Frida engajou-se numa busca diligente pelo batismo com Espírito Santo, que compreendia como expressão da graça e capacitação para o serviço cristão. A ruptura com tradições e vínculos do modo de vida anterior exigiu renúncia concreta e disciplina espiritual, ainda assim, a ação graciosa do Senhor a fortaleceu para obedecer e prosseguir na fé. Aos 25 anos, sua caminhada já evidenciava amadurecimento devocional e discernimento eclesial.

Enquanto isso, após passar cerca de um ano e três meses em sua terra natal, Gunnar Vingren percebeu que estava chegando o momento de retornar à missão, passando pelos Estados Unidos em sua rota de volta ao Brasil. Antes de partir, teve a oportunidade de conhecer Frida, a jovem de sobrenome Strandberg, mencionada em uma profecia que ele havia recebido em 1910, ainda nos Estados Unidos. Frida, por sua vez, já havia informado ao pastor Lewi Pethrus que sentia o chamado divino para servir como missionária no Brasil.

Em 27 de maio de 1917, Frida foi ordenada missionária na Igreja Filadélfia de Estocolmo, para trabalhar no Brasil, principalmente, como *bibelkvinna* - palavra sueca para designar uma mulher que exercia o ministério de ensinadora da palavra de Deus nas igrejas. Frida chegou ao Brasil em 3 de julho de 1917, aos 26 anos; no dia seguinte, o navio atracou pela manhã, e ela seguiu de bonde na segunda classe, reservada aos mais simples até a residência onde ficaria hospedada.

A casa, localizada entre árvores e cercada, era simples e construída com barro batido, com três cômodos. Um dos quartos funcionava como escritório, mobiliado de forma modesta, com itens improvisados como uma estante feita de caixote. Os quartos possuíam camas com mosquiteiros, costume essencial na região.

À noite fomos ao culto. Não moramos na mesma casa onde está a igreja. Desde longe ouvimos os cânticos. Já havia escurecido às sete horas da noite. O local da igreja é bonito: todo branco, contrastando com o verde escuro. Sobre a porta está escrito: “Assembleia de Deus”. Oh! Como cantavam! Uma irmã sentada bem na frente dirigiu os hinos com a sua forte voz de soprano, como uma flauta. Os irmãos Samuel e Adriano falaram, e depois todos oraram (ARAUJO, 2014, p. 45).

Gunnar Vingren retornou à sua missão em Belém do Pará em 6 de agosto de 1917. Pouco tempo depois, em 16 de outubro, ele e Frida se casaram. A cerimônia foi conduzida pelo missionário Samuel Nyström, que partiu para Manaus com sua esposa dois dias após a celebração.

2. CONTRIBUIÇÕES DE FRIDA VINGREN AO MOVIMENTO PENTECOSTAL

No horizonte missiológico, a atuação de Frida ocorre em campo religioso plural, marcado por sincretismos e por forte busca do sagrado. A resposta privilegia anúncio público do evangelho, cultos ao ar livre, visitas pastorais e discipulado centrado na Bíblia, sem dependência de cartilhas rígidas. De maneira natural a ação do Espírito Santo direciona e impulsiona suas ações.

Ao iniciar a vida conjugal, Frida enfrentou a adaptação para o clima quente do norte brasileiro e limitações financeiras do novo lar. A rotina doméstica tornou-se espaço de espiritualidade, leitura bíblica, cânticos, confissão humilde e disciplina. O contentamento cristão não se ancorou em conforto, mas na certeza do chamado e na comunhão com o Senhor.

A resposta às adversidades ocorreu por meio de oração e jejum. Essas práticas não funcionaram como experiências ocasionais, mas como trilha habitual de discernimento e consolidação vocacional. Em meio às limitações, a fé não retrocedeu, mas amadureceu. A convicção de que Deus abrisse aquela porta para o evangelho transformou a renúncia em serviço e a fragilidade em testemunho.

As constantes viagens de Gunnar criaram demandas pastorais imediatas. Frida assumiu, com serenidade e firmeza, a condução dos cultos, o ensino doutrinário e o aconselhamento do rebanho. Seu domínio das Escrituras serviu de alicerce para exortações claras. A igreja reconheceu nela uma liderança marcada por piedade e

sobriedade, qualidades que resguardaram a comunidade de excessos e direcionaram os dons espirituais para a edificação comunitária.

No Pará, e posteriormente no Rio de Janeiro, esse ministério integrou ardor espiritual e formação cristã consistente. Assim, consolidaram-se marcas distintivas no início do movimento: fé que suporta o calor, escassez e a solidão, além de liderança que serve sem alarde. Frida não buscou protagonismo, mas assumiu sua vocação. Sua vida mostrou que o mesmo Deus que chama também sustenta, instrui e corrige, e que a missão floresce quando a palavra governa o culto, a casa e o coração. As tribulações não eram exclusividade de alguns, porém algo comum à coletividade.

Havia orações, lágrimas e lutas para que a vitória pudesse ser conquistada. Isso sempre tem sido o seu preço. As vitórias muitas vezes custavam caro, e até sangue derramado. Samuel Nyström também escreveu: Muitos crentes tiveram as suas casas e tudo o que lhes pertencia completamente destruídos em muitos lugares durante o trabalho de evangelização. Alguns foram feridos à faca e machucados com paus e outros instrumentos. Pernas foram quebradas e cabeças esmagadas, e muitos morreram devido à tortura por que passaram, para não falar de coisas piores que muitos irmãos sofreram antes de morrer (ARAUJO, p. 79).

Alves aponta que o pentecostalismo rompe com a religiosidade tradicional ao enfatizar a conversão como opção (ALVES, 2021, p. 78) A missionária trabalhou em dois pontos distintos no Brasil, no nordeste e no Sudeste, porém ambos estavam enxarcados com o sincretismo religioso, marcados pela busca dos fiéis de religiões de matriz africana em ressignificar sua cultura no catolicismo e no espiritismo, surgindo assim a umbanda.

A resposta a esta imensidão de crenças estava no evangelismo e na proliferação da palavra do Senhor Jesus. Bosh declara que o evangelismo oferece às pessoas a salvação como uma dádiva presente e, junto com ela, a garantia de bem-aventurança eterna (BOSH, 2009, p. 495).

Frida foi responsável pelas atividades evangelísticas em diversas áreas da cidade do Rio de Janeiro. Ela era responsável pela oração e visitação aos crentes. Na abertura dos cultos, era ela quem fazia a leitura bíblica com a igreja. Quando Gunnar se ausentava em suas viagens, era Frida quem pregava a mensagem nos cultos e também cuidava de outras atividades da igreja. Ela gostava muito de ministrar estudos bíblicos (ARAUJO, 2014 p. 90).

De personalidade firme, ela buscava compreender os conflitos e encontrar soluções sensatas para os desafios enfrentados. Ao lado de seu marido, compartilhou momentos de dor, dificuldades e perdas. Frida destacou-se como uma das vozes mais

atuantes nas atividades evangelísticas, servindo ao lado de seu esposo e dos jovens evangelistas Paulo Leivas Macalão e Sylvio Brito.

O que deu muita força ao trabalho no Rio de Janeiro foram os cultos ao ar livre, que se realizavam em diferentes lugares da grande cidade. Embora os crentes fossem um “punhadinho” de umas 20 pessoas, nesses cultos pregava-se, cantava-se e orava-se, e multidões de almas eram ganhas para o Reino de Deus. Sempre havia um grupo de crentes zelosos nesses cultos ao ar livre, que sempre cooperavam sem se importar com o barulho do tráfego. A multidão de ouvintes costumava aumentar rapidamente, e quando se fazia o convite eram sempre 10, 15 ou 20 pessoas que dobravam os joelhos no asfalto e entregavam suas vidas a Deus (ARAUJO, 2014 p. 94).

Em um período em que a missa ainda era realizada em latim, os frequentadores da Assembleia de Deus eram orientados a ler a Bíblia diariamente o máximo que pudessem (ALVES, 2021 p.76). O evangelismo e o ato discipular possuíam como base as Escrituras Sagradas como ponto de partida e de chegada.

Ela foi de grande ajuda para Vingren em orações, cânticos, visitas e testemunhos. Era uma mulher enérgica em tudo, tendo desprendimento em compreender e resolver todas as situações num só momento. Porém, era muito alegre e bondosa sempre (ARAUJO, 2023, p. 65).

O ato discipular não possuía uma sistematização específica em cartilhas, mas era construído de maneira simples e direcionada pelo Espírito Santo. Frida demonstrava profundo compromisso com o cuidado infantil, as ações sociais e o serviço na comunidade de fé; com formação em enfermagem, também auxiliava como parteira. Assim, teve início sua trajetória missionária dedicada e duradoura ao lado de seu esposo.

Um dos parasitas que se opõe ao evangelismo e ação missional da igreja, segundo salienta Carvalho, é a omissão e o conformismo (CARVALHO, 2017, p.177) Entender que aquilo que Deus depositou no pessoal é para o coletivo, ajuda e traz à tona a verdadeira autoridade com o ato evangelístico. Frida depositou sua intelectualidade e seus talentos em todas as esferas da eclesiologia para que ocorresse a expansão da doutrina pentecostal.

No genuíno avivamento há batismo com Espírito Santo, com línguas estranhas, e manifestação dos dons espirituais (cf. Sl 92.10; Ef 5.18). Outrossim, a operação de milagres pelo Espírito Santo, como os “sinais” prometidos por Jesus em Marcos 16.17,18, são uma realidade, num avivamento bíblico norteado pela doutrina (At 2.42,43) (GILBERTO, 2019, p. 96).

O evangelismo não se tornava mero rito, mas gerava um genuíno avivamento alicerçado nas Escrituras, e estas validavam as experiências individuais. Para Soares,

Frida Vingren foi poetisa, compositora, musicista, redatora, pesquisadora e ensinadora, a mulher que mais se destacou entre as missionárias. (Soares, 2021, p.74) Sem medo, usava de seus talentos para a propagação do evangelho, e, em 1929, com sua chegada no Rio de Janeiro, teve convicção de pregar na Casa de Detenção no Rio de Janeiro ao lado de seu marido.

Esta mulher pentecostal também se notabilizou por seu talento na escrita. Em 31 de maio de 1917 ela escreveu sua primeira matéria para o jornal sueco *Evangelii Härold*, não havendo registros disponíveis sobre o título dela, somente a capa com o slogan "*Ny arbetskraft till Brasilien*" - Nova força de trabalho para o Brasil. E, em 1918 escreveu sua segunda matéria: o assunto foi a mulher e o trabalho doméstico no Brasil.

Frida foi a principal redatora do jornal "Boa Semente", periódico iniciado por Gunnar Vingren em 1919, em Belém do Pará, com o propósito de difundir as doutrinas apostólicas em todo o país (ARAUJO, 2023, p. 47). Orientando a vida congregacional, sua escrita uniu clareza bíblica e sensatez pastoral, de modo que o jornal se tornou uma extensão do ministério de ensino da igreja nascente.

Adá igreja nascentem artigos doutrinários, notas de edificação, relatos missionários e orientações para a vida prática da igreja. A linha teológica permaneceu definida - arrependimento, novo nascimento, batismo no Espírito Santo, santidade de vida e exercício dos dons sob governo das Escrituras. O periódico contribuiu para a unidade entre as Assembleias de Deus, fornecendo referência comum, coesão doutrinária e respostas prudentes a controvérsias.

Gilberto diz que nunca deve haver a interpretação da Bíblia à luz de experiências espirituais individuais, mas interpretá-las à luz da Palavra de Deus. Do contrário, é fácil a queda ao experiencialismo extremado antibíblico, como é perceptível nos dias de hoje (GILBERTO, 2019, p. 98). Daí a importância da teologia na doutrina pentecostal, sobretudo em seu surgimento, pois, além de possuir um forte teor apologético sobre a experiência, validava através das Escrituras a experiência dos fiéis.

Ao circular por meio dos fiéis, Frida alcançou diversas regiões do país e fixou na memória o que Deus operava nas frentes de trabalho. Sua formação acadêmica não se notabilizou apenas por seus escritos, mas também pela prática através da formação de novos obreiros e líderes, ao lado de seu marido.

De 5 a 11 de agosto de 1929, houve um acontecimento memorável na Assembleia de Deus no Rio de Janeiro. Foi a primeira Escola Bíblica. A igreja tinha cinco anos de existência, e o número de membros era de quase quinhentos. Muitos evangelistas estavam também trabalhando nos subúrbios. Havia dezesseis pontos de pregação. Além do trabalho na cidade, Vingren tinha de viajar constantemente ao interior do Estado do Rio para instruir na Palavra de Deus os membros das igrejas recém-levantadas, e ajudar na consolidação daquelas almas. Tudo se desenvolvendo de maneira muito rápida. Então todos os obreiros do Estado se reuniram para uma semana de oração e estudos bíblicos, o que foi de grande proveito para a obra. Os assuntos tratados nessas reuniões foram: “Como ter um espírito excelente”, “A vida de Jesus”, “Como deve ser o servo de Deus”, “A igreja e os dons espirituais” e “A segunda vinda de Cristo”. Era primeira escola bíblica e foi dirigida e ministrada pelos missionários Gunnar Vingren e Frida Vingren (ARAUJO, 2023, p. 120).

A atuação de Frida, firme e discreta, marcou a formação da identidade pentecostal brasileira: teologia enraizada na Palavra, piedade que se expressa no cotidiano e missão que mantém o evangelho como norma de fé e prática. O principal desafio para a missionária não foi propriamente o povo brasileiro, mas seus colegas de trincheira.

A forte oposição ao trabalho feminino na propagação do evangelho. Esta discussão foi posterior ao início da denominação, fruto da institucionalização que estava surgindo na mesma. Enfatizar que mulheres não podiam pregar e ensinar à igreja foi o assunto que entrou em ebulição a partir de 1929; o debate gerou forte tensão entre os líderes nacionais da Assembleia de Deus na época.

Ainda em setembro, no culto da sexta-feira, dia 27, destinado somente para os membros da igreja, Vingren pregou concernente aos dons espirituais e sobre o dia mulher falar na igreja. Um dos crentes foi usado por Deus em profecia e falou que Vingren não temesse, mas que continuasse a ensinar a sã doutrina, e predisse que muitos se levantariam contra ele. No dia seguinte, 28 de setembro, Vingren recebeu uma carta dura, com ameaças, do missionário Samuel Nyström, pastor da Assembleia de Deus de Belém do Pará na época e era, desde 1923, o diretor-gerente do jornal Boa Semente, órgão oficial nacional das Assembleias de Deus no Brasil. Possivelmente, o assunto dessa missiva teria sido a sua posição contrária ao ministério da mulher na igreja (ARAUJO, 2023, p. 102).

Não bastasse a afronta particular, Nyström escreveu no jornal “Boa Semente” um artigo chamado “O serviço das Irmãs na Igreja”, em que limitava a ação feminina apenas ao âmbito familiar. O estrago feito foi irreparável e, para que não ocorresse a escandalização da instituição, Vingren renunciou à coordenação conjunta do jornal “Boa Semente”, e posteriormente lançou um periódico chamado “O Som Alegre”.

Nas correspondências trocadas entre o secretário de missões da Igreja Filadélfia de Estocolmo, Paul Ogman, e os missionários, viu-se com clareza onde de fato estava a origem do conflito: a visão sobre o papel das missionárias. Em especial duas mulheres, que eram consideradas boas pregadoras e muito ativas na participação dos trabalhos, e tinham não pouca atuação nas ausências de seus

esposos, Frida e Adina Nelson. Em especial o esposo da última, missionário Otto Nelson, escreveu uma carta para Estocolmo queixando-se de que havia missionários colegas seus que desejavam impedir a atuação de sua esposa (ARAUJO, 2023, p.124).

Em uma perspectiva bíblica, o relato de João 4.7-31 (ARC) apresenta a mulher samaritana como paradigma significativo da ação missionária. Após seu encontro com Jesus Cristo, ela não apenas testemunha de forma espontânea, mas torna-se instrumento eficaz na condução de outros ao conhecimento do Messias. O texto não impõe restrições à sua atuação; ao contrário, evidencia que a experiência genuína com Cristo resulta naturalmente em proclamação. Esse dado oferece uma chave hermenêutica relevante: a missão nasce do encontro transformador e não de categorias previamente estabelecidas por estruturas humanas.

Ao considerar o panorama histórico do movimento pentecostal, especialmente no contexto das Assembleias de Deus no Brasil, observa-se uma correspondência prática com esse modelo bíblico. Mulheres como Frida Vingren e Adina Nelson já exerciam, há mais de uma década, funções de ensino, evangelização e edificação da igreja, sendo reconhecidas, na prática, como cooperadoras ativas na expansão da obra. Tal atuação não se deu à margem da espiritualidade do movimento, mas, ao contrário, foi compreendida como fruto da direção do Espírito Santo, que capacitava e enviava conforme sua soberania.

Entretanto, em perspectiva institucional, percebe-se uma inflexão nesse processo. A partir do momento em que a denominação caminha para uma organização mais estruturada, surgem delimitações que não estavam presentes em sua fase inicial. A tensão entre prática e normatização revela que a experiência carismática, antes legitimadora da ação missionária, passa a ser regulada por interpretações que, por vezes, restringem aquilo que anteriormente era aceito e frutífero. Assim, evidencia-se um deslocamento entre a dinâmica do Espírito, manifesta no início do movimento, e as tentativas posteriores de sistematização e controle eclesiástico.

A pós-modernidade¹⁷ apresenta, segundo Carvalho, o maior de todos os obstáculos: integrar ortodoxia-ortopraxia-ortopatia. Em outras palavras, a questão é

¹⁷ A pós-modernidade pode ser compreendida como um período sociocultural e filosófico que emerge na segunda metade do século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, marcado pela contestação

haver perfeita simetria e coerência entre teologia-vida-paixão. Daí a impressibilidade da formação de uma cosmovisão cristã, ou seja, viver em harmonia com os desígnios de Deus, cumprindo os seus propósitos e descobrindo paulatinamente a sua vontade para a vida cristã (Rm 12.1,2) (CARVALHO, 2017, p.112).

Na vida cristã, afrontas surgem tanto de fontes previsíveis quanto inesperadas; o reconhecimento dessa realidade fortalece o propósito e sustenta a perseverança. Durante sua permanência no Brasil, Frida manteve-se fiel a sua vocação, permanecendo firme mesmo diante das pressões enfrentadas. Em perspectiva contemporânea, especialmente em um contexto marcado pela ampla conectividade, evidencia-se a necessidade de que os vocacionados preservem a convicção e a constância em sua missão. Compete à igreja manter fidelidade, discernimento e oração, firmada na certeza da providência divina que rege a missão. Frida Vingren exerceu uma contribuição decisiva para a formação teológica e ministerial do pentecostalismo brasileiro, destacando-se tanto por sua produção escrita quanto por sua atuação prática.

Desde seus primeiros textos no *Evangelii Härold* até sua liderança editorial no “Boa Semente”, sua escrita aliou clareza bíblica e sensatez pastoral, promovendo a unidade doutrinária e fortalecendo a identidade das Assembleias de Deus com base nas Escrituras. Paralelamente, atuou na formação de obreiros e no ensino sistemático da Palavra, sendo protagonista em iniciativas como a primeira Escola Bíblica de 1929. Mesmo diante de resistências ao ministério feminino, manteve-se fiel à sua vocação, consolidando uma atuação que integrou teologia, ensino e missão na expansão da igreja no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa partiu da seguinte questão norteadora: de que maneira a atuação de Frida Vingren contribuiu para a consolidação do pentecostalismo assembleiano no Brasil entre 1917 e 1930? A análise desenvolvida ao longo do estudo permitiu demonstrar que essa contribuição se deu por meio de uma atuação integrada, na qual práticas evangélicas, ensino bíblico, produção teológica e cuidado pastoral se

dos pressupostos da razão iluminista, pela desconfiança em relação às chamadas “grandes narrativas” — como a religião, a ciência e o marxismo, e pela compreensão da verdade como fragmentada e plural.

articularam de forma consistente, favorecendo a formação da identidade doutrinária e comunitária do movimento nascente.

No que diz respeito aos objetivos propostos, constatou-se que foram plenamente alcançados. O primeiro objetivo, de situar o ministério de Frida no contexto republicano e religioso do período, evidenciou que o ambiente de liberdade religiosa e efervescência espiritual foi determinante para a recepção do pentecostalismo. O segundo objetivo, de examinar sua atuação ministerial, revelou seu protagonismo em atividades evangelísticas, sociais e pastorais, especialmente em contextos de escassez e expansão missionária.

O terceiro objetivo, ao discutir suas contribuições teológicas e as tensões em torno do ministério feminino, demonstrou que sua produção escrita e prática eclesial exerceram papel relevante na coesão doutrinária e na organização das igrejas, ao mesmo tempo em que expuseram disputas internas quanto à participação das mulheres.

As evidências analisadas indicam que sua liderança não apenas acompanhou o desenvolvimento do movimento, mas contribuiu diretamente para sua organização, unidade teológica e expansão, especialmente por meio do ensino bíblico, da prática pastoral e da atuação no periódico “Boa Semente”.

Do ponto de vista historiográfico, a pesquisa contribui para ampliar a compreensão sobre as origens do pentecostalismo no Brasil, ao evidenciar o papel ativo e formador de uma liderança feminina frequentemente secundarizada nas narrativas tradicionais. Além disso, demonstra a relevância dos meios escritos, como o jornal “Boa Semente”, na articulação entre doutrina e prática eclesial.

Por fim, conclui-se que a trajetória de Frida Vingren revela uma integração consistente entre Palavra, Espírito e comunidade, elemento fundamental para a consolidação do movimento pentecostal em seus primórdios. Sua atuação evidencia que a missão pentecostal foi construída não apenas por grandes lideranças masculinas, mas também por mulheres cuja participação foi decisiva para a formação, expansão e identidade das Assembleias de Deus no Brasil.

REFERÊNCIAS

ALVES, Eduardo Leandro. **A sociedade Brasileira e o Pentecostalismo clássico**: razões socioculturais entre a teologia pentecostal e a religiosidade brasileira. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

ARAUJO, Isael de. **Frida Vingren**: uma biografia da mulher de Deus, esposa de Gunnar Vingren, pioneiro das Assembleias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

ARAUJO, Isael. **História do movimento pentecostal no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Almeida revista e corrigida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2022.

BOSH, David J. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na Teologia da Missão. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

CARVALHO, Cesár Moisés. **Pentecostalismo e pós-modernidade**: quando a experiência sobrepõe à Teologia. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

COSTA, Marcos. **A história do Brasil para quem tem pressa**: dos bastidores do descobrimento à crise de 2015 em 200 páginas. Rio de Janeiro: Valentina, 2016.

GILBERTO, Antonio. **Verdades Pentecostais**: como obter e manter um genuíno Avivamento Pentecostal nos dias de hoje. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

GONZÁLEZ, Justo L. **História do movimento missionário**. São Paulo: Hagnos, 2010.

SOARES, Esequias. **O pentecostalismo brasileiro**: um guia histórico e teológico para compreender o Pentecostes no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

A RELEVÂNCIA DO ACOLHIMENTO NO SOFRIMENTO HUMANO E SUAS IMPLICAÇÕES NO ACONSELHAMENTO BÍBLICO NA COMUNIDADE DE FÉ COM UMA PERSPECTIVA PSICOLÓGICA

Jair Cardoso de Sá¹⁸
Neilson Xavier de Brito¹⁹

RESUMO

Este artigo visa trazer uma compreensão sobre a importância da ação da igreja em seu papel de acolhimento e influência nas possibilidades da complexidade e da integralidade do ser humano, proporcionando um aconselhamento bíblico que faz uso de ferramentas a ela disponíveis, tanto a poimênica quanto a psicanálise, que pode favorecer o bem-estar do indivíduo, cada um à sua maneira. A integração dessas possibilidades em um ambiente de acolhimento incondicional pode enriquecer a experiência de cuidado, combinando a dimensão espiritual com a compreensão psicológica, resultando em um suporte mais integrado ao indivíduo.

Palavras-chave: Acolhimento; Psicologia; Teologia; Poimênica; Aconselhamento Bíblico.

INTRODUÇÃO

Embora ainda haja um movimento que tenta estabelecer um distanciamento entre ciência e religião ou ainda entre ciência e espiritualidade, fato é que o estudo da Espiritualidade, Psicologia e Teologia tem tido um crescente interesse acadêmico e interdisciplinar, uma vez que o objeto comum de estudo destas áreas é o ser humano e suas especificidades. Essas áreas de conhecimento possuem as suas próprias abordagens, métodos e objetivos, no entanto, a relação entre elas revela uma rica experiência com resultados que contribuem para a compreensão da experiência humana.

¹⁸ Mestrando Profissional em Teologia pela FABAPAR – Faculdades Batista do Paraná; Teólogo, bacharel em teologia pela FTSA- Faculdade Teológica Sul Americana; Psicólogo Clínico CRP 25.008/08, Bacharel em Psicologia pela UNIFAMMA - Centro Universitário Metropolitano de Maringá. Pesquisador no GPA- CNPq Teologia e Psicologia – FABAPAR. E-mail jaircardoso1@hotmail.com

¹⁹ Doutor em Teologia – Faculdades EST/RS (2020). Mestre em Teologia – FABAPAR/PR (2015) Bacharelado em Teologia (STBNB/1980 – FABAPAR/2012) Pós-graduações: Aconselhamento – FTBSP/2013. Especialización en Epistemologías del Sur. Universidad Sur-Sur. CLACSO/ARGENTINA e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra/PT (2019), Ética e Filosofia Política. Metodologia do Ensino de Sociologia e Filosofia. INTERVALE – Faculdades Mantenses dos Vales Gerais/ Intervale (2022) Docência: Faculdades Evangélicas de São Paulo (FAESP) , Faculdade Bíblica das Assembleias de Deus (FABAD) Graduação em Teologia. Pesquisador no GPA- CNPq Teologia e Psicologia – FABAPAR. Pastor batista (1981). E-mail: pr_neilson@hotmail.com ou prneilson1@gmail.com

A Teologia tem o interesse investigativo nas questões fundamentais da fé, da divindade e da moralidade, enquanto questões que envolvem a alma do indivíduo, oferecendo condições empíricas para a experiência religiosa. Já a Psicologia, enquanto ciência dos processos mentais, procura entender os mecanismos subjacentes às emoções e sua subjetividade²⁰, envolvendo os pensamentos e influenciadores dos comportamentos humanos. A espiritualidade, sendo interesse comum de discussão nessas áreas de conhecimento, é muitas vezes entendida como a busca por um sentido mais profundo na vida e uma conexão com algo maior, que tanto na perspectiva psicológica quanto na teológica, transcende à ideia de práticas religiosas, que podem estar presentes em um ambiente de aconselhamento, como fator motivador do sofrimento humano.

Este artigo também propõe buscar formas de compreender as distinções entre Teologia e Psicologia e assim provocar a busca pela capacidade de um aconselhamento eficaz no que diz respeito ao acolhimento e compreensão do outro na relação conselheiro e aconselhando, demonstrar competência e disposição para estabelecer pontes entre eles, sem desconsiderar pré-conceitos que permeiam tal realidade.

1. UMA PERSPECTIVA PSICOLÓGICA NO ACONSELHAMENTO BÍBLICO

A espiritualidade foi definida pela OMS em 1998²¹ como constituinte formativa da complexidade que é o indivíduo humano, o “definindo como sendo um ser biopsicossociocultural e espiritual, e é apresentada como um fenômeno multifacetado que pode influenciar a saúde mental e o bem-estar do ser humano” (OMS, 1998, p.7),

²⁰ Na psicanálise, a subjetividade refere-se à capacidade de experimentar e interpretar o mundo de forma única, onde cada pessoa é única em seu modo de pensar, de falar e de agir, tendo suas próprias experiências de vivência, que são construídas a partir de uma relação entre o sujeito e as forças que o atravessam, no movimento, permitindo se perceber e considerar os pontos de vista dos outros, ampliando assim seu próprio entendimento, como um fator importante na construção de um espaço relacional, ou seja, na forma como cada indivíduo se relaciona com o outro. Fatores que influenciam na construção da subjetividade são: Corpo, Mente, Espaço externo, Temporalidade, Social, Cultura. Conceito abordado por Freud na obra Totem e Tabu 1913-1914.

²¹ Embora a obra consultada data de 1988, a reunião para a inclusão da espiritualidade no conceito multidimensional da saúde aconteceu em 1998 conforme documento utilizado nesse artigo e constante na bibliografia.

assim, ao considerar o indivíduo como um todo, a espiritualidade como constituinte do ser humano, passa a ser analisada sob a ótica psicológica e teológica.

Para Guimarães e Avezum a espiritualidade “pode ser definida como uma propensão humana a buscar significado para a vida por meio de conceitos que transcendem o tangível, um sentido de conexão com algo maior que si próprio” (Guimarães e Avezum, 2007, p.89), e é apresentada nesse artigo como uma dimensão humana que busca um sentido para a existência, para os outros e para o mundo, e que pode ou não estar ligada a uma religião organizada, e vai ser um pouco mais aprofundada quando for abordado o sentimento oceânico da obra de Freud em *o Mal-estar na Civilização*.

A Teologia fornece uma base para a discussão sobre o sentido e a natureza da espiritualidade, situando-a dentro de um quadro mais amplo de crenças e práticas cristãs, já a Psicologia ao se relacionar com a espiritualidade, permite um entendimento das formas pelas quais a espiritualidade pode ser integrada ao processo de acolhimento da pessoa em condição de sofrimento, evidenciando por meio de uma reflexão crítica sobre como essas crenças se relacionam com a experiência humana enfatizando a importância da busca de significado transcendente, e como esta internalização pode ser uma parte vital do processo de desenvolvimento pessoal.

Ao conversar sobre as proximidades e as divergências da interface entre a Psicologia e a Teologia, Freud destacou que “a psicanálise em si não é religiosa e nem antirreligiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores (FREUD, 1909, in FREUD 1998, p.25)”. E para que haja essa interface de maneira saudável, na busca por diálogos construtivos, é importante considerar a diversidade de interpretações e práticas dentro de cada área, e que possuem especificidades enquanto ciências, e ao serem estudadas de forma responsável, podem contribuir com a pluralidade da vivência humana, oferecendo formas de descomplicar os diálogos e as colaborações. Assim, o diálogo entre Teologia e Psicologia é possível e pode enriquecer a compreensão de como a espiritualidade é vivenciada em contextos culturais, sociais e religiosos de forma diversa.

No ambiente de aconselhamentos, as possibilidades dessa interface são significativas, pois a Psicologia pode oferecer percepções valiosas sobre a experiência espiritual, a saúde mental e o desenvolvimento pessoal, ajudando a entender como a espiritualidade impacta a vida das pessoas. Por outro lado, a Teologia pode proporcionar um contexto moral e ético que enriquece a prática psicológica, promovendo um entendimento mais holístico do ser humano.

Para Collins, o aconselhamento bíblico como produto da Teologia Prática, deve evidenciar a compreensão de padrões do cristianismo, e, assim, estimular um desenvolvimento sadio da personalidade, ajudando o indivíduo a enfrentar suas demandas pessoais, emocionais, familiares e as resoluções de conflitos, buscando melhorar a qualidade de seus relacionamentos, e as pessoas com padrões autodestrutivos ou depressivos poderão ter uma mudança de vida a partir de uma cosmovisão e aquisição de competências que possibilitem e o auxiliem nas tomadas de decisões. (COLLINS, 2004, p. 17)

De acordo com Yunes os indivíduos apresentam ferramentas que apontam para habilidades que auxiliam a superar adversidades, que variam de acordo com as circunstâncias constitucionais ou oferecidas nas condições ambientais de intervenção, que dependem de pessoa para pessoa em sua forma de absorção, com a “[...] capacidade, traços ou disposições individuais diante de diferentes situações de adversidades” (YUNES, 2012, p. 304).

Segundo Ribeiro, o indivíduo, por meio de sua subjetividade dá significado ao seu mundo, distinguindo-se dos demais seres. Destarte, a espiritualidade enquanto objeto constitutivo da subjetivação também é influenciador ímpar no que tange à busca “[...] pelo auto equilíbrio, mesmo quando se encontra diante de dificuldades que se opõem a sua realização” (RIBEIRO, 2009, p. 15).

Para Ancona-Lopez, há uma estreita relação entre espiritualidade e saúde mental, que se torna um desafio à busca do equilíbrio para as pessoas em condições de sofrimento, e esse equilíbrio deve se destacar entre as áreas da Psicologia e da Teologia evitando o reducionismo entre elas, respeitando suas especificidades e proporcionando uma análise crítica dessa relação (ANCONA-LOPEZ, 2002, p.78-79).

No que diz respeito à possibilidade da compreensão da Psicologia da psicanálise enquanto ferramenta científica de aconselhamento bíblico, Em O Mal-estar na Civilização, Freud considera a existência de um sentimento peculiar, o sentimento de algo ilimitado, com sensação de eternidade, o que ele chama de sentimento oceânico. Para o autor, este sentimento produz a sensação de “[...] ilimitabilidade e unidade com o universo” (FREUD, 1930/1996, p. 44), acreditando ele que uma pessoa, embora rejeite toda prática de dogmas ou crenças pertinentes a uma religião, pode corretamente chamar-se a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico. E ao discorrer sobre o sentimento oceânico em O Mal-estar na Civilização, Freud relata que este sentimento se trata de um “[...] vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo” (FREUD, 1930/1996, p.74).

Assim, pode-se dizer que o aconselhamento bíblico e a psicanálise servem de condição de organização ao indivíduo que recebeu a capacidade de ser ligado a um todo que o cerca, conforme Gênesis 2.7, “então, formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente” (ARA)²².

2. A RELEVÂNCIA DO ACOLHIMENTO NA COMUNIDADE DE FÉ PARA PROMOÇÃO DE UM ACONSELHAMENTO BÍBLICO EFICAZ

Para Riceto e Colombo, “de fato, desde os primórdios da humanidade, ciência e religião se relacionam. Por vezes, as crenças religiosas influenciaram o conhecimento científico e, ao mesmo tempo, este provocou mudanças, por vezes profundas, em doutrinas religiosas” (RICETO e COLOMBO, 2019, p.172), então, assim, não se pode negar que a espiritualidade do ser humano, a influência de visão de mundo, bem como as relações sociais de cada pessoa e seus aspectos de constituição de forma holística, se encontra na formação da complexidade que é o indivíduo humano como ser biopsicossociocultural e espiritual.

No que diz respeito ao processo de organização e saúde mental do indivíduo, se torna relevante o destaque de que o aconselhamento bíblico é uma ferramenta eficaz

²² Versão bíblica utilizada na transcrição, sendo Almeida Revista e Atualizada (ARA).

para aqueles que tem a espiritualidade como fator orientativo e constitutivo de sua subjetividade, e que é preponderante em suas tomadas de decisões. Assim, cabe dizer que a partir de um aconselhamento bíblico, ao se considerar a sua espiritualidade, a pessoa em situação de sofrimento poderá se sentir segura em seus processos individuais e da “*psiqué*”, ou alma.

Na psicanálise, o sujeito se divide entre o consciente e o inconsciente, entre o que ele sabe e o que ele desconhece sobre si mesmo, como uma formação reativa que se constitui na relação com o outro, e essa relação com o outro é fundamental para a formação da individualidade e suas experiências como sujeito no mundo, que dão significado às coisas (FREUD, 1923-1925, p.29-38). Assim, o conceito de espiritualidade do indivíduo e as noções de sua subjetividade, se apresentam como signo²³, no intuito de melhorar a compreensão da pessoa enquanto indivíduo fragilizado pelas decisões que o levaram a uma realidade de adoecimento ou sofrimento que expõe uma fragilidade emocional.

Segundo Clinebell um dos grandes desafios da comunidade de fé, a igreja²⁴, é proporcionar ao indivíduo em condição de desorganização por conta do sofrimento, que esse receba ajuda para descoberta e condições de usufruir sua vida com toda a sua plenitude, desenvolvendo e utilizando suas capacidades mentais, que levam a um despertar de modo de vida mais criativo, celebrativo e socialmente útil (CLINEBELL, 2016, p.29).

Friesen destaca que, o aconselhamento bíblico não tem como objetivo dar respostas para os problemas enfrentados pelas pessoas, mas precisa prover àquele que busca auxílio de outros, em uma abordagem não diretiva ou ainda a Maiêutica socrática²⁵,

²³ Segundo Domingues, um signo remete à existência de um código que traz em seu interior significados e significantes. Estes se constituíram num processo social e foram introjetados nos modos de ser, pensar e dizer uma realidade, a partir dos sentidos originados. Nessa ação, a linguagem é constituída; porém, para que ela ocorra, se faz necessário que este ato de significação tenha lugar em “um sistema estruturado de signos com regras reconhecíveis e transmissíveis” (DOMINGUES, 2017, p.75).

²⁴ A igreja é compreendida nesse artigo como uma congregação local de pessoas que professam a fé cristã, e jamais um edifício. Derivada do termo latim *ecclesia*, com sendo uma reunião de pessoas regeneradas e batizadas após profissão da fé cristã (DOUGLAS, 1995, p.35).

²⁵ A maiêutica socrática é descrita como a arte de conduzir alguém a produzir o próprio conhecimento por meio de perguntas (GABIONETA, 2015, p.35).

que o aconselhando, por si mesmo perceba sua situação e descubra como crescer na tomada de decisões em direção a sua necessidade (FRIESEN, 2000, p.19-20).

Ao pensar a respeito da relevância do acolhimento, a partir da compreensão da poimênica enquanto prática espiritual necessária na comunidade de fé, tendo como objetivo auxiliar e possibilitar ao aconselhando uma reorganização pessoal, a pessoa em condição de sofrimento poderá desfrutar por meio do aconselhamento bíblico a experiência expressa no versículo de João 10.10 “eu vim para que tenham vida e a vida em abundância”.

O termo "poimênica" provém do grego "*poimên*", que significa "pastor", e refere-se à prática de cuidar das almas, oferecendo apoio emocional e espiritual, e quando o acolhimento é visto como ponto de convergência nas duas práticas, tanto o aconselhamento bíblico quanto a poimênica são frequentemente fundamentados em princípios de amor, compaixão e compreensão, buscando criar um espaço seguro, onde as pessoas se sintam aceitas e amadas, incluindo a oração e o uso de textos bíblicos, buscando por uma conexão espiritual que ajude cada pessoa a lidar com suas dificuldades.

Em suma, tanto o aconselhamento bíblico e a poimênica quanto a psicanálise, oferecem modelos de acolhimento que podem favorecer o bem-estar do indivíduo, cada um à sua maneira. A integração dessas abordagens pode enriquecer a experiência de cuidado, combinando a dimensão espiritual com a compreensão psicológica, resultando em um suporte mais integrado do indivíduo.

É verossímil destacar que, para Friesen, para desfrutar deste padrão de vivência, o aconselhamento bíblico precisa concentrar-se nas necessidades individuais e pontuais do aconselhando, ao passo em que a anunciação do púlpito auxilia, mas pode permanecer distante da aplicabilidade prática diante de cada realidade pessoal, ação esta que pode ser encorajada de forma orientativa em um aconselhamento bíblico (FRIESEN, 2000, p.43-47).

Para Mesters e Miranda, a capacidade de escutar e observar ajudam o conselheiro a identificar os sentimentos expressos em um ambiente de escuta e pode auxiliar o aconselhando a compreender seus próprios sentimentos (MESTERS e MIRANDA, 2011, p.181), condição que ao ser compreendida faz com que uma situação

de sofrimento do outro seja vista com compaixão, e assim, pode brotar no ambiente de aconselhamento, a partir do acolhimento, a mansidão de Jesus (MESTERS e MIRANDA, 2011, p.165).

Ao discorrer sobre o acolhimento, Mesters e Miranda evidenciam que as Escrituras Sagradas expressam com sendo um desejo de Jesus quando o profeta Isaías fala a respeito do Servo do Senhor em Is.50:4 “O Senhor Deus me deu língua de eruditos, para que eu saiba dizer boa palavra ao cansado. Ele me desperta todas as manhãs, desperta-me o ouvido para que eu ouça como os eruditos (ARA)”. Os autores destacam que uma boa palavra seria uma palavra de conforto ao que está aflito e desanimado (MESTERS e MIRANDA, 2011, p. 185).

Segundo Silva, a igreja precisa se conscientizar em ser agente de transformação, e que deve assumir suas “responsabilidades diante do mundo em crise e fazer discípulos, a partir de relacionamentos consolidados e conectando as pessoas umas nas outras através do amor”, e não se tornar um ambiente excludente que, torna pessoas alienadas e perdidas em seu sentido de vida à medida que as crises as sufocam (SILVA, 2018, p.21). Diante desse quadro, Clinebell alerta “que a igreja se defronta com um perigo constante: a irrelevância” (CLINEBELL, 2016, p.14).

Assim, com a compreensão da responsabilidade mútua dentro da comunidade de fé e o exercício da poimênica, Paulo na carta aos Romanos destaca a relevância do convívio e de uma possível influência no cotidiano dizendo: “Mas nós, que somos fortes, devemos suportar as fraquezas dos fracos, e não agradar a nós mesmos. Portanto, cada um de nós agrade ao seu próximo no que é bom para edificação” em Romanos 15.1,2 (ARA). E, no exercício do cuidado mútuo, Paulo adverte os cristãos de Roma, e que pode se estender a toda comunidade de fé, a se atentar com a devida precaução para essa mesma compreensão de sua necessidade de vivência dizendo “Aquele, pois, que pensa estar em pé, cuide para que não caia” em I Coríntios 10.12 (ARA).

O acolhimento incondicional em um ambiente de aconselhamento bíblico é uma forma de amparo e auxílio a pessoas que buscam apoio para alcançar clareza de pensamentos, reorganização ou encorajamento de suas posturas, na busca de resoluções pessoais diante de uma ou mais situações crise, orientando-se pela Bíblia.

Hurding, ao declinar sobre as camadas do aconselhamento bíblico, destaca três características relevantes do acolhimento para uma contínua efetividade na atividade do conselheiro, sendo: “1) alívio do peso dos problemas diante de um ouvinte compreensivo, 2) vazão de sentimentos em um relacionamento de apoio e 3) discussão de problemas existentes com um ajudador que não assuma a posição de juiz” (HURDING, 1995, p.35). Isso possibilita ao outro uma apropriação de movimentos que harmonize seus comportamentos, sentimentos e pensamentos com princípios bíblicos, vivenciando a realidade de Isaías 41:6 “Um ao outro ajudou e ao seu próximo disse: Sê forte”. (ARA)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O aconselhamento bíblico é um processo no qual um conselheiro cristão, podendo ser um líder espiritual, um pastor ou não, auxilia no enfrentamento de demandas pessoais e na resolução de conflitos, ajudando na busca de melhoria da qualidade dos relacionamentos interpessoais a partir de uma cosmovisão de um relacionamento com Jesus Cristo por meio de orientação baseada nos ensinamentos bíblicos, abordando questões emocionais ou relacionamentos conflituosos à luz da Teologia, oferecendo uma perspectiva holística que considera o bem-estar espiritual, físico e emocional do ser humano dentro das comunidades cristãs, objetivando a promoção do bem-estar do indivíduo ajudando as pessoas a superarem seus desafios quando lidam com questões emocionais, espirituais ou relacionais, podendo encontrar paz, desenvolvimento pessoal e um crescimento em sua fé, estimulando assim um desenvolvimento sadio na reorganização de sua vida; conforme os preceitos da OMS em sua definição constitutiva de ser humano, como sendo um ser biopsicossociocultural e espiritual.

O ser humano em sua integralidade exposto a situações disruptivas, precisa perceber um acolhimento incondicional para que possa conseguir, a partir de um auxílio, lidar com suas demandas interiores, providas da internalização de uma realidade pessoal, e para Kohl e Barro “a igreja que desempenha o papel de agente transformador da sociedade, é a igreja que também se transforma” (KOHL e BARRO, 2006, p.120), pois isso consiste em se fazer uma leitura dinâmica e constante do local e das necessidades onde se está inserida, pois a mudança da sociedade deve motivar a igreja a ser resposta para o tempo presente, com valores bíblicos que respondam às necessidades da

sociedade e quando isso não acontece, a igreja pode ir se tornando teórica e irrelevante, perdendo o caráter da Teologia Prática.

Assim, o aconselhamento bíblico, quando refletido a partir de uma Teologia prática, envolve a aplicação dos princípios bíblicos e teológicos na vida do aconselhando e em suas relações interpessoais, devendo estar enraizado nas Escrituras e oferecendo possibilidades sobre como viver de maneira que honre a Deus e promova a saúde emocional e espiritual.

Segundo Friesen “as pessoas não se expõem umas às outras enquanto não têm segurança de sua aceitação incondicional” (FRIESEN, 2000, p.68). Por isso, o aconselhamento bíblico ao oferecer um ambiente seguro e acolhedor, onde os indivíduos podem compartilhar suas preocupações, dúvidas e dilemas éticos, se torna um espaço de crescimento espiritual e emocional para pessoas que em situações de suas decisões anteriores alcançaram resultados indesejados. O aconselhamento oferece um espaço para a reflexão e a busca de perdão, tanto de si mesmo quanto dos outros, auxiliando a pessoa em direção a um caminho de restauração, reorganização pessoal e renovação de seus significados na busca por novas perspectivas de vida, e “vida abundante”.

REFERÊNCIAS

ANCONA-LOPEZ, Marília. **Psicologia e Religião: Recursos para Construção do Conhecimento**. Estudos de Psicologia (Campinas) vol.19 no.2 Campinas: Maio/Agosto 2002, disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-166X2002000200005&script=sci_arttext>> acessado em agosto 2025.

BÍBLIA SAGRADA. **Sociedade Bíblica do Brasil**. Texto Bíblico: Almeida Revista e Atualizada. Disponível em <<<https://www.bibliaonline.com.br/ara.>>> Acessado em agosto 2025.

CLINEBELL, Howard J. **Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento**. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

COLLINS, Gary R., **Aconselhamento cristão – Edição Século 21**. Tradução de Lucila Marques Pereira da Silva. São Paulo: Vida Nova, 2004.

DOMINGUES, Gleyds Silva. Uma Análise Introdutória Sobre a Importância da Significação no Ensino Bíblico. In: **Revista Via Teológica**. Volume 18 – Número 36 – Curitiba -PR. Dez. 2017. p. 71 – 90.

DOUGLAS, J.D. **O novo dicionário da Bíblia**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

FREUD, Sigmund. **Cartas entre Freud & Pfister: um diálogo entre a Psicanálise e fé cristã**. Viçosa: Ultimato, 1998.

FREUD, Sigmund (1913-1914). **Totem e Tabu e outros trabalhos**. In FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1923-1925). **O ego e o ID e outros trabalhos**. In FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1927-1931). **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos**. In FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FRIESEN, Albert. **Cuidando do Ser: treinamento em aconselhamento pastoral**. Curitiba: GABIONETA, Robson. A Maiêutica Socrática como União de Teorias no Teeteto. In. **Revista Classica**, v. 28, n. 2, Campinas, 2015. p. 35-45.

GUIMARÃES, Hélio Penna; AVEZUM, Álvaro. O Impacto da Espiritualidade na Saúde Física; In: **Revista Psiquiátrica clínica**; vol.34; São Paulo: 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-60832007000700012&script=sci_arttext>> p.88-94. Acessado em Agosto 2025.

HURDING, Roger F. **A árvore da cura: fundamentos psicológicos e bíblicos para aconselhamento cristão e cuidado pastoral**. São Paulo, Vida Nova, 1995.

KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos. **Ministério pastoral transformador**. Londrina: Descoberta, 2006.

MESTERS, Carlos, Frei. MIRANDA, Márcio Lucio de. **Jesus da escuta amorosa: as bem-aventuranças ontem e hoje**. 2ª ed. Belo Horizonte: O Lutador: CEAP-editora: São Leopoldo: CEBI: São Paulo, 2011.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. **Gestalt terapia de curta duração**. 3ª ed. São Paulo: Summus, 2009.

RICETO Bernardo Valentim; COLOMBO, Pedro Donizete Jr. Diálogos entre ciência e religião: a temática sob a ótica de futuros professores. **RBEP - Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília, v. 100, n. 254, p. 169-190, jan./abr. 2019.

SILVA, Eber Vieira da. **A poimênica em Jesus como paradigma para uma nova abordagem da poimênica na teologia e na vida cristã**. São Leopoldo: EST, 2018.

YUNES, Maria Angela Mattar. Resiliência e Promoção de Desenvolvimento Saudável: Uma análise Panorâmica dos Discursos Científicos. In: **Educação e promoção da saúde: teoria e prática**. Maria Cecília Focesi Peliconi, Fabio Luiz Mialhe. São Paulo: Santos, 2012.

World Health Organization (OMS). **Department Of Mental Health WHOQOL and Spirituality, Religiousness and Personal Beliefs (SRPB)**, 1998.

DA PROFECIA À REVELAÇÃO: A TRANSIÇÃO DO PROFETISMO ISRAELITA À LITERATURA APOCALÍPTICA SEGUNDO PAUL D. HANSON

João Antonio Martins²⁶

RESUMO

Será analisada a relação entre o profetismo israelita e o surgimento da literatura apocalíptica no período do Segundo Templo, demonstrando que esta última não constitui uma ruptura com a tradição profética, mas sim um desdobramento teológico em contexto de crise. A pesquisa classifica-se como pesquisa bibliográfica de cunho analítico, fundamentando-se em autores reconhecidos como Paul D. Hanson, John J. Collins, Michael E. Stone, George W. E. Nickelsburg e Matthias Henze. A partir da investigação das fontes bíblicas e apócrifas, bem como da análise crítica da literatura especializada, o trabalho examina como os elementos escatológicos do profetismo — tais como o juízo divino, a restauração de Sião e a denúncia da injustiça — foram reelaborados no interior da apocalíptica mediante nova linguagem simbólica e cosmológica. A pesquisa identifica que a frustração com a teocracia pós-exílica e a ausência de um messias histórico impulsionaram a criação de uma nova gramática religiosa, marcada por revelações celestiais, visões e o deslocamento da esperança para além da história. Conclui-se que a literatura apocalíptica constitui uma forma de fidelidade reinterpretada, oferecendo resistência simbólica, consolo teológico e sustentação da fé em tempos de colapso institucional e espiritual. A pesquisa reafirma o papel da apocalíptica como resposta pastoral e escatológica à crise, configurando-se como uma extensão visionária da missão profética no seio de comunidades marginalizadas.

Palavras-chave: Profetismo; Apocalíptica; Escatologia; Esperança; Paul D. Hanson.

INTRODUÇÃO

A relação entre fé, história e linguagem simbólica sempre ocupou um papel central nas tradições religiosas do antigo Israel. Entre as expressões mais notáveis dessa relação, destacam-se o profetismo e a apocalíptica, ambos marcados por uma profunda inquietação diante das injustiças sociais e da ruptura da ordem sagrada. Em momentos de instabilidade política e colapso institucional, essas tradições ofereceram não apenas

²⁶ Mestrando em Teologia pela FABAPAR (Faculdade Batista do Paraná), licenciado em História pela FAM (Faculdade Maranhense) e pós-graduando em História, Geografia e Arqueologia Bíblica pela Faculdade Batista Pioneira. É escritor, com livros publicados, e editor na Manna Editora.

consolo espiritual, mas também uma crítica contundente às estruturas vigentes, reafirmando a soberania de Deus e a esperança em um futuro redentor.

Durante o período pós-exílico, especialmente sob o domínio persa, a frustração diante da não realização das promessas de restauração intensificou o surgimento de novos discursos religiosos. A figura do profeta, até então reconhecida como mediadora entre Deus e o povo, dá lugar a novos personagens: os visionários apocalípticos. Estes reinterpretem os mesmos símbolos escatológicos da tradição profética, porém em uma chave transcendental, deslocando a intervenção divina do tempo histórico para o tempo cósmico e absoluto.

Delimita-se, portanto, como tema deste trabalho, a investigação da transição entre o profetismo israelita e a literatura apocalíptica, tendo como base principal os estudos de Paul D. Hanson. A questão central que guia a pesquisa é: de que modo a tradição profética influenciou a formulação do pensamento apocalíptico judaico? Essa pergunta permite explorar os pontos de contato entre ambas as tradições e entender como as transformações históricas e sociais influenciaram a reelaboração teológica da esperança escatológica.

Como possíveis hipóteses, considera-se que a apocalíptica não surgiu de forma abrupta nem alheia às raízes religiosas de Israel, mas constitui uma resposta teológica legítima às crises enfrentadas pelo povo judaico no período pós-exílico. A apocalíptica pode ser vista, assim, como a continuidade reinterpretada do profetismo, que, diante da falência das instituições políticas e religiosas, transferiu o eixo da esperança para uma intervenção divina cósmica e final.

O objetivo geral deste trabalho é compreender como se deu a transição entre o profetismo e a apocalíptica no contexto bíblico. Como objetivos específicos, busca-se: a) identificar os elementos escatológicos presentes no discurso profético; b) analisar os fatores históricos e teológicos que motivaram a transformação dessa linguagem; c) examinar como a literatura apocalíptica reformula a esperança profética; e d) apresentar as contribuições de Paul D. Hanson para a compreensão dessa transição.

A relevância desta pesquisa se manifesta na possibilidade de contribuir com uma leitura mais integrada e coerente da tradição bíblica, superando dicotomias simplistas que separam profecia e apocalíptica como discursos contraditórios. Para a comunidade

científica, o trabalho oferece subsídios teológicos e hermenêuticos que podem enriquecer os estudos sobre escatologia, resistência religiosa e literatura sagrada em contextos de opressão e crise.

A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa, fundamentada em obras clássicas e contemporâneas da teologia e dos estudos bíblicos. A análise será conduzida por meio da leitura crítica e interpretativa de textos proféticos e apocalípticos, com especial atenção às categorias propostas por Paul D. Hanson, além de outros estudiosos como John J. Collins e Abraham J. Heschel, cuja contribuição amplia o diálogo entre os discursos religiosos e os contextos históricos em que foram produzidos.

2. O PROFETISMO ISRAELITA: CONTEXTO E CARACTERÍSTICAS

O profetismo constitui uma das manifestações mais marcantes da experiência religiosa de Israel, assumindo papel central na construção da identidade teológica, ética e política do povo hebreu. Longe de ser um fenômeno isolado ou puramente místico, o profetismo israelita emerge como resposta histórica a momentos de crise, ruptura e transformação social. Sua origem está estreitamente ligada à tradição da aliança mosaica, na qual Yahweh se revela como Deus libertador e legislador, exigindo justiça, fidelidade e retidão como expressões concretas da adoração. Nesse contexto, o profeta não atua apenas como porta-voz de mensagens divinas, mas como intérprete autorizado da vontade de Deus diante das realidades humanas, sociais e institucionais. Segundo Abraham Heschel (2001, p. 18), o profeta é “um homem que sente intensamente; é a consciência moral da nação, um ser com um senso agudo do que está errado no mundo”.

A atuação profética desenvolve-se como instrumento de mediação entre o sagrado e o cotidiano, entre o transcendente e a história. Os profetas não apenas previam o futuro, mas confrontavam o presente, denunciando a opressão, a idolatria e a corrupção das lideranças religiosas e políticas. Essa denúncia se dava sempre a partir de um compromisso radical com a aliança e com a justiça, o que conferia ao profetismo uma dimensão ética indissociável de sua função religiosa. De acordo com John Barton (2007, p. 69), o profeta bíblico é “um reformador social impulsionado pela convicção de que a sociedade deve ser julgada de acordo com os padrões de Deus”. Assim, o profetismo

israelita se configura como força viva e dinâmica na história do Antigo Israel, atuando como guardião da verdade e da justiça divina diante de um mundo frequentemente marcado pela infidelidade.

2.1. Origem e função social dos profetas em Israel

O profetismo israelita deve ser compreendido como uma instituição carismática profundamente inserida na vida sociopolítica de Israel, surgida em momentos críticos da história nacional como resposta teológica às ameaças à identidade, à aliança e à soberania divina. Não se tratava de uma função estática ou puramente ritualística, mas de um ministério dinâmico que se adaptava às exigências históricas. De acordo com Paul D. Hanson (1975), o profeta era alguém tomado pela missão de comunicar à comunidade humana a revelação recebida do conselho celestial de Yahweh. Tal mediação não era neutra: ela possuía forte carga crítica, política e ética, pois envolvia julgamento das instituições, denúncia das iniquidades e apelo à conversão.

A atuação profética, desde Samuel até os profetas maiores, sempre esteve ligada à defesa da fidelidade à aliança mosaica. A rejeição de reis como Saul e Acabe por parte de Samuel e Elias, respectivamente, revela que o profeta detinha autoridade não apenas religiosa, mas também política, frequentemente contrapondo-se ao abuso de poder e à idolatria estatal.

Neste sentido, o profeta não era apenas um transmissor de oráculos, mas um agente público cuja missão incluía atos simbólicos e gestos dramáticos capazes de impactar o imaginário coletivo e denunciar o distanciamento das instituições em relação à justiça da aliança (SICRE DÍAZ 2006, p. 42).

Nickelsburg (2003, p. 12) afirma que o profeta cumpria a função de memória ativa da aliança: relembrava ao povo que o compromisso com Yahweh envolvia justiça, retidão e cuidado com os vulneráveis — os órfãos, as viúvas, os estrangeiros — elementos centrais da Lei. Como reflexo disso, Isaías repreende: “Ai dos que decretam leis injustas, dos escrivães que registram opressão, para privarem os fracos de seus direitos” (Is 10.1-2).

A Bíblia apresenta o profeta não apenas como oráculo, mas como sujeito afetado pela Palavra de Deus. Jeremias é um exemplo paradigmático: ele sofre a perseguição, é

lançado na cisterna (Jr 38:6), amaldiçoa o dia de seu nascimento (Jr 20.14), mas não pode calar o fogo que arde dentro de si (Jr 20.9). Essa dimensão existencial e afetiva do profetismo é amplamente explorada por Abraham J. Heschel (2001), que afirma: “O profeta é alguém que vive não apenas no tempo do seu povo, mas também no tempo de Deus. Ele sente o que Deus sente. Sua indignação não é só humana: é teopática”.

Além de seu engajamento sociopolítico, os profetas serviam como intérpretes da história. Em vez de ver os acontecimentos como fatos isolados, o profeta os lia à luz da aliança: a derrota militar, a opressão econômica, a idolatria política — tudo era entendido como reflexo da infidelidade a Deus. Nesse sentido, a profecia era profundamente hermenêutica, oferecendo uma leitura crítica da realidade através de um referencial teológico. Michael Fishbane (2005) destaca que essa função interpretativa levou ao desenvolvimento de formas literárias complexas — oráculos, lamentações, visões — que serviram de base para a linguagem simbólica da apocalíptica posterior.

2.2. A centralidade da aliança, da justiça e da escatologia

No centro da mensagem profética está a aliança entre Deus e Israel, frequentemente evocada como cláusula ética e social. A fidelidade a Yahweh não era apenas expressa por ritos e sacrifícios, mas exigia uma prática concreta de justiça. Esse princípio é reiterado pelos profetas clássicos. Isaías denuncia o culto vazio: “De que me serve a multidão dos vossos sacrifícios? [...] Lavai-vos, purificai-vos. Tirai da minha presença o mal dos vossos atos” (Is 1.11,16). Em Amós, a denúncia ganha contornos ainda mais enfáticos: “Eu odeio e desprezo as vossas festas [...] Mas corra o juízo como as águas, e a justiça como um ribeiro perene” (Am 5.21,24). Essas passagens demonstram que o profeta não aceitava dissociação entre liturgia e ética.

Neste mesmo sentido, observa-se que outros profetas — como Isaías, Jeremias, Sofonias e Ezequiel — denunciaram com firmeza os líderes religiosos por seus desvios éticos, impiedade e corrupção no exercício sacerdotal, demonstrando que a verdadeira fidelidade à aliança exigia compromisso prático com a justiça, não apenas observância ritual (SICRE DÍAZ, 2006, p. 76).

A justiça era a expressão concreta da aliança, e a escatologia — ainda em chave histórica — era seu horizonte de realização. A promessa de Yahweh de restaurar

Jerusalém, proteger o povo e fazer brotar um novo líder messiânico era lida como cumprimento histórico da fidelidade divina.

Segundo Collins (2021), a escatologia profética alimentava uma esperança concreta: a de que a história ainda estava sob o controle de Deus, e que Ele interviria dentro dela para restaurar a ordem. Essa restauração, porém, sempre vinha precedida de juízo, uma purificação que visava reconduzir o povo à justiça.

A escatologia profética difere da apocalíptica não em seu conteúdo, mas em sua expectativa de cumprimento. Enquanto o profeta espera a intervenção divina dentro da história — por meio da reforma política ou do retorno à justiça —, o apocalíptico projeta essa intervenção para além da história, como um evento cósmico e final. No entanto, os temas são os mesmos: restauração, julgamento, fidelidade e esperança (COLLINS, 2021, p. 47).

A esperança escatológica, especialmente em Isaías 40–66, começa a assumir contornos mais amplos e transcendentais. Já não se trata apenas de reconstruir Jerusalém como cidade histórica, mas de instaurar um novo céu e uma nova terra, onde a justiça habite (Is 65:17). Essa projeção do escatológico para além do imediato abre caminho para o desenvolvimento posterior da linguagem apocalíptica, onde as mesmas esperanças ganham simbolismo cósmico e angelológico.

2.3. Profetas escatológicos como precursores da apocalíptica

Com a intensificação das crises nacionais — destruição do templo, deportações, perda da independência política — a linguagem profética evolui para formas mais visionárias. Isaías, Jeremias, Ezequiel e Zacarias passam a empregar simbolismos cada vez mais complexos para descrever a ação divina, e já não se limitam a exortar o povo, mas a transmitir visões de transformação absoluta da realidade. Ezequiel, em especial, é um precursor claro da literatura apocalíptica: sua visão da glória de Deus sobre os querubins (Ez 1), a reconstrução do templo ideal (Ez 40–48), e o vale de ossos secos (Ez 37) compõem um imaginário que será desenvolvido em Daniel e em 1 Enoque.

Michael E. Stone (1991) afirma que a presença de visões, figuras angelicais e cenários cósmicos já no profetismo tardio mostra uma transição gradual para a apocalíptica. Essas características surgem não como ruptura, mas como aprofundamento simbólico, à medida que o contexto político já não comportava uma esperança restauracionista tradicional. Em Daniel, por exemplo, o Filho do Homem (Dn 7.13–14)

aparece vindo nas nuvens, recebendo autoridade eterna — imagem que transita entre a promessa messiânica de Isaías 11 e o simbolismo transcendente da apocalíptica.

Essa continuidade é reconhecida por Hanson (1975), que argumenta que a apocalíptica emerge das ruínas do profetismo como sua herdeira legítima: ela retoma o compromisso ético, mantém o juízo como critério divino e projeta a esperança para além da história sem abandoná-la completamente. Em síntese, os profetas escatológicos não apenas precedem a apocalíptica — eles a fundamentam.

3. A CRISE DO PÓS-EXÍLIO E O COLAPSO DAS ESTRUTURAS TEOCRÁTICAS

O período pós-exílico marca uma das fases mais críticas da história de Israel, caracterizada por intensas transformações teológicas, políticas e sociais. Com o retorno do exílio babilônico, sob autorização persa, esperava-se a realização das promessas proféticas de restauração nacional, reconstrução do templo e reestabelecimento da justiça em Jerusalém. No entanto, essa esperança rapidamente deu lugar à frustração: a realidade que os repatriados encontraram era marcada por pobreza, instabilidade institucional e ausência de um líder davídico legítimo. Segundo Paul D. Hanson (1975), esse contexto gerou uma profunda crise escatológica, pois as instituições restauradas — particularmente o templo e o sacerdócio — não conseguiram mediar adequadamente a presença de Deus nem concretizar as expectativas messiânicas alimentadas no exílio.

Essa desilusão histórica abriu caminho para o surgimento de novos modelos teológicos, nos quais a esperança se desloca do campo político para o plano transcendental. O colapso das estruturas teocráticas não significou o abandono da fé, mas sim a reconfiguração da promessa divina em uma nova gramática simbólica. Como observa John J. Collins (2021), a literatura apocalíptica surge exatamente nesse ponto de ruptura, respondendo ao silêncio de Deus na história com visões reveladas de um futuro cósmico de justiça. A falência das mediações históricas — rei, templo e sacerdote — levou à emergência de discursos teológicos alternativos, produzidos por comunidades marginalizadas que mantinham a fidelidade à aliança reinterpretando-a em termos escatológicos. O pós-exílio, portanto, não é apenas um tempo de reconstrução física, mas de crise e reinvenção teológica profunda.

3.1. A frustração escatológica e a crise das instituições

O retorno do exílio babilônico, ao contrário do que se esperava, não representou o cumprimento pleno das promessas proféticas de restauração. A reconstrução do templo, conduzida sob a liderança de Zorobabel e Josué, foi recebida com entusiasmo inicial, mas logo revelou sua limitação política e espiritual. A ausência de uma liderança messiânica davídica, a subordinação ao Império Persa e a continuidade das desigualdades sociais geraram uma profunda frustração escatológica. Como afirma Paul D. Hanson (1975), a esperança de um novo êxodo e de uma nova Sião cede lugar à desilusão, pois as estruturas institucionais restauradas não corresponderam ao ideal profético.

O profetismo pós-exílico, como se encontra em Ageu, Zacarias e Malaquias, evidencia a tentativa de reavivar a esperança no contexto de uma teocracia frágil e elitizada. No entanto, esses textos revelam também as tensões internas: corrupção no sacerdócio (Ml 1.6–14), injustiça social (Ml 3.5) e declínio espiritual. Segundo John J. Collins (2021), essa realidade gerou uma mudança de paradigma: a expectativa de uma intervenção de Deus dentro da história, mediada pelas instituições, começa a ser transferida para o plano cósmico e escatológico.

A comunidade que retornou do exílio não encontrou uma nação renovada, mas um território politicamente marginalizado, com forte influência persa e crescente tensão interna. A promessa de Is 52:8-10, que anunciava a salvação visível aos olhos de todas as nações, parecia adiada indefinidamente. A história, outrora interpretada como campo de atuação divina, tornou-se opaca. Nesse contexto, a esperança não desaparece, mas se transforma em anseio por revelação. É o início do deslocamento do profético para o apocalíptico.

3.2. A teocracia sacerdotal e o desencanto político

Após o retorno do exílio, o poder político em Judá foi progressivamente transferido ao sacerdócio. O sumo sacerdote passou a ocupar a posição de maior influência, tanto no templo quanto na administração local. Essa concentração de poder foi recebida com ambivalência. De um lado, havia a legitimidade ritual; de outro, a crescente percepção de

distanciamento espiritual e moral dos líderes religiosos. Textos como o de Malaquias denunciam abertamente esse estado de coisas: “Vós vos desviastes do caminho, fizestes tropeçar a muitos na Lei, corrompestes a aliança de Levi” (Ml 2.8). A teocracia tornou-se símbolo de formalismo vazio e distanciamento da justiça exigida pela aliança.

Essa crítica é também literariamente desenvolvida nos escritos apocalípticos. No livro de 1 Enoque, especialmente nas parábolas (1En 37–71), os sacerdotes corrompidos são substituídos por figuras angelicais e celestes que mediam a justiça divina.

Assim, corroborando com o descrito, Lange argumenta que o desencanto com o modelo sacerdotal no Segundo Templo motivou a reinterpretação dos textos proféticos em chave apocalíptica, transferindo a esperança de restauração para um futuro revelado diretamente por Deus, e não mediado pelas instituições corrompidas (LANGE 2006, p. 54)

Para Matthias Henze (2011), esse deslocamento reflete o desencanto com a elite sacerdotal e a necessidade de imaginar uma nova ordem legítima, não baseada na linhagem levítica, mas na escolha divina revelada em visões.

A autoridade sacerdotal, antes celebrada como instrumento da aliança, passa a ser retratada como parte do problema. Em muitos textos apocalípticos, os líderes do templo são acusados de corrupção, de se aliarem aos poderes estrangeiros e de explorarem os justos. A apocalíptica, assim, se apresenta como contranarrativa: uma resistência simbólica à oficialidade do templo e à ideologia de poder que ele sustenta (HENZE, 2011, p. 214).

Essa oposição entre o templo e a revelação apocalíptica reflete uma tensão crescente entre a fé institucional e a fé visionária. A confiança na mediação sacerdotal, outrora central, passa a ser substituída pela figura do revelador — como Daniel —, que recebe diretamente de Deus o plano escatológico. Isso não significa abandono completo do templo, mas crítica à sua forma corrompida. É dentro desse contexto que floresce a literatura apocalíptica: um protesto contra a história que falha, um apelo à transcendência.

3.3. A ausência messiânica e o surgimento da esperança celeste

Um dos elementos centrais do desencanto pós-exílico foi a ausência de um messias davídico. A esperança de um rei ungido, justo e libertador, conforme Isaías 11 e Jeremias 23, foi frustrada. Zorobabel, descendente de Davi, aparece inicialmente como esperança messiânica (Ag 2.20-23), mas desaparece da cena histórica. Isso produziu

uma lacuna teológica que foi preenchida pela imaginação apocalíptica: a figura do messias se desloca da linhagem real para o campo celeste.

É nesse contexto que surge a imagem do “Filho do Homem” em Daniel 7.13-14, figura escatológica que recebe domínio, glória e um reino eterno. Esta imagem marca uma ruptura com o modelo político-histórico de liderança. Michael E. Stone (1991) interpreta essa mudança como sintoma da perda de fé nas instituições terrenas. A esperança messiânica já não se associa a reis humanos, mas a seres transcendentais, escolhidos diretamente por Deus, revelados por visões, que agirão no fim dos tempos.

A literatura apocalíptica assume, portanto, uma dupla função: manter viva a esperança no agir divino e criticar as estruturas existentes. Ao substituir o templo terreno pelo templo celeste, o sacerdote por anjos e o rei por o Filho do Homem, os apocalípticos reinterpretam a tradição sob a ótica do colapso histórico. Mas essa reinvenção não rompe com o passado — ela o ressignifica. Como afirma Hanson (1975), a apocalíptica não é uma fuga, mas uma forma sofisticada de fidelidade teológica em tempos de desilusão.

4. O SURGIMENTO DA APOCALÍPTICA: NOVAS FORMAS DE ESPERANÇA

O surgimento da literatura apocalíptica representa uma inflexão significativa na trajetória da teologia israelita, especialmente diante da persistente frustração com a realização das promessas proféticas no pós-exílio. À medida que as estruturas históricas e institucionais — como o templo, o sacerdócio e o messianismo davídico — demonstravam-se incapazes de mediar a justiça esperada, os grupos marginalizados começaram a projetar suas esperanças para além do horizonte histórico, deslocando-as para um plano cósmico e escatológico. De acordo com John J. Collins (2021), a apocalíptica emerge como uma resposta teológica a essa crise, oferecendo uma nova configuração da esperança baseada na revelação de realidades invisíveis, comunicadas por seres celestes a indivíduos escolhidos.

Nesse novo paradigma, a salvação já não depende da reforma política ou do retorno de um líder carismático, mas da intervenção sobrenatural de Deus no fim dos tempos. A linguagem direta da profecia é substituída por visões, sonhos e símbolos que

revelam o verdadeiro significado dos eventos presentes à luz do plano divino oculto. Michael E. Stone (1991) observa que esse deslocamento da esperança da história para o cosmos não é uma negação da tradição, mas uma intensificação de seus elementos escatológicos.

Essa mudança é descrita por Lange como uma reconfiguração da profecia em tempos de crise: o apocalíptico, herdeiro da tradição profética, escreve não apenas para consolar, mas para reinterpretar as promessas à luz de um juízo cósmico e universal (LANGE 2006, p. 61). A literatura apocalíptica, assim, torna-se o veículo por meio do qual a fé em Yahweh é preservada e atualizada em contextos de silêncio institucional, perseguição política e ausência de sinais tangíveis de restauração.

4.1. Elementos constitutivos da literatura apocalíptica

A literatura apocalíptica surge como uma tentativa de reelaborar a esperança escatológica diante do fracasso das mediações tradicionais — templo, monarquia, sacerdócio e história. Trata-se de um tipo de discurso religioso que não abandona o profetismo, mas o transforma radicalmente, incorporando elementos simbólicos, visionários e cosmológicos. John J. Collins (2021), em sua definição clássica, descreve a apocalíptica como uma revelação mediada por um ser celestial a um humano escolhido, concernente a uma realidade sobrenatural, tanto temporal (escatológica) quanto espacial (celestial). Essa estrutura narrativa inaugura uma nova forma de teologia: não mais baseada na observação da história, mas na revelação de seu sentido oculto.

Entre os principais elementos que compõem essa literatura destacam-se: o dualismo ético (justos e ímpios), o dualismo temporal (presente corrompido versus futuro restaurado), o juízo escatológico, a intervenção divina sobrenatural e a revelação angelológica. Michael E. Stone (1991) afirma que essas características se desenvolvem como resposta ao fracasso da teocracia pós-exílica em mediar a promessa. Ao invés de anunciar a salvação como fruto da reforma histórica, o apocalíptico a projeta no fim dos tempos, como resultado de uma intervenção transcendente e definitiva de Deus.

Essa mudança de paradigma também afeta a linguagem teológica. A história deixa de ser transparente e torna-se opaca, exigindo decodificação espiritual. O apocalíptico não interpreta os fatos visíveis, mas os vislumbra por meio de visões e sonhos. Essa

mediação visionária é evidente em Daniel 7, onde quatro bestas simbólicas representam impérios humanos, culminando com o “Filho do Homem” que recebe domínio eterno (Dn 7.13–14). Trata-se de uma narrativa mitopoética que subverte as estruturas visíveis, revelando que o verdadeiro poder não pertence aos reis terrenos, mas ao Deus dos céus.

4.2. Da restauração política à redenção cósmica

A apocalíptica representa a passagem de uma escatologia política e nacional para uma escatologia cósmica e universal. Enquanto os profetas esperavam a restauração de Israel como nação autônoma e justa, os apocalípticos anunciam a renovação total do cosmos, com novos céus e nova terra, conforme antecipado em Isaías 65 e plenamente desenvolvido em apocalipses como o de Enoque e o de Daniel. Essa ampliação da esperança não é gratuita: ela reflete o colapso das possibilidades históricas e o desejo de uma redenção absoluta, que ultrapasse as limitações da política e das instituições humanas.

George W. E. Nickelsburg (2003) argumenta que a redenção cósmica é o meio pelo qual os apocalípticos reafirmam a fidelidade divina, mesmo quando todas as estruturas visíveis falham. Em 1 Enoque 90, por exemplo, a história de Israel é contada por meio de metáforas animais, e sua culminância ocorre com a vinda de um trono celestial que inaugura o juízo final. Esse juízo não apenas pune os ímpios, mas purifica a criação e estabelece um novo mundo. A esperança, portanto, torna-se totalizante: não se restringe mais à comunidade de Judá, mas abarca toda a criação.

A apocalíptica é uma resposta radical a uma crise radical. Quando a história não mais pode sustentar a realização da promessa, a fé se lança além dela, em direção ao tempo escatológico. A esperança que antes se depositava no retorno de Davi, agora se projeta no Filho do Homem; o templo terreno é substituído pelo templo celeste; e o sacerdote por anjos ministradores. A fidelidade de Deus não é negada — é reinventada em outra chave (STONE, 1991, p. 93).

Essa transformação da esperança também implica uma nova concepção de justiça. A apocalíptica é profundamente moral: ela pressupõe que o juízo escatológico será baseado em critérios éticos, onde os justos serão recompensados e os ímpios condenados. Essa retribuição não ocorre mais no tempo presente, como previam os profetas, mas no “tempo do fim”, que será revelado a poucos escolhidos. A figura do

revelador, como Daniel, assume assim o papel de mediador do novo conhecimento sagrado.

4.3. O papel das comunidades marginais e a crítica ao poder

As primeiras comunidades apocalípticas, como aquelas ligadas aos textos de Qumran, eram grupos marginalizados do poder central de Jerusalém. Elas se viam como “filhos da luz” vivendo em meio às trevas do mundo e aguardando a revelação escatológica. Para Matthias Henze (2011), essas comunidades desenvolveram uma teologia da resistência: por meio da escrita simbólica, denunciavam a corrupção dos sacerdotes, a injustiça social e a dominação estrangeira. O mundo presente era visto como domínio das forças malignas, e o papel dos justos era resistir, preservar a pureza e esperar pela intervenção de Deus.

O conteúdo teológico dessa resistência aparece com clareza na Regra da Comunidade (1QS), onde os membros são instruídos a viver segundo os preceitos de Deus enquanto aguardam o “fim dos tempos”. O mundo é dividido entre filhos da luz e filhos das trevas, e o combate final será travado não com armas, mas com fidelidade. Essa tensão entre comunidade fiel e mundo corrompido é essencial para compreender a apocalíptica como uma teologia do “já e ainda não”: a justiça de Deus já se manifesta na vida da comunidade, mas será plenamente revelada apenas no juízo final.

A crítica ao poder instituído também se manifesta na forma como a apocalíptica retrata os impérios. Em Daniel 7, os reinos são descritos como feras, o que representa uma subversão da ideologia imperial. Ao invés de serem reflexo da ordem divina, são mostrados como manifestações da desordem, da violência e da opressão. Ao final, o domínio é entregue aos “santos do Altíssimo” (Dn 7.27), não como reconquista política, mas como dom escatológico. Hanson (1975) argumenta que essa inversão representa a reconstrução teológica da esperança a partir da margem, onde a linguagem simbólica substitui a linguagem histórica como instrumento de revelação.

5. A INFLUÊNCIA PROFÉTICA NA LITERATURA APOCALÍPTICA

Embora a literatura apocalíptica represente um avanço simbólico e teológico em relação à profecia clássica, ela permanece profundamente vinculada à tradição profética israelita. As denúncias contra a injustiça, a esperança no juízo divino e a promessa de restauração são temáticas que atravessam ambos os gêneros, ainda que em estruturas narrativas distintas. A apocalíptica herda da profecia o compromisso com a justiça de Deus e com a fidelidade à aliança, mas o expressa por meio de uma linguagem visionária que responde a um novo contexto: o da ausência de mediações históricas confiáveis e da crescente opressão sob domínios estrangeiros. Segundo George W. E. Nickelsburg (2003), os elementos escatológicos da profecia são reinterpretados na apocalíptica, ganhando novos contornos simbólicos, mas preservando seu conteúdo teológico fundamental.

Essa influência se manifesta de forma estruturada em textos como o livro de Daniel, onde é possível identificar a fusão entre formas proféticas e apocalípticas. O próprio Daniel é apresentado como uma figura profética, cuja missão é revelar os mistérios de Deus em tempos de crise, retomando o papel do profeta como mediador da vontade divina.

Collins (2021) observa que o livro de Daniel representa um ponto de transição essencial, no qual os oráculos escatológicos da tradição profética são integrados a um novo estilo literário, mais simbólico e codificado. A análise dessa continuidade revela que a apocalíptica não rompe com a profecia, mas a prolonga, adaptando sua mensagem às novas demandas históricas e espirituais vividas pelas comunidades pós-exílicas.

5.1. Permanência dos temas escatológicos proféticos

A literatura apocalíptica não se constrói a partir do nada: ela é o desdobramento simbólico e teológico de temas centrais do profetismo israelita. A escatologia profética — centrada na ideia de restauração de Sião, juízo sobre os ímpios, retorno à justiça e fidelidade à aliança — fornece a matriz que será intensificada na apocalíptica. Segundo John J. Collins (2021), o impulso escatológico da profecia está na base de toda esperança apocalíptica. Em livros como Isaías, Ezequiel e Zacarias, a expectativa de uma

intervenção definitiva de Yahweh já se apresenta como elemento central, embora ainda articulada no plano da história.

Um exemplo claro encontra-se em Isaías 65.17–25, onde se profetiza: “Pois eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas”. Essa renovação da criação será retomada com força na literatura apocalíptica, especialmente no livro de Daniel e no Apocalipse de João. A ideia de um juízo final também se manifesta já em Isaías 66:16, onde “o Senhor julgará com fogo e com espada toda carne”. Tais imagens demonstram que o juízo cósmico, posterior, já encontra raízes na teologia profética.

De acordo com George W. E. Nickelsburg (2003), os profetas lançam os fundamentos de uma escatologia que será universalizada e interiorizada pelos apocalípticos. Eles mantêm a expectativa de que Deus agirá com justiça, mas agora deslocam o cenário da ação: da política para o cosmos, da história para o tempo final. É esse deslocamento que a apocalíptica realiza, sem abandonar o conteúdo da promessa.

5.2. A escatologia reformulada: tempo, mediação e linguagem

A escatologia apocalíptica representa uma reformulação da esperança profética, motivada pela frustração com a história. Enquanto os profetas esperavam a intervenção divina como evento histórico — geralmente associado à reforma de instituições ou à ascensão de um messias davídico — os apocalípticos deslocam essa intervenção para o plano transcendente. Como afirma Paul D. Hanson (1975), os apocalípticos mantêm o conteúdo da promessa profética, mas mudam sua moldura hermenêutica: a salvação já não virá por mediações humanas, mas por revelação direta de Deus em forma de visões, sonhos e mensagens angelicais.

Essa nova forma de mediação exige também nova linguagem. O discurso direto dos profetas cede espaço à narrativa simbólica e visionária. O profeta falava com clareza ao povo; o apocalíptico escreve com imagens codificadas para uma comunidade restrita. Isso não significa esoterismo, mas uma nova estratégia de preservação da esperança.

Segundo Stone (1991), essa mudança responde à necessidade de manter viva a fé em tempos de perseguição e silêncio institucional.

A apocalíptica não elimina a profecia, mas a reinterpreta. A esperança não é abolida, mas deslocada. Os mesmos elementos permanecem: o juízo sobre os ímpios, a glorificação dos justos, o reinado divino. O que muda é o horizonte: da história para o mito, da política para a teofania, do templo para o céu (STONE, 1991, p. 104).

Esse novo horizonte permite que a linguagem profética floresça de forma intensificada. Os oráculos escatológicos de Isaías, Jeremias e Ezequiel são tomados e reinterpretados pelos apocalípticos com carga simbólica ampliada. A figura do “servo sofredor”, o “tronco de Jessé”, o “resto fiel” e a “nova aliança” aparecem em textos apocalípticos como elementos transpostos para o tempo do fim. Trata-se, como observa Collins (2021), de uma teologia da fidelidade reimaginada.

5.3. Exemplos paradigmáticos: Daniel, Zacarias e o Filho do Homem

A influência do profetismo sobre a literatura apocalíptica encontra expressão paradigmática no livro de Daniel. Embora estruturado como narrativa apocalíptica, o texto está saturado de referências proféticas. A oração de Daniel em 9:4–19 é construída sobre a teologia deuteronomista da aliança, da culpa nacional e da misericórdia divina. O capítulo 7, com a visão das quatro bestas e do “Filho do Homem”, retoma a tradição profética do juízo das nações e da exaltação dos justos.

O “Filho do Homem”, figura central na escatologia apocalíptica, é herdeiro direto das promessas messiânicas dos profetas. Ele representa uma nova mediação: não mais o rei terreno, mas uma figura celeste, revestida de autoridade divina. Nickelsburg (2003) observa que essa figura funde elementos do “servo do Senhor” de Isaías, do “filho de Davi” de Jeremias e do “anjo do Senhor” de Zacarias, compondo um novo agente escatológico de salvação.

Zacarias, por sua vez, apresenta visões que já prefiguram o estilo apocalíptico: quatro cavaleiros (Zc 1), o candelabro de ouro (Zc 4), a mulher no efa (Zc 5). Essas imagens, embora ligadas à realidade pós-exílica, são reinterpretadas como metáforas cósmicas nos apocalipses posteriores. Collins (2021) afirma que Zacarias é um exemplo de como o profetismo pode se transformar em apocalíptica sem deixar de ser profecia — o que reforça a continuidade entre os dois gêneros.

Em suma, a literatura apocalíptica não nega a profecia, mas a carrega em si, sob nova forma. Ela prolonga sua esperança, reelabora suas imagens e atualiza sua

promessa. Como lembra Hanson (1975), a apocalíptica é “profecia em tempos de colapso”, uma resposta visionária ao silêncio das instituições e à persistência do mal. Ela é, portanto, a forma pela qual a profecia continua a falar quando a história já não responde.

6. CONTRIBUIÇÕES DE PAUL D. HANSON PARA A COMPREENSÃO DA TRANSIÇÃO

A compreensão da transição entre o profetismo e a apocalíptica foi profundamente enriquecida pelos estudos de Paul D. Hanson, cuja obra se tornou referência incontornável na teologia bíblica contemporânea. Ao propor que a apocalíptica não constitui uma ruptura radical com a tradição profética, mas seu desenvolvimento interno diante da crise institucional do período pós-exílico, Hanson inaugura uma abordagem interpretativa que integra continuidade e transformação dentro do pensamento escatológico judaico. Sua análise parte da constatação de que os elementos centrais da profecia — juízo, esperança, justiça e fidelidade à aliança — são preservados e adaptados na literatura apocalíptica, em meio ao colapso das mediações históricas e teológicas do Segundo Templo.

O presente tópico examina criticamente as contribuições de Hanson para essa interpretação da transição, com atenção especial ao modo como ele articula crise, linguagem simbólica e função pastoral na estrutura da apocalíptica. Ao mesmo tempo, avalia-se a recepção de sua tese por outros estudiosos, como John J. Collins, George W. E. Nickelsburg e Michael E. Stone, que, embora reconheçam a relevância de sua abordagem, propõem complementações importantes, especialmente no que se refere às influências culturais externas e ao contexto da literatura intertestamentária. Ao analisar a proposta de Hanson e suas implicações, o capítulo busca aprofundar a compreensão da apocalíptica não apenas como gênero literário, mas como expressão teológica complexa e historicamente situada.

6.1. A apocalíptica como desenvolvimento interno do profetismo

A principal tese de Paul D. Hanson, desenvolvida em sua obra seminal *The Dawn of Apocalyptic* (1975), propõe que a literatura apocalíptica não é um fenômeno religioso estranho ou desvinculado da tradição profética israelita, mas sim seu prolongamento histórico e teológico. Para Hanson, a apocalíptica deve ser entendida como um desenvolvimento interno do profetismo, nascido da frustração com as instituições religiosas e políticas do pós-exílio. A linguagem visionária, os elementos angelológicos e a escatologia transcendental não são inovações ex nihilo, mas respostas criativas ao fracasso das expectativas messiânicas e da restauração nacional.

Segundo o autor, a desilusão com o templo, a ausência de um rei davídico e a subordinação ao império persa geraram um deslocamento da esperança escatológica para um horizonte cósmico. Isso levou à substituição da linguagem direta dos profetas por narrativas simbólicas, nas quais a revelação divina é mediada por visões e seres celestiais. Ainda assim, os temas centrais do profetismo — como o juízo divino, a restauração dos justos e a condenação dos ímpios — permanecem como núcleo teológico da apocalíptica. A inovação está na forma de expressá-los, e não em seu conteúdo essencial (HANSON, 1975).

6.2. A apocalíptica como crítica ao poder teocrático institucionalizado

Outro ponto central da análise de Hanson é a compreensão da apocalíptica como discurso crítico à institucionalidade do Segundo Templo. No retorno do exílio, o poder passou a concentrar-se na casta sacerdotal, que restaurou o culto, mas não conseguiu realizar a justiça social preconizada pelos profetas. Essa liderança, muitas vezes aliada aos poderes imperiais, perdeu legitimidade aos olhos de grupos marginalizados. Hanson argumenta que a literatura apocalíptica foi produzida justamente por esses grupos periféricos, que se opunham simbolicamente ao poder central, reivindicando a fidelidade a Deus contra as estruturas corrompidas.

Essa crítica é manifesta no livro de 1 Enoque, onde os líderes são comparados a animais cegos que guiam o rebanho ao erro (1En 89–90), e no livro de Daniel, onde os impérios mundanos são representados por bestas que serão derrotadas no juízo final.

Para Hanson, essas imagens expressam o rompimento com a lógica do poder humano, bem como a esperança de que a autoridade legítima será restaurada por intervenção divina. Assim, a apocalíptica surge como teologia da resistência — uma espiritualidade produzida à margem do templo, mas profundamente ancorada na tradição profética da aliança e da justiça.

A literatura apocalíptica não emerge como negação do profetismo, mas como resposta criativa à crise das instituições que sustentavam sua escatologia. Quando as estruturas teocráticas fracassam e a história deixa de ser espaço de atuação divina reconhecível, os visionários preservam o conteúdo da esperança em nova forma. A justiça prometida pelos profetas não é abandonada, mas transferida para um juízo final; a restauração de Israel, agora, não se dará mais por reformas internas, mas por intervenção cósmica; e o templo, símbolo corrompido, será substituído pela morada celestial. O impulso é o mesmo: manter viva a promessa (HANSON, 1975, p. 112).

Essa crítica à teocracia do Segundo Templo representa mais do que uma rejeição pontual ao sacerdócio corrupto; ela expressa uma releitura profunda das mediações religiosas tradicionais. Ao transpor a autoridade do templo terreno para o templo celeste e do sacerdote para o anjo mediador, os apocalípticos deslegitimam o monopólio institucional da revelação e transferem a mediação divina para figuras não reconhecidas pela casta dominante. Esse deslocamento simbólico visa restaurar a autenticidade da fé, agora afastada das estruturas de poder e religiosidade oficial. Com isso, a literatura apocalíptica se afirma como voz alternativa, teologicamente fundamentada, de uma espiritualidade insurgente que busca reconectar-se diretamente com o sagrado.

Além disso, o julgamento reservado às lideranças religiosas no discurso apocalíptico não é apenas punitivo, mas também escatológico e reordenador. Os líderes do templo são representados como responsáveis pela cegueira espiritual do povo, e sua substituição por seres celestiais simboliza a purificação do culto e a restauração da verdadeira adoração. Essa teologia da substituição, articulada por meio de visões e metáforas, revela uma crítica estrutural ao sistema religioso vigente e, ao mesmo tempo, uma proposta de reconstrução espiritual radical. Assim, a apocalíptica não se limita a denunciar: ela oferece uma nova configuração de autoridade e de esperança, baseada não na manutenção do status quo, mas na expectativa do juízo redentor de Deus

6.3. A apocalíptica como discurso pastoral e teologia da esperança

Além de seu caráter político e simbólico, a apocalíptica possui também, segundo Hanson, uma dimensão pastoral. Trata-se de uma teologia produzida para sustentar a fé de comunidades oprimidas, privadas de sinais visíveis da atuação de Deus. Nesse sentido, a apocalíptica opera como continuidade do profetismo não apenas em termos teológicos, mas também espirituais. Ela conserva o clamor pela justiça, a denúncia do mal e a promessa da salvação. Mas o faz em condições de ocultamento da ação divina, exigindo um novo tipo de fidelidade: aquela que se mantém mesmo sem ver, sustentada por revelações.

Hanson compreende que o discurso apocalíptico tem função terapêutica: ele reorganiza a realidade caótica num esquema inteligível, em que o mal é temporário e a justiça triunfará no tempo de Deus. Ao fazer isso, a apocalíptica dá sentido ao sofrimento e oferece coragem para resistir. Ela não é escapista, mas comprometida com uma verdade maior que transcende o presente. Por isso, Hanson define a apocalíptica como “profecia em tempos de colapso”: um discurso que nasce do esgotamento da história, mas que permanece fiel à aliança por meio de uma nova linguagem revelacional.

Essa função pastoral é especialmente evidente em comunidades como Qumran, cujos textos demonstram uma espiritualidade fortemente escatológica, com ênfase na pureza, na espera vigilante e na separação dos “filhos da luz” em relação aos “filhos das trevas”. De acordo com George W. E. Nickelsburg (2003), a escatologia apocalíptica oferece um sistema de sentido que permite às comunidades perseguidas compreender sua marginalização como parte de um plano divino maior, no qual sua fidelidade será recompensada e o mundo será finalmente restaurado. Essa dimensão de consolo teológico, construída sobre o julgamento e a esperança, reafirma o caráter pastoral da literatura apocalíptica.

John J. Collins (2021) também enfatiza que, embora o foco da apocalíptica esteja voltado para o fim dos tempos, ela possui uma ética presente. Os apocalípticos exortam os justos à perseverança, à obediência à Lei e à esperança ativa. O “tempo do fim” não é apenas uma cronologia futura, mas uma lente através da qual se interpreta o presente, resignificando o sofrimento e dando valor à resistência. A fidelidade vivida hoje é o critério do juízo futuro, o que confere ao cotidiano da comunidade uma dignidade escatológica.

Ademais, a dimensão simbólica das visões apocalípticas, longe de afastar da realidade, permite reinterpretá-la sob outra ótica. As metáforas de batalha, os tronos celestiais, os livros do juízo e as figuras como o Filho do Homem ou os anjos intercessores, servem para ampliar a consciência da comunidade sobre sua missão no mundo. Como afirma Michael E. Stone (1991), essas imagens não são evasões, mas instrumentos de resistência cultural e teológica: dão nome ao inimigo, apontam o caminho da justiça e afirmam a soberania de Deus contra as potências opressoras.

A apocalíptica, portanto, oferece mais do que uma doutrina futura: ela organiza a vida presente a partir de uma visão de mundo em que a história, mesmo desfigurada, está nas mãos de Deus. Por meio de sua linguagem visionária, ela reconstrói a esperança quebrada, dá voz ao sofrimento silenciado e transforma a espera em virtude. Sua teologia é, ao mesmo tempo, denúncia e consolo; crítica e promessa; fidelidade e reinvenção. Nesse sentido, a contribuição de Hanson é decisiva ao revelar que a apocalíptica deve ser lida não apenas como literatura escatológica, mas como teologia pastoral — um discurso feito para nutrir a fé em tempos de ausência e colapso.

6.4. Debates e críticas à tese de Hanson

A proposta de Hanson (1975) gerou amplas discussões na pesquisa teológica e bíblica. Seu modelo foi amplamente aceito por autores como Nickelsburg (2003) e Stone (1991), que reforçam a continuidade entre profecia e apocalíptica. No entanto, outros estudiosos propuseram correções e complementações. John J. Collins (2021), por exemplo, embora reconheça a importância da transição interna, sugere que a apocalíptica também incorpora influências externas, como a literatura babilônica e persa. Para ele, a apocalíptica é um fenômeno híbrido: ela nasce da tradição profética, mas se desenvolve em diálogo com novos paradigmas culturais e religiosos.

Apesar dessas discussões, a tese de Hanson continua sendo referência incontornável nos estudos sobre a origem da apocalíptica. Sua contribuição reside na demonstração de que essa literatura não representa ruptura, mas transformação: ela é a fidelidade reconfigurada, a aliança transcrita em símbolos, a profecia transposta para o tempo do fim. Com isso, Hanson não apenas reconstrói a genealogia teológica da apocalíptica, mas também reabilita seu valor espiritual como resposta legítima à crise.

Outra crítica significativa à tese de Hanson reside na sua ênfase quase exclusiva na crise interna de Judá como matriz do apocalipticismo, minimizando os impactos culturais e intelectuais do mundo persa e helenístico. Pesquisadores como Lester L. Grabbe e Benjamin G. Wright argumentam que o ambiente sincrético do Oriente Próximo influenciou profundamente a teologia apocalíptica, especialmente na adoção de temas como o dualismo cósmico, o determinismo histórico e a mediação angelológica. Esses elementos, segundo os críticos, não derivam diretamente do profetismo clássico, mas refletem o contato com tradições religiosas estrangeiras, como o zoroastrismo e a escatologia imperial. Nesse sentido, a apocalíptica seria não apenas uma resposta à crise de identidade de Israel, mas também um produto do intercâmbio entre culturas e cosmovisões no contexto do imperialismo tardio.

Ainda assim, mesmo diante dessas revisões críticas, a estrutura interpretativa proposta por Hanson permanece relevante, sobretudo por oferecer uma chave hermenêutica capaz de integrar coerentemente a continuidade e a inovação no pensamento escatológico judaico. Sua leitura enfatiza que, ainda que transformada, a esperança profética não desaparece, mas se reinventa em um novo paradigma simbólico, adequado à experiência de marginalização e silêncio histórico vivida por Israel. Assim, a apocalíptica se torna não apenas um testemunho da crise, mas um ato teológico de resistência, no qual a tradição é preservada e projetada para além da história. Trata-se, portanto, de uma fidelidade reinterpretada, onde a memória da aliança se reconfigura como promessa visionária diante da escuridão do presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação proposta ao longo deste artigo demonstrou que a literatura apocalíptica judaica não pode ser compreendida como uma ruptura com o profetismo clássico de Israel, mas sim como sua continuação reinterpretada, forjada em um contexto de crise histórica, política e teológica.

A hipótese sustentada por Paul D. Hanson — de que a apocalíptica emerge como desdobramento interno da tradição profética, diante da falência das instituições pós-exílicas — revelou-se plenamente coerente com os dados textuais e históricos

analisados. A apocalíptica nasce, portanto, como expressão da fidelidade à aliança em tempos de colapso, convertendo a esperança frustrada em visão revelada.

A permanência dos temas escatológicos proféticos — o juízo de Deus, a restauração dos justos, a crítica à opressão — comprova a continuidade substancial entre profecia e apocalíptica. A diferença reside na linguagem: enquanto os profetas proclamavam publicamente a palavra de Yahweh com ênfase histórica, os apocalípticos recorrem a narrativas simbólicas, visões e estruturas cosmológicas para transmitir uma mensagem semelhante. Ambos, contudo, denunciam a corrupção do presente e anunciam o advento de uma nova realidade conforme os desígnios divinos.

Ao analisar autores como Collins, Stone, Henze e Nickelsburg, foi possível compreender que a apocalíptica não é fruto exclusivo do desencanto político interno, mas também do diálogo com contextos culturais externos, como a dominação persa e helenista. Ainda assim, como defendeu este estudo, seu núcleo teológico permanece profundamente enraizado na tradição profética israelita. É essa fidelidade reinterpretada que garante à apocalíptica sua força e relevância dentro da história da teologia bíblica.

A transição do profetismo para a apocalíptica representa, assim, uma transformação hermenêutica: diante da opacidade da história, o crente é chamado a crer no invisível, a esperar pela revelação, a manter-se fiel mesmo quando os sinais de Deus parecem ausentes. A literatura apocalíptica é, nesse sentido, mais do que uma forma literária ou uma expressão religiosa: ela é uma teologia da resistência e da esperança, que reconfigura a promessa diante da crise e projeta no futuro o triunfo definitivo da justiça divina.

Ao concluir esta pesquisa, reafirma-se que compreender a apocalíptica a partir de suas raízes proféticas é reconhecer sua profundidade teológica e sua função pastoral. Ela nasce para sustentar a fé dos justos em meio à opressão, oferecendo uma visão que ultrapassa os limites da história e abre espaço para a manifestação plena da glória de Deus. É, por isso, uma palavra de fidelidade, escrita no tempo do silêncio, mas voltada ao tempo do fim.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 6. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2013.

BARTON, John. **The Theology of the Book of Amos**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2021.

FISHBANE, Michael. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. Oxford: Clarendon Press, 2005.

GRABBE, Lester L. **A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335–175 BCE)**. Londres: T&T Clark, 2008.

HANSON, Paul D. **The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology**. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

HESCHEL, Abraham J. **The Prophets**. New York: HarperPerennial Modern Thought, 2001.

HENZE, Matthias. **Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel: Reading Second Baruch in Context**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

LANGE, Armin; TUBBS, Eric M.; HAWKINS, Matthias; KAPPELLE, Esther (Orgs.). **Prophets, prophecy, and prophetic texts in Second Temple Judaism**. New York: T&T Clark, 2006.

NICKELSBURG, George W. E. **Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

SICRE DÍAZ, José Luis. **Introdução ao profetismo bíblico**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

STONE, Michael E. **The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud**. Leiden: Brill, 1991.

WRIGHT, Benjamin G. **Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint**. Leiden: Brill, 2008.

NARCOPENTECOSTALISMO: QUANDO A RELIGIÃO RETROALIMENTA CICLOS DE VIOLÊNCIA

Leonardo A. Amaral²⁷

RESUMO

O presente artigo analisa o fenômeno denominado narcopentecostalismo, compreendido como a intersecção entre práticas religiosas neopentecostais e as dinâmicas de violência presentes em contextos periféricos brasileiros. O objetivo central consiste em avaliar de que modo a religião pode tanto oferecer alternativas ao crime quanto retroalimentar ciclos de violência. A investigação articula as obras *Traficantes evangélicos* (Costa, 2023) e *A fé e o fuzil* (Manso, 2023) com estudos teóricos sobre religião e violência — *The Myth of Religious Violence* (Cavanaugh, 2009) e *Terror in the Name of God* (Stern, 2024) — e com teologias que apresentam a Igreja como sociedade alternativa não violenta — *Resident Aliens* (Hauerwas & Willimon, 1989) e *The Peaceable Kingdom* (Hauerwas, 2003). Metodologicamente, a pesquisa desenvolve-se por meio de análise bibliográfica crítica, com ênfase em contrastes teológicos e sociológicos. O texto estrutura-se em cinco eixos: a descrição e contextualização histórica do fenômeno pentecostal e neopentecostal; a análise da relação entre religião e violência com base na desconstrução do mito moderno da violência religiosa; a descrição do narcopentecostalismo e da cooptação do universo simbólico cristão pelo crime organizado; a apresentação da Igreja cristã como alternativa não violenta a partir de uma eclesiologia de resistência; e a reflexão eucarística como prática simbólica capaz de reconfigurar o imaginário moral comunitário. Conclui-se que religião e violência não são intrinsecamente relacionadas; ao contrário, a tradição cristã, quando fiel ao Evangelho e à prática sacramental, sustenta uma cultura de paz e reconciliação e constitui-se como sociedade alternativa capaz de contribuir para o enfraquecimento dos ciclos de violência nas periferias urbanas brasileiras.

Palavras-chave: Narcopentecostalismo; Religião e violência; Teologia pública; Igreja como sociedade alternativa; Eucaristia.

INTRODUÇÃO

O presente artigo investiga o fenômeno do narcopentecostalismo no Brasil, compreendido como a articulação entre práticas religiosas neopentecostais e as dinâmicas de violência características das periferias urbanas brasileiras. Trata-se de um

²⁷ Mestrando em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná. Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Koinonia. Tecnólogo em Ministério Pastoral pela Universidade Filadélfia. E-mail: leonardoribamaral@gmail.com.br

fenômeno de crescente relevância para os estudos de teologia pública, sociologia da religião e teologia moral, na medida em que desafia pressupostos consolidados tanto sobre a função social da religião quanto sobre a natureza intrínseca da violência.

Para fins deste artigo, adota-se o conceito de narcopentecostalismo conforme elaborado por Costa (2023) e Manso (2023): a configuração sociorreligiosa na qual organizações criminosas ligadas ao narcotráfico incorporam elementos do universo simbólico neopentecostal, como liturgias, hierarquias pastorais, discurso de guerra espiritual e práticas de exorcismo, para legitimar sua dominação territorial, disciplinar seus membros e construir uma identidade comunitária alternativa ao Estado. O termo não implica uma fusão homogênea entre pentecostalismo e crime, mas designa um campo de sobreposição simbólica entre dois sistemas normativos distintos.

O Brasil hegemonicamente católico não existe mais. Desde os anos 1970, o percentual de brasileiros que se declaram católicos tem recuado de forma contínua e acelerada.²⁸ O grupo que assume o lugar de proeminência outrora ocupado pelo catolicismo são os evangélicos, especialmente os pentecostais e neopentecostais. Diferentemente das igrejas históricas de confissão reformada ou metodista, as comunidades pentecostais demonstram capacidade extraordinária de penetração em contextos de vulnerabilidade social, mediante linguagem acessível, redes de cuidado mútuo e promessa de transformação pessoal concreta.

É nesse cenário de ascensão neopentecostal nas periferias que o narcopentecostalismo emerge como problema teológico e sociológico de primeira ordem. A investigação parte da hipótese de que a violência observada nesse fenômeno não é produto da religiosidade em si, mas resulta da instrumentalização distorcida de símbolos religiosos por estruturas de poder que lhe são anteriores e externas. Para sustentar tal hipótese, o artigo articula análise empírica, fundamentada nos estudos de Costa (2023) e Manso (2023), com enquadramento teórico-teológico extraído de Cavanaugh (2009), Stern (2024), Hauerwas e Willimon (1989) e Hauerwas (2003).

²⁸ Dados do Pew Research Center (2023) indicam que o percentual de brasileiros que se identificam como católicos caiu de 92% em 1970 para aproximadamente 50% em 2020, ao passo que os evangélicos passaram de 5% para cerca de 31% no mesmo período. Cf. PEW RESEARCH CENTER. Brazil's Changing Religious Landscape. Disponível em: <https://pewrsr.ch/41kAPfC>. Acesso em: 22 fev. 2023.

A estrutura do artigo organiza-se em cinco seções: (1) contextualização histórica do movimento pentecostal e neopentecostal no Brasil; (2) análise da relação entre religião e violência a partir da desconstrução do mito moderno da violência religiosa; (3) descrição do narcopentecostalismo e da cooptação evangélica pelo crime organizado; (4) apresentação da Igreja cristã como sociedade alternativa não violenta; e (5) reflexão sobre a eucaristia como prática capaz de reconfigurar o imaginário moral comunitário em contextos periféricos.

1. O MOVIMENTO PENTECOSTAL E SEU DESDOBRAMENTO NEOPENTECOSTAL NO BRASIL

1.1. Origens históricas e chegada ao Brasil

O movimento pentecostal constitui um dos fenômenos religiosos mais significativos do século XX, tanto em termos de alcance geográfico quanto de impacto sociocultural. Embora suas raízes remontem aos movimentos de santidade e reavivamento do protestantismo norte-americano do final do século XIX, sua sistematização histórica aponta para o avivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, ocorrido em 1906 e liderado pelo pregador afro-americano William Joseph Seymour. É a partir desse evento fundante que se consolida a ênfase no batismo no Espírito Santo como experiência distinta, acompanhada de manifestações carismáticas, em particular, o dom de línguas como evidência inicial dessa experiência (HURLBUT, 1979. p. 221-222).

O Brasil recebeu os primeiros missionários pentecostais ainda na primeira década do século XX, com a chegada de Daniel Berg e Gunnar Vingren ao estado do Pará, em 1911, que fundariam o que viria a se tornar as Assembleias de Deus. Paralelamente, Luigi Francescon fundaria a Congregação Cristã no Brasil em São Paulo, no mesmo ano. Esses grupos inauguraram uma nova modalidade de protestantismo no país: popular, experiencial, centrado na pneumatologia e com forte apelo às camadas mais pobres da sociedade. Diferentemente das missões protestantes históricas vinculadas às elites letradas, o pentecostalismo encontrou seu campo de expansão privilegiado nas populações marginalizadas dos centros urbanos e das zonas rurais.

A partir dos anos 1950 e 1960, uma segunda onda pentecostal penetrou o Brasil por meio de movimentos como a Igreja do Evangelho Quadrangular (1953) e a Igreja Deus é Amor (1962), ampliando a capilaridade do movimento e consolidando sua presença nos bairros periféricos das grandes metrópoles. A característica comum a essa fase é a manutenção dos elementos doutrinários centrais do pentecostalismo clássico, como a conversão, santificação, cura divina e batismo no Espírito Santo, combinada com estruturas eclesiais adaptadas à cultura popular brasileira.

1.2. O neopentecostalismo e a teologia da prosperidade

Em meados dos anos 1970, concomitante ao crescimento das igrejas pentecostais tradicionais, emergiu no Brasil o movimento que seria posteriormente denominado neopentecostalismo. Mantendo a ênfase pentecostal nas experiências pessoais com Deus e nas manifestações do Espírito, o neopentecostalismo deu um passo além dos limites da ortodoxia cristã clássica ao incorporar em seu arcabouço doutrinário práticas retributivas na relação entre o sujeito e o divino. Essa dimensão de retribuição imediata e material, estranha à tradição judaico-cristã em sua forma normativa, mas recorrente na história das religiões de modo mais amplo, deu origem à denominada Teologia da Prosperidade.

A Teologia da Prosperidade sustenta que a bênção divina se manifesta concretamente em saúde, finanças e bem-estar material, condicionadas à fidelidade religiosa e às ofertas financeiras do fiel. Essa doutrina potencializou substancialmente a capacidade de penetração social dos grupos neopentecostais em regiões periféricas, precisamente porque oferecia uma resposta religiosa à vulnerabilidade econômica de populações marginalizadas pelo Estado e pelo mercado. Como observa Costa (2023), a eficácia simbólica do neopentecostalismo reside, em grande medida, em sua capacidade de traduzir aspirações de mobilidade social em linguagem teológica acessível: A linguagem direta e popular, de acesso livre à palavra, aos protagonismos e visibilidades sociais e espirituais, proporciona pertencimento até mesmo aos menos instruídos (COSTA, 2023, p. 50).

Essa configuração doutrinária e pastoral explica, em parte, por que os neopentecostais são hoje maioria não apenas entre os evangélicos, mas entre os grupos

religiosos presentes em comunidades carentes de todo o Brasil. A oferta de um deus que retribui aqueles que o obedecem e que promete melhorar concretamente suas condições de vida constitui um discurso de alta eficácia simbólica em contextos de privação material e institucional.

Contudo, importa distinguir com precisão analítica o pentecostalismo clássico do neopentecostalismo. O primeiro, representado por denominações como as Assembleias de Deus, mantém laços mais estreitos com a ortodoxia protestante e demonstra, historicamente, maior capacidade de funcionar como alternativa ao crime organizado, por meio da formação de comunidades coesas fundadas em valores de honestidade, trabalho e disciplina moral. O segundo, ao radicalizar o triunfalismo e a lógica retributiva, oferece um solo fértil para apropriações violentas de seus símbolos, como se verá nas seções seguintes.

2. RELIGIÃO, VIOLÊNCIA E A DESCONSTRUÇÃO DE UM MITO MODERNO

Antes de analisar o narcopentecostalismo como fenômeno específico, é necessário situar a discussão em um enquadramento teórico mais amplo sobre a relação entre religião e violência. A narrativa moderna hegemônica, amplamente difundida tanto no senso comum quanto em determinados ambientes acadêmicos, postula que a religião seria uma força intrinsecamente propensa ao conflito, ao fanatismo e à violência. Essa narrativa, contudo, é problematizada de modo rigoroso por William T. Cavanaugh em *The Myth of Religious Violence* (2009).

Cavanaugh demonstra que a categoria moderna de "violência religiosa" é, em larga medida, um constructo ideológico que cumpre a função de legitimar projetos de poder estatal e secular, ao mesmo tempo em que marginaliza formas alternativas de racionalidade moral e política. Segundo o autor, a distinção entre o "religioso", supostamente violento e irracional e o "secular", supostamente pacífico e racional, é historicamente fabricada e serve a interesses específicos de poder: As fronteiras entre religioso e secular são fabricadas para servir interesses de poder (CAVANAUGH, 2009, p. 121).

A religião, argumenta Cavanaugh, não seria em si mesma mais violenta do que qualquer outra construção humana, inclusive o Estado-nação moderno, responsável por algumas das maiores catástrofes humanitárias da história. O que determina a relação de um sistema normativo com a violência não é sua natureza religiosa ou secular, mas a forma como é apropriado por agentes sociais em contextos específicos de disputa de poder.

Essa perspectiva é complementada pelos estudos empíricos de Jessica Stern em *Terror in the Name of God* (2024). Com base em extensa pesquisa de campo junto a grupos militantes religiosos ao redor do mundo, Stern demonstra que a motivação primária para a violência de caráter religioso raramente é de natureza teológica. Em vez disso, tais grupos são impulsionados por dinâmicas de humilhação, medo e disputa de poder que se revestem de fervor religioso: Os grupos violentos não são movidos primordialmente pela teologia, mas por humilhação, medo e disputas de poder travestidas de fervor religioso (STERN, 2024, p. 57).

A religião, nesses casos, funciona como gramática justificadora, um vocabulário disponível para a expressão de antagonismos que lhe são anteriores, e não como causa primeira da violência. Essa distinção é fundamental para a compreensão do narcopentecostalismo: a violência das facções criminosas não nasce da fé pentecostal, mas encontra na linguagem neopentecostal triunfalista um vocabulário para expressar conflitos que precedem e transcendem a dimensão religiosa.

Cabe acrescentar uma dimensão hermenêutica a essa análise. O neopentecostalismo, ao adotar leituras descontextualizadas e tipologicamente literais de narrativas bélicas do Antigo Testamento, produz o que pode ser denominado uma teologia belicista: uma interpretação na qual Deus é identificado como aliado incondicional do grupo e inimigo de seus adversários, conferindo aura sagrada a conflitos que são, em sua origem, socioeconômicos e políticos. Essa hermenêutica substitui a narrativa central do Novo Testamento, isto é, do Cristo sofredor, reconciliador e pacífico, por uma imagem divina marcialmente construída, funcional aos interesses de grupos que operam pela coerção e pela exclusão.

3. NARCOPENTECOSTALISMO: A COOPTAÇÃO EVANGÉLICA PELO CRIME ORGANIZADO

3.1. O *ethos* violento neopentecostal e a resignificação das periferias

Em decorrência de interpretações tipicamente bélicas, como as descritas na seção anterior, práticas não ortodoxas consolidam-se no interior do neopentecostalismo, com consequências diretas para a dinâmica social das periferias. A percepção de que o divino está permanentemente ao favor do grupo e em oposição aos membros de outros grupos ganha materialidade nas práticas de "batalha espiritual" e de exorcismo, tão comuns nesses contextos.²⁹

Nessa cosmologia, as entidades de outras religiões, especialmente as de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, são sistematicamente identificadas como entidades demoníacas. Por extensão, seus adeptos tornam-se inimigos espirituais. A "guerra espiritual" não é, portanto, uma metáfora abstrata, mas um esquema interpretativo que orienta práticas concretas de exclusão e intolerância. Como observa Manso (2023), esse imaginário reconfigurou a figura do divino nas periferias: O Deus bélico do Antigo Testamento assumiu o comando da luta, na defesa dos que se sujeitam aos seus mandamentos, contra pecadores ou infiéis que se recusam a se converter (MANSO, 2023, p. 63).

Essa dinâmica não é estranha ao ambiente das favelas brasileiras, nas quais a violência historicamente se organiza em torno de distinções nítidas entre aliados e inimigos, territórios amigos e territórios adversários. O *ethos* violento das periferias ganha, assim, contornos religiosos com as batalhas espirituais neopentecostais, produzindo uma sobreposição entre as categorias do conflito armado e do conflito espiritual. Costa (2023) resume essa dinâmica de forma precisa: A adesão da comunidade e do tráfico ao mundo pentecostal e ao estado de guerra que no contexto evangélico pentecostal é o da batalha espiritual. resignifica o *ethos* (COSTA, 2023, p.110).

²⁹ O conceito de "batalha espiritual" no neopentecostalismo foi sistematizado no contexto do movimento de "Guerra Espiritual de Nível Estratégico" (Strategic Level Spiritual Warfare — SLSW), difundido nos anos 1990. Cf. WAGNER, C. Peter. Warfare Prayer. Ventura: Regal Books, 1992.

Importa distinguir, nesse ponto, os efeitos sociorreligiosos distintos do pentecostalismo clássico e do neopentecostalismo. O primeiro demonstra, historicamente, maior capacidade de funcionar como alternativa ao crime organizado, precisamente porque sua ética de santidade e disciplina produz subjetividades incompatíveis com os códigos morais das facções. O neopentecostalismo, ao contrário, por sua ênfase no triunfo, na prosperidade e na guerra espiritual, oferece um vocabulário que pode ser mais facilmente cooptado por lógicas de dominação territorial. Não se trata, porém, de determinismo: a distinção entre as duas tradições visa evidenciar o grau de vulnerabilidade de cada uma à instrumentalização violenta, e não essencializá-las como intrinsecamente pacíficas ou violentas.

3.2. O caso do Complexo de Israel e a figura do traficante-pastor

O fenômeno do narcopentecostalismo encontra sua expressão mais emblemática no Complexo de Israel, conjunto de favelas do Rio de Janeiro controlado pela organização criminosa Terceiro Comando Puro (TCP), sob liderança do traficante-pastor Álvaro Malaquias Santa Rosa, vulgo Peixão. Ordenado como pastor e simultaneamente líder de uma das facções mais violentas do estado, a figura de Peixão representa a síntese mais acabada da fusão entre liderança religiosa e poder criminal.

A conquista da Cidade Alta pelo TCP, em 2016, foi simbolicamente marcada pela renomeação do território como "Complexo de Israel" e pela declaração pública de Álvaro Malaquias, captada em áudio pela polícia e disponibilizada publicamente: Que a partir de agora, e para sempre, a Cidade Alta, Terceiro Comando Puro, Bonde dos Taca Bala, o Exército do Deus Vivo, entendeu? Lá de Israel (COSTA, 2023, p.140).

A nomeação não é mero recurso retórico. Ela expressa uma cosmologia territorial na qual a facção criminosa se identifica com o povo eleito de Deus, o território dominado com a Terra Prometida e os inimigos, membros de facções rivais, adeptos de religiões de matriz africana, moradores dissidentes, com as nações inimigas de Israel. Bandeiras do Estado de Israel foram espalhadas por todo o território controlado pela TCP, enquanto líderes espirituais de outras tradições religiosas foram expulsos de forma coercitiva. Costa (2023) registra o depoimento de um frequentador de terreiro de Candomblé na

região: "Falaram que não podemos voltar", diz frequentador de terreiro dominado pelo TCP, em Parque Flora, Baixada Fluminense (COSTA, 2023, p. 135).

O crescimento dos casos de intolerância religiosa na região precede, em parte, a chegada das facções com discurso neopentecostal, indicando uma continuidade entre a intolerância já promovida por determinadas igrejas neopentecostais e a intolerância institucionalizada pelo crime organizado.³⁰ Costa (2023) documenta discursos de lideranças religiosas locais que antecipam esse processo:

Em uma publicação do jornal Extra, em 11 de abril de 2014, o procurador Jaime Mitropoulos destaca, de um vídeo bloqueado pela justiça, a fala de uma liderança religiosa local: "Toca no irmão do teu lado e diz: você pode fechar todos os terreiros de macumba do teu bairro." (COSTA, 2023, p. 134).

A expressão narcopentecostalismo busca nomear com precisão essa articulação entre poder criminal e simbologia religiosa cristã. Trata-se de uma configuração na qual, como sintetiza Manso (2023), o projeto ético-religioso do Evangelho foi radicalmente subvertido: O Jesus fraterno e pacifista havia sido silenciado e cancelado (MANSO, 2023, p. 65).

A questão que se impõe, diante desse diagnóstico, é de natureza teológica: existe, na tradição cristã, um antídoto doutrinário e prático à deriva narcopentecostal? Responder a essa questão requer uma reflexão eclesiológica rigorosa, desenvolvida na seção seguinte. Não se trata de ajustes doutrinários pontuais, mas de afirmar uma eclesiologia robusta, capaz de apresentar a Igreja como comunidade radicalmente distinta, cuja existência já é, em si mesma, um testemunho contra a lógica da violência.

4. A IGREJA COMO SOCIEDADE ALTERNATIVA E A IMAGINAÇÃO MORAL DA PAZ

4.1. A Igreja como polis alternativa

A tradição da música popular brasileira periférica intui aquilo que a teologia precisa elaborar conceitualmente. O historiador e rapper Gustavo Pereira Marques, na canção

³⁰Dados do Relatório Anual de Intolerância Religiosa do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR-RJ) indicam crescimento de casos de intolerância religiosa nas regiões do Grande Rio entre 2013 e 2019, com concentração expressiva em áreas dominadas por facções criminosas. Cf. CEPLIR. Relatório de Intolerância Religiosa no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

Gelo, descreve com precisão a estrutura das alternativas disponíveis nas periferias: “Eles quer estirar seu corpo aí nesse cimento Fala mal, mas aqui é bola, igreja ou crime Que serve pra tirar os menorzin do sofrimento”.

A letra evidencia que a Igreja ocupa, ao lado do futebol, um papel estrutural como alternativa ao crime organizado nas periferias brasileiras. Essa constatação empírica, contudo, precisa ser sustentada por uma fundamentação teológica sólida, sob pena de reduzir a missão da Igreja a um programa de integração social, indistinguível, em sua lógica, das políticas públicas do Estado.

É nesse ponto que a eclesiologia de Stanley Hauerwas oferece contribuição decisiva. Em *Resident Aliens*, obra escrita em coautoria com William H. Willimon, Hauerwas sustenta que a Igreja não existe para fornecer legitimidade moral ao Estado ou ao projeto civilizatório dominante. Sua vocação é distinta e irreduzível: “Formar um povo cujos hábitos sejam moldados pelo Cristo crucificado” (HAUERWAS, 1989, p. 46).

A Igreja não é, portanto, um mecanismo de integração social ou um agente de pacificação a serviço do Estado. É uma *polis* alternativa, uma comunidade política no sentido mais pleno do termo, capaz de imaginar e praticar formas de vida radicalmente distintas das que regem a sociedade circundante. Essa autonomia comunitária é, precisamente, a condição de possibilidade de sua função transformadora em ambientes dominados pela lógica da violência.

4.2. A ética narrativa da paz e o confronto com a lógica da retribuição

Essa perspectiva eclesiológica é aprofundada em *The Peaceable Kingdom*, no qual Hauerwas sustenta que a ética cristã não se fundamenta em princípios abstratos de alcance universal, mas em uma narrativa encarnada na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. A paz que a Igreja proclama não é produto de técnicas de gestão social ou de negociação política: “A paz cristã não é resultado de técnicas de gestão social, mas de um povo que aprendeu a narrar o mundo através da cruz” (HAUERWAS, 2003, p. 104).

Quando a Igreja encarna essa narrativa, ela confronta diretamente a lógica da retribuição e do inimigo, lógica essa central tanto ao *ethos* das facções criminosas quanto ao neopentecostalismo bélico. A imaginação moral cristã, formada por práticas como o

perdão, a hospitalidade e a reconciliação, oferece uma alternativa radical aos códigos de lealdade, honra e vingança típicos das territorialidades armadas.

Em contextos nos quais a violência é normalizada, a Igreja que vive segundo o Evangelho não apenas proclama paz: torna-se um lugar onde a paz é praticada e aprendida. Em contraste com o discurso triunfalista e retributivo do narcopentecostalismo, a comunidade eucarística vive segundo a memória de um corpo partido e de um sangue derramado, e essa memória configura uma ética fundamentalmente incompatível com a retórica da guerra espiritual instrumentalizada pelos agentes do crime.

5. EUCARISTIA E A CONSTRUÇÃO DE UMA MORALIDADE CONTRA-HEGEMÔNICA

A suficiência do Evangelho para a missão da Igreja não se manifesta apenas na pregação verbal, mas na totalidade das práticas que constituem a vida comunitária cristã. Entre essas práticas, a eucaristia ocupa lugar singular: ela não é apenas um rito devocional privado, mas um ato público que desestabiliza a lógica da violência e reorienta o imaginário moral³¹ da comunidade.

O Evangelho, compreendido como o anúncio da encarnação, vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo, oferece a metanarrativa central da fé cristã e determina o escopo de suas implicações éticas. Aqueles que creem nas implicações metafísicas da morte de Cristo e são incorporados ao seu corpo eclesial são convidados a participar periodicamente da mesa do Senhor: a comer do pão e a beber do vinho que simbolizam o corpo e o sangue de Jesus de Nazaré. Ao fazê-lo, a comunidade proclama que a violência perpetrada contra o Salvador não foi a última palavra, que Deus reconciliou o mundo consigo mesmo por meio da fraqueza da cruz, e não pela força das armas.

³¹ A expressão "imaginário moral" é empregada aqui no sentido proposto por Charles Taylor em *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004), referindo-se ao conjunto de imagens, narrativas e crenças que moldam as expectativas e práticas cotidianas de uma comunidade.

Em comunidades periféricas, a mesa do Senhor pode operar como prática contra-hegemônica de primeira ordem.³² Nas palavras de Hauerwas (2003): “A Igreja é chamada a ser um povo que vive como se a reconciliação já fosse uma realidade definitiva” (HAUERWAS, 2003, p. 167).

Enquanto o narcopentecostalismo sacramentaliza a guerra espiritual e organiza o universo social em campos de inimigos irreconciliáveis, a eucaristia sacramentaliza a paz e convoca inimigos à mesma mesa. Enquanto o crime organizado estabelece seu domínio por meio da coerção e da expulsão do outro, a Igreja proclama um Reino que avança pela mansidão e pela acolhida. Enquanto traficantes-pastores constroem suas comunidades sobre a exclusão do diferente, o Cristo da mesa chama seus discípulos a acolherem até seus adversários.

A reconfiguração do imaginário moral que tem início no culto, é estruturada pela narrativa do Evangelho e aprofundada pela prática eucarística, concede à Igreja uma potência transformadora que o Estado e os aparelhos civis não possuem. A sociedade alternativa cristã não compete com o tráfico em termos de armamento ou territorialidade: ela subverte suas categorias, apresentando uma outra forma de humanidade, gestada não pela força, mas pela cruz. A incubação de virtudes, fenômeno inerente às comunidades cristãs comprometidas com suas práticas constitutivas, promove, naqueles que são nelas inseridos, maior capacidade de autoexame, de lida com os próprios vícios e inclinações e de construção de relações fundadas na confiança mútua, o que produz transformações substantivas no tecido social das comunidades periféricas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação do narcopentecostalismo como fenômeno sociorreligioso revela um paradoxo constitutivo: a mesma linguagem religiosa que pode funcionar como alternativa ao crime organizado é passível de cooptação por estruturas de dominação violenta. Esse paradoxo, contudo, não autoriza a conclusão de que a religião seria intrinsecamente

³² Sobre a dimensão política da Eucaristia como ato de resistência simbólica, cf. CAVANAUGH, William T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell, 1998. Nessa obra, Cavanaugh analisa como a prática eucarística no Chile durante a ditadura de Pinochet funcionou como forma de resistência comunitária ao poder coercitivo do Estado.

propensa à violência. Como demonstraram Cavanaugh (2009) e Stern (2024), a violência que se expressa em linguagem religiosa tem suas causas primárias em dinâmicas de poder, humilhação e exclusão social que antecedem e transcendem a dimensão da fé.

O narcopentecostalismo resulta, fundamentalmente, de uma instrumentalização distorcida de símbolos cristãos por estruturas criminosas preexistentes, potencializada por uma hermenêutica bélica e retributiva que já estava presente no neopentecostalismo antes de sua cooptação pelo crime. A "guerra espiritual" não inaugurou o conflito nas favelas; ela traduziu-o para categorias religiosas, conferindo-lhe aura sagrada e dificultando sua problematização interna.

Diante desse diagnóstico, a resposta adequada não consiste na rejeição da presença religiosa nas periferias, que cumpre funções sociais insubstituíveis, mas na afirmação de uma eclesiologia cristã historicamente robusta, capaz de distinguir com clareza o Evangelho de suas distorções. Como demonstraram Hauerwas e Willimon (1989) e Hauerwas (2003), a Igreja fiel à sua vocação não é um instrumento de integração social a serviço do Estado, nem uma facção espiritual a serviço de interesses particulares: é uma *polis* alternativa, cujos hábitos, narrativas e práticas sacramentais formam sujeitos incompatíveis com a lógica da violência.

Nesse horizonte, a prática eucarística emerge como elemento central de uma estratégia de resistência simbólica: ao proclamar um corpo partido e reconciliado, a eucaristia reorienta o imaginário moral da comunidade, subverte as categorias bélicas do narcopentecostalismo e apresenta uma forma alternativa de humanidade, fundada não na força da coerção, mas na fraqueza redentora da cruz. A Igreja que pratica essa memória torna-se, ainda que de forma lenta e imperfeita, um espaço de misericórdia e bondade em meio a ciclos de violência, e essa é, em última análise, sua contribuição mais urgente à teologia pública brasileira.

REFERÊNCIAS

CAVANAUGH, William T. **The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CAVANAUGH, William T. **Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ**. Oxford: Blackwell, 1998.

CEPLIR. **Relatório de intolerância religiosa no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2019.

COSTA, Viviane. **Traficantes evangélicos**: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

HAUERWAS, Stanley. **The peaceable kingdom**: A Primer in Christian Ethics. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

HAUERWAS, Stanley; WILLIMON, William H. **Resident Aliens**: Life in the Christian Colony. Nashville: Abingdon Press, 1989.

HURLBUT, Jesse Lyman. **História da igreja cristã**. São Paulo: Vida, 1979.

MANSO, Bruno Paes. **A fé e o fuzil**. São Paulo: Todavia, 2023.

MARQUES, Gustavo Pereira (BK Brutos). **Gelo**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nWIRdVzT2Vc>. Acesso em: 10 set. 2025.

PEW RESEARCH CENTER. **Brazil's Changing Religious Landscape**. Disponível em: <https://pewrsr.ch/41kAPfC>. Acesso em: 22 fev. 2023.

STERN, Jessica. **Terror in the name of God**: Why Religious Militants Kill. Rev. ed. New York: HarperCollins, 2024.

TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. Durham: Duke University Press, 2004.

WAGNER, C. Peter. **Warfare prayer**. Ventura: Regal Books, 1992.

A RELAÇÃO ENTRE O PASTOR E AS OVELHAS: PROXIMIDADE, PASTOREIO E SACRIFÍCIO EM JOÃO 10.1-18

Luiz Felipe Machado³³

RESUMO

O presente artigo propõe uma análise teológica do texto de João 10:1-18, com ênfase na metáfora do “Bom Pastor” utilizada por Jesus para descrever sua relação com os discípulos. A pesquisa aborda três dimensões fundamentais expressas no discurso: a intimidade entre o pastor e as ovelhas, evidenciada pelo conhecimento mútuo e pela escuta da voz; o pastoreio, como expressão do cuidado, da liderança e da condução segura do rebanho; e o sacrifício, simbolizado na entrega voluntária da vida pelo bem das ovelhas. A análise considera o contexto histórico e literário do evangelho de João, bem como as implicações cristológicas do texto. Conclui-se que essa perícopes da Palavra de Deus apresenta uma compreensão profunda da missão de Jesus, revelando um modelo de liderança fundamentado no amor, na proximidade e na autodoação, com forte relevância para a espiritualidade eclesial e para a prática pastoral contemporânea. A fundamentação teórica utiliza-se de autores como Pearlman (2021), Carson (2009), Ellis (2009) Wiersbe (2008), Keener (2005) e Ryle (1957). O artigo contará com apresentação da metodologia, contextualização e análise teológica do texto, com ênfase na relação entre pastoreio, liderança e Jesus como o “Bom Pastor”.

Palavras-chave: Cristologia; Bom Pastor; Pastoreio; Autodoação; Liderança.

INTRODUÇÃO

O capítulo 10 do Evangelho segundo João, apresenta uma das metáforas mais ricas e teologicamente profundas do ministério de Jesus: a figura do Bom Pastor e sua relação com as ovelhas. Este discurso, proferido por Jesus em confronto com os fariseus, insere-se em um momento de crescente tensão com as autoridades religiosas e representa um marco na autocompreensão de Cristo como aquele que cuida, guia, protege e entrega a vida por seu povo. Ao empregar imagens pastorais profundamente enraizadas na tradição judaica, Jesus não apenas reivindica para si o papel messiânico de líder escatológico do rebanho de Deus, mas também redefine as expectativas quanto à natureza da liderança espiritual, estabelecendo um modelo de relacionamento marcado pela intimidade, pastoreio fiel e amor sacrificial.

³³ É mestrando em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná; pós-graduado em aconselhamento pastoral e capelania, graduado em Teologia.

A presente pesquisa tem como objetivo principal analisar, de forma teológica, João 10.1–18, com vistas a compreender a relação entre o Pastor e as ovelhas à luz do ensino de Jesus, suas implicações cristológicas e eclesiológicas, bem como sua relevância para a espiritualidade e a prática pastoral contemporânea. Para alcançar tal objetivo, o estudo parte de uma investigação do contexto histórico, literário e teológico da perícopes, abordando questões como autoria, data, local de redação, destinatários e propósitos do Quarto Evangelho. Além disso, são consideradas as relações da passagem com os contextos remoto e imediato, bem como sua delimitação textual precisa, a fim de sustentar uma leitura coerente e informada.

A relevância deste estudo reside no fato de que a metáfora do Bom Pastor continua sendo uma das mais potentes expressões da identidade de Cristo e da dinâmica entre o Salvador e seus seguidores, especialmente em tempos em que se questionam os modelos de liderança e o papel da comunidade cristã. A pesquisa fundamenta-se em uma análise literária da perícopes, complementada por leituras de teólogos e comentaristas consagrados, tais como Pearlman (2021), Wiersbe (2008), Keener (2005), Carson (2009), Ellis (2009) e Ryle (1957), cujas contribuições auxiliam na compreensão tanto do contexto antigo quanto da aplicação atual do texto.

Metodologicamente, a abordagem é qualitativa, descritiva e analítica, com ênfase na análise bíblica e teológica da passagem, a partir de uma leitura histórico-gramatical e teológica que respeita o desenvolvimento narrativo e doutrinário do Evangelho de João.

1. ANÁLISE CONTEXTUAL DA PASSAGEM

A interpretação adequada de qualquer passagem bíblica exige uma análise criteriosa de seus contextos, tanto histórico-geral quanto específico. No caso do Evangelho segundo João, com ênfase particular na perícopes de João 10:1-18, torna-se essencial considerar os múltiplos níveis contextuais nos quais o texto está inserido. Esta seção propõe-se a desenvolver uma análise contextual, iniciando com aspectos históricos relacionados à autoria, aos destinatários, ao local e à data de composição, assim como ao propósito teológico e literário do Evangelho como um todo.

1.1. Contexto histórico geral

Há opiniões divergentes sobre os aspectos do ambiente histórico, social e religioso em que o Evangelho de João provavelmente foi escrito, situando-se majoritariamente no final do século I d.C., após a destruição do Templo em 70 d.C. Estudiosos defendem a hipótese de uma data anterior a essa destruição, ao sugerir que a ausência de Insciências explícitas à queda do Templo em João 2 reforça uma redação anterior ao ano 70. Contudo, encontra-se evidências contextuais que favorecem uma data posterior, o texto destaca tensões crescentes entre cristãos judeus e autoridades das sinagogas após a consolidação farisaica do judaísmo rabínico.

As tensões estão relacionadas à exclusão social e religiosa, possivelmente refletidas em passagens joaninas marcadas por forte antagonismo com os "judeus" (particularmente os fariseus), como resposta à marginalização dos cristãos nas sinagogas. Além disso, havia pressão política do Império Romano sobre grupos que não se encaixavam nas categorias religiosas oficialmente reconhecidas, colocando os cristãos joaninos em situação de duplo risco, rejeitados tanto pelas sinagogas quanto vistos com desconfiança pelas autoridades romanas.

Diante disso, o Evangelho de João surge como uma tentativa teológica e pastoral de afirmar que a fé em Jesus como Messias não é uma ruptura com o judaísmo bíblico, contudo o seu cumprimento. O texto visa, portanto, fortalecer a identidade dos cristãos judeus, apresentando Jesus como o verdadeiro templo e a encarnação da revelação divina (KEENER, 2005; BÍBLIA DE ESTUDO ARQUEOLÓGICA NVI, 2013).

1.1.1. Autoria, local de redação e data

O Evangelho segundo João é tradicionalmente atribuído ao apóstolo João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago, um dos doze discípulos de Jesus e testemunha ocular de eventos marcantes do ministério de Cristo. Conhecido como "o discípulo a quem Jesus amava", João ocupou uma posição de destaque entre os apóstolos e foi incumbido pelo próprio Jesus de cuidar de Maria, sua mãe, após a crucificação. Fontes históricas apontam que João viveu mais do que os demais apóstolos, sendo o único a morrer de forma natural. (HENRY, 2015; RYLE, 1957).

Acredita-se que João tenha redigido o Evangelho em Éfeso, a pedido de líderes cristãos da Ásia Menor, com o intuito de combater heresias emergentes, como o

ebionismo e a negação da humanidade e divindade de Cristo. Ainda que exista divergências quanto à data exata da redação, é amplamente aceito que este foi o último dos quatro evangelhos a ser escrito, possivelmente antes do exílio de João na ilha de Patmos, onde ele escreveu Apocalipse. (HENRY, 2015; RYLE, 1957).

Ellis no comentário bíblico NVI destaca: “Em geral, se acredita que o autor era judeu, vivendo em Éfeso perto do final do século I, embora alguns estudiosos tenham sugerido uma data posterior” (ELLIS, 2009, p.1704). No entanto, a observação de que “alguns estudiosos tenham sugerido uma data posterior” aponta para a complexidade da questão da datação, refletindo debates acadêmicos contínuos sobre o contexto histórico e teológico da obra. A ênfase na data final do século I é crucial, pois situa o texto em um período de transição e consolidação do cristianismo primitivo, marcando o distanciamento progressivo entre judaísmo e cristianismo.

1.1.2. Destinatário e propósito

O Evangelho de João dirige-se predominantemente a uma audiência cristã gentílica, ou seja, composta por não judeus. O objetivo principal era combater concepções influenciadas por correntes da filosofia grega, segundo as quais Jesus seria divino, mas não plenamente humano: “Para eles, a deidade estava por necessidade totalmente distante de qualquer tipo de contato humano, e, por isso, quando comentavam acerca da Paixão de Cristo, diziam que “ele só pareceu sofrer”. João combateu essas ideias por meio do destaque especial que deu à humanidade de Jesus [...]” (ELLIS, 2009, p.1703). A citação de Ellis (2009) reforça e exemplifica de maneira clara o público ao que o Evangelho é dirigido, ao demonstrar como se contrapõe diretamente a concepções helenísticas que negavam a plena humanidade de Cristo.

Nesse contexto, o público gentílico, familiarizado com ideias filosóficas gregas, poderia ser mais suscetível a aceitar versões da cristologia que minimizavam a encarnação. João, portanto, escreve enfatizando fortemente a humanidade real e concreta de Jesus: “Além disso, há muitos indícios da perfeita humanidade de Jesus nesse evangelho. Ele experimentou emoções humanas, fome, sede e cansaço. Não se permite que a cristologia exaltada diminua a perfeita humanidade de Jesus” (CARSON,

2009, p.1540), João faz a seguinte exposição a fim de corrigir as distorções e afirmar a doutrina cristã da encarnação plena: Jesus é tanto verdadeiro Deus quanto verdadeiro homem.

1.2. Contexto histórico específico

Se faz necessário comparar o Evangelho de João com os três Evangelhos escritos anteriormente, Mateus, Marcos e Lucas, os quais são chamados de Sinóticos: “Os três primeiros evangelhos são chamados de “evangelhos sinópticos”, denominação oriunda da palavra grega que significa “ver junto” (WIERSBE, 2008, p. 228).

O Evangelho de João apresenta notórias diferenças em relação aos evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas), tanto em termos de estrutura narrativa quanto de ênfases teológicas. Enquanto os Sinóticos compartilham uma tradição literária e cronológica relativamente coesa, João se destaca por um estilo mais reflexivo e por um conteúdo teológico mais desenvolvido. Como observa Ellis (2009, p. 1703), “João é notoriamente diferente dos primeiros três evangelhos”, embora, em algumas ocasiões, o autor do Quarto Evangelho possa ter se apoiado em tradições comuns às narrativas sinóticas.

A distinção fundamental entre João e os Sinóticos reside na forma como cada um articula a relação entre história e teologia, segundo Ellis (2009, p. 1703), alguns estudiosos veem essa diferença como uma justaposição metodológica: “Os Sinóticos [...] apresentam a teologia do ponto de vista histórico, enquanto João escreve história do ponto de vista teológico”, ou seja, enquanto os Sinóticos buscam apresentar os eventos da vida de Jesus dentro de uma moldura histórica, João interpreta esses mesmos eventos à luz de uma teologia já amadurecida, centrada na relação entre o Pai e o Filho e na identidade divina de Cristo.

Nesse sentido, o Evangelho de João não é apenas um registro da memória dos atos e palavras de Jesus, mas uma obra de profunda reflexão teológica, Ellis (2009, p. 1703) afirma: “Aqui e ali no quarto evangelho, fica claro que temos o comentário inspirado do evangelista lado a lado com as palavras e atos do próprio Jesus. O evangelho é obra de reflexão, como também de recordação”. Tal característica reflete o contexto de uma

comunidade cristã já consolidada, que buscava compreender sua identidade e missão a partir da experiência da ressurreição e da presença contínua do Cristo glorificado.

Adicionalmente, João foi recebido desde cedo como uma exposição autorizada da vida e espiritualidade da Igreja primitiva, como observa Ellis (2009, p. 1702), “[...] o evangelho de João foi considerado pelos seus primeiros leitores uma exposição autorizada da vida da Igreja, na medida em que isso está representado pela união de cada membro com o Cristo ressurreto”, isso indica que o Quarto Evangelho não tinha apenas uma função evangelística, mas também eclesiológica: moldar a compreensão da comunidade cristã sobre sua relação com o Cristo vivo.

Além disso, o ensino de Jesus em João se diferencia fortemente do método parabólico comum aos Sinóticos, em vez disso, há uma ênfase em discursos longos e teologicamente densos, como os encontrados nos capítulos 5, 10 e 17, em que “[...] a relação do Pai com o Filho é elaborada com precisão teológica” (ELLIS, 2009, p. 1703), o que reforça o caráter mais contemplativo e sistemático do texto joanino, voltado para a afirmação da identidade divina de Jesus diante de uma audiência marcada por desafios teológicos e culturais, possivelmente influenciados por correntes filosóficas helenísticas e tensões com o judaísmo rabínico emergente.

Em síntese, o Evangelho de João se insere em um contexto histórico posterior ao dos Sinóticos, refletindo uma comunidade cristã mais madura e teologicamente desenvolvida, ao mesmo tempo em que compartilha algumas tradições com os evangelhos anteriores, João propõe uma releitura teológica dos eventos da vida de Jesus, oferecendo à Igreja uma compreensão mais profunda da encarnação, da comunhão com o Cristo ressurreto e da identidade cristã em meio a pressões religiosas e culturais do final do século I.

1.3. Contexto remoto e imediato da passagem

No contexto imediato da narrativa, a perícope de João 10 encontra-se intimamente ligada aos acontecimentos do capítulo anterior, especialmente à cura do cego de nascença realizada por Jesus em um sábado (Jo 9). Este milagre desencadeia uma série de reações, particularmente por parte dos fariseus, que passam a interrogar insistentemente o homem que havia sido curado. Diante da insistência e hostilidade das

autoridades religiosas, o ex-cego afirma, com ousadia, que Jesus é um enviado de Deus, fundamentando sua declaração na evidência do milagre realizado: “Se esse homem não fosse de Deus, nada poderia fazer” (Jo 9.33). Essa afirmação resulta em sua expulsão da sinagoga pelos fariseus (Jo 9.34), fato que evidencia a crescente oposição religiosa enfrentada por Jesus e por aqueles que creem nele. Posteriormente, Jesus reencontra o homem e o conduz a uma confissão explícita de fé, revelando-se a ele como o “Filho do Homem”. O homem, então, responde com fé e adoração: “Creio, Senhor! — e o adorou” (Jo 9.38). Esse desfecho estabelece um pano de fundo teológico e narrativo fundamental para o discurso que se segue, em que Jesus se apresenta como o verdadeiro Pastor das ovelhas (Jo 10), em contraste com os falsos líderes religiosos representados pelos fariseus.

Já no contexto remoto, observa-se uma possível transição temporal entre a primeira parte de João 10 e os versículos finais do mesmo capítulo, os quais fazem referência à Festa da Dedicção (Hanucá), celebrada no inverno em Jerusalém (Jo 10.22). De acordo com Wiersbe (2008, p. 260), é provável que haja um intervalo de aproximadamente três meses entre os eventos narrados no capítulo 9 e no início do capítulo 10, e os acontecimentos registrados a partir do versículo 22. Tal consideração reforça a ideia de que João 10 apresenta duas seções distintas: a primeira, como um prolongamento e comentário teológico dos eventos do capítulo 9; e a segunda, inserida em um novo cenário temporal e litúrgico, ainda que com continuidade temática no que tange à identidade messiânica de Jesus e sua relação com o povo de Israel.

1.4. A delimitação da passagem

Há divergências entre os estudiosos quanto à delimitação exata da perícope em questão no capítulo 10 do Evangelho de João. Enquanto Carson (2009) e Ryle (1957) consideram que a unidade literária se estende de João 10.1 a 10.18, outros autores, como Wiersbe (2008) e Keener (2005), propõem uma delimitação mais ampla, incluindo também os versículos 19, 20 e 21, ou seja, de João 10.1 a 10.21. Essas diferenças refletem distintas abordagens interpretativas e critérios exegéticos utilizados na análise do texto, especialmente em relação à continuidade temática e ao contexto imediato da

narrativa. Para o presente estudo, o autor adotará a delimitação que corresponde a João 10.1-18,

2. ANÁLISE TEOLÓGICA DE JOÃO 10.1-18

O trecho de João 10.1-18 apresenta Jesus como o "Bom Pastor", revelando profundas implicações cristológicas, a metáfora pastoral, profundamente enraizada na tradição do Antigo Testamento (Sl 23; Ez 34), é resignificada em Cristo, que se contrapõe aos "ladrões e salteadores", os fariseus, líderes religiosos que exploravam e desviavam o povo.

A figura de Jesus como a "porta das ovelhas" (vv. 7-9) enfatiza sua exclusividade como meio de acesso à salvação e ao pastoreio verdadeiro. O uso da voz e o reconhecimento das ovelhas (vv. 3-5) sugerem uma relação íntima e pessoal entre o Pastor e seus seguidores, destacando o chamado eficaz dos crentes. O encerramento se dá na entrega voluntária de Jesus (vv. 11-18), onde Ele se distingue dos mercenários, revelando o amor sacrificial como fundamento de sua missão redentora. Essa entrega não é apenas uma morte substitutiva, mas um ato de soberania divina, pois Ele tem autoridade para dar e retomar a vida (v. 18), apontando para a ressurreição como expressão do domínio de Cristo sobre a morte.

2. 1. A parábola do aprisco – João 10.1-6

A perícope em questão introduz uma figura de linguagem pastoral profundamente enraizada na tradição veterotestamentária, a qual é resignificada por Jesus para contrastar sua liderança com a dos fariseus. A metáfora do aprisco, recorrente nas práticas agrárias do antigo Oriente Próximo, serve como cenário simbólico para esse ensino. Nessa estrutura, havia uma única entrada, vigiada pelo próprio pastor ou por um porteiro, especialmente quando diferentes rebanhos estavam reunidos no mesmo redil. Essa imagem, conforme Carson (2009, p. 1574), não apenas confere realismo à narrativa, mas também reforça a ideia de que "os ladrões seriam forçados a entrar por outros meios", apontando para a ilegitimidade e a violência dos falsos líderes espirituais.

No contexto do Evangelho de João, essa crítica tem alvos bem definidos: os fariseus e os dirigentes religiosos que expulsaram o homem que era cego e foi curado por Jesus da sinagoga (Jo 9.34). O ato de não aceitar alguém curado por Jesus revela não apenas a dureza desses líderes, mas sua desconexão com a verdadeira missão pastoral, que é conduzir e cuidar do povo de Deus. Keener observa que, para os leitores originais do Quarto Evangelho, em sua maioria cristãos judeus expulsos das sinagogas, essa parábola teria ressonâncias imediatas: “Os dirigentes das sinagogas, que expulsaram os leitores judaico-cristãos de João, alegam serem os verdadeiros pastores, mas quando a plateia de João ouvir essa passagem, vai fazer uma ideia bem diferente deles” (KEENER, 2005, p. 302). A ironia da narrativa é contundente: aqueles que reivindicam autoridade espiritual são expostos como usurpadores que não entram pela “porta”, mas buscam acesso ao rebanho por vias ilícitas.

Além do contraste entre liderança legítima e ilegítima, a parábola enfatiza a natureza relacional da verdadeira liderança pastoral, o bom pastor é aquele que “chama pelo nome as suas próprias ovelhas e as conduz para fora” (Jo 10:3), evidenciando um vínculo de intimidade e cuidado pessoal. Essa relação interpessoal é um dos principais critérios para identificar o pastor verdadeiro. Carson destaca que: “A característica de um verdadeiro pastor é que ele não somente reconhece as suas ovelhas, mas as chama pelo nome e as leva para o pasto” (CARSON, 2009, p. 1574). Em contrapartida, o estranho não é reconhecido pelas ovelhas e, portanto, não é seguido (v. 5), o que reforça a rejeição da liderança falsa. Essa dimensão relacional aponta para o chamado eficaz de Cristo, onde a resposta das ovelhas é determinada por seu conhecimento e confiança na voz do pastor.

Contudo, o texto também revela a incompreensão dos ouvintes, João nota que “[...] eles, porém, não entenderam o que ele lhes dizia[...]” (v. 6), indicando a cegueira espiritual que perpassa a liderança judaica e parte da multidão. Mesmo diante de uma metáfora conhecida e culturalmente familiar, a verdade espiritual nela contida permanece oculta para os que não pertencem ao redil de Cristo. A parábola do aprisco, portanto, não apenas revela a identidade de Jesus como o pastor legítimo, mas também denuncia a falsa liderança religiosa e estabelece os fundamentos da comunidade messiânica, cuja

pertença é marcada pelo reconhecimento da voz de Cristo e pela relação pessoal com Ele.

2.2. Jesus como a Porta – João 10. 7-10

Nos versículos 7 a 10 do capítulo 10 de João, Jesus aprofunda sua metáfora pastoral ao se apresentar como “a porta das ovelhas”, essa declaração tem forte conotação teológica, pois afirma a exclusividade de Cristo como único mediador entre Deus e os homens. Nesse trecho, há uma transição clara da parábola para sua aplicação cristológica direta: Jesus não é apenas o pastor verdadeiro, mas também o acesso legítimo ao redil, ou seja, à salvação. A porta representa o único meio válido de entrada, descartando qualquer outro caminho como ilegítimo, como Carson explica, Jesus não está desmerecendo o Antigo Testamento ou seus profetas, está condenando aqueles que, antes dele, “[...] alegavam ser o único caminho [...]” (CARSON, 2009, p.1575), referindo-se especialmente aos numerosos falsos messias que surgiram na história intertestamentária.

Jesus se distingue de qualquer pretensão mediador ao afirmar que “[...] quem entrar por mim será salvo; entrará e sairá, e encontrará pastagem [...]” (Jo 10.9), essa promessa envolve três aspectos essenciais da experiência cristã: salvação, liberdade e sustento espiritual. Pearlman (2021, p. 109) observa que “a segurança está associada à salvação como presença contínua e proteção divina”, enquanto “a liberdade” é expressa pela imagem de “entrar e sair”, sinal de confiança e estabilidade espiritual. Por fim, “as pastagens” simbolizam a suficiência de Cristo para alimentar e renovar a alma, tanto individualmente, por meio da oração e da Palavra, quanto na vida comunitária da igreja.

Essa vida plena é resultado da mediação de Cristo, que não apenas conduz, mas oferece vida em sua forma mais completa: “Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10.10), a imagem retoma o Salmo 23 como pano de fundo teológico: o Senhor como pastor que guia às águas tranquilas, restaura a alma e oferece pastos verdejantes (PEARLMAN, 2021, p. 112).

A compreensão de Jesus como a porta envolve também a centralidade de sua obra redentora, Ryle interpreta a metáfora à luz da cruz: “pela sua morte na cruz, abriu a brecha na grande muralha, e alcançou perdão e paz para os pecadores” (RYLE, 1957, p.

141). Ele é o caminho que conduz ao Santo dos Santos, uma imagem do acesso à presença de Deus, e é, portanto, “no sentido mais elevado, a porta”. Esse acesso não está restrito aos justos, mas é aberto até aos “maiores pecadores”, desde que entrem por meio de Cristo, a advertência de Ryle é pastoral: “[...] cuidemos de nos utilizar desta porta e não nos ponhamos, de fora, somente a contemplá-la” (RYLE, 1957, p.141).

Essa ênfase na exclusividade de Jesus como mediador da salvação é reiterada por sua missão encarnada: “Eu vim”, diz ele, para dar vida eterna, em contraste com os ladrões que vêm para “roubar, matar e destruir” (Jo 10.10). Ryle (1957, p. 143) reforça que Cristo “[...] veio ser para a humanidade o manancial da vida espiritual [...]”, enquanto Moisés, representante da antiga aliança, trouxe leis e estatutos, Jesus, ao contrário, oferece graça, verdade e vida em abundância. A expressão “vida abundante” não se refere à prosperidade material, mas à plenitude espiritual, uma vida vitoriosa, marcada pela presença de Deus e pelo propósito eterno (PEARLMAN, 2021, p. 112).

A dinâmica de “entrar e sair” é também um chamado ao equilíbrio na vida espiritual e ministerial, Pearlman (2021, p. 114) observa que “[...] há dois lados na vida espiritual”: comunhão íntima com Deus e serviço ativo ao próximo. Seguindo o exemplo de Cristo, que buscava a presença do Pai em oração antes de agir em serviço, o discípulo deve entrar na presença divina para ser fortalecido e, então, sair ao mundo para cumprir sua missão. Jesus, ao afirmar ser a porta, não apenas convida à salvação, mas estabelece o padrão para uma vida de comunhão, liberdade e missão integral (PEARLMAN, 2021, p. 114-115).

2.3. O Bom Pastor entrega a vida – João 10. 11-13

Jesus reafirma sua identidade messiânica por meio da solene declaração: “Eu sou o bom Pastor; o bom Pastor dá a sua vida pelas ovelhas” (v. 11), essa autodefinição revela o ápice da missão redentora de Cristo e o distingue radicalmente dos líderes religiosos de sua época. O adjetivo “bom” (*kalós*, em grego)³⁴, mais do que indicar qualidade moral, sugere a beleza ética e excelência do caráter de Jesus como pastor

³⁴ Significado de bom, em grego. Disponível em: <https://talkpal.ai/pt-pt/vocabulary/%CE%BA%CE%B1%CE%BB%CF%8C%CF%82-kalos-vs-%CE%BA%CE%B1%CE%BA%CF%8C%CF%82-kakos-bom-vs-mau-em-adjetivos-gregos/> Acesso em 20 jul. 2025.

ideal, ele não apenas cuida, mas se entrega, em amor sacrificial, pelas ovelhas. O pastor legítimo, em contraste com o mercenário, arrisca sua vida por amor ao rebanho, como aponta Pearlman, “[...] na Palestina, a devoção dos pastores às suas ovelhas muitas vezes tem levado alguns deles a morrer na luta contra feras ou salteadores” (PEARLMAN, 2021, p.112), e essa realidade serve como pano de fundo para ilustrar o tipo de dedicação total demonstrada por Cristo.

O contraste entre o verdadeiro pastor e o mercenário é central nesta passagem, o mercenário é descrito como aquele que “vê o lobo vindo e abandona as ovelhas” (v. 12), revelando uma motivação voltada para o próprio benefício, a crítica é contundente: os fariseus, que deveriam cuidar do povo, tratavam o ofício como profissão, e não como vocação. Ryle observa que “o fim de Nosso Senhor, aqui, era demonstrar a absoluta falta de idoneidade dos fariseus [...] não haviam assumido tal lição por verdadeira vocação, e assim também não tinham [...] consciência exata dos deveres do seu ministério” (RYLE, 1957, p. 141). O verdadeiro pastor dá sua vida; o mercenário, por outro lado, vive às custas das ovelhas, visando “salário” e “autopreservação”, como denuncia Pearlman (2021, p. 112), trata-se de uma liderança utilitarista, em que “o motivo dominante no seu trabalho é a autopromoção”, o que configura um desvio ético e espiritual grave.

A oposição entre pastor e mercenário, portanto, não é apenas uma questão de competência, mas de natureza e caráter, enquanto o mercenário representa a religiosidade institucionalizada, fria e utilitária, o Bom Pastor encarna a compaixão divina. Keener (2005, p. 302) ressalta que os fariseus, além de considerarem os pastores ritualmente impuros, desprezavam-nos como parte da “classe vulgar”, e, assim, dificilmente se identificariam com o protagonista da metáfora, Jesus subverte essa expectativa cultural ao se apresentar justamente como esse pastor desprezado, aquele que se sacrifica pelos outros. Pearlman amplia essa crítica ao lembrar que os líderes religiosos viam o povo como instrumento de sua autoridade, e não como rebanho a ser cuidado: “[...] caíram no erro [...] de que o povo existe em prol deles, e não eles para servir ao povo” (PEARLMAN, 2021, p. 113).

O modelo pastoral apresentado por Cristo não é ocasional, mas essencial à sua missão, Ryle afirma que “[...] nosso Senhor por duas vezes se serviu de uma expressão muito significativa [...]: 'Eu sou o bom Pastor'” (RYLE, 1957, p. 143), revelando o seu

ofício principal junto aos cristãos, e essa entrega de vida não é abstrata: ela se concretiza na cruz, onde o Justo morre pelos injustos, cumprindo o ideal do pastor que ama a ponto de morrer por suas ovelhas.

O relacionamento entre as almas e Cristo, como lembra Pearlman, é ilustrado por essa metáfora amplamente usada nas Escrituras (Sl 23; Ez 34; 1Pe 2.25), pois os homens, assim como as ovelhas, “facilmente se extraviam [...], precisam de proteção; necessitam de sustento” (PEARLMAN, 2021, p. 109–110), o pastor verdadeiro reconhece essa fragilidade e responde com cuidado, proximidade e doação.

O texto carrega implicações para toda liderança cristã, de forma que Jesus denuncia o profissionalismo no ministério, ou seja, a atitude daquele que “[...] usa sua posição [...] como trampolim para sua autopromoção” (PEARLMAN, 2021, p. 114). O pastor que não entra “pela porta” (isto é, por Cristo), mas se vale de meios humanos e ambições pessoais, age como mercenário, não como servo de Deus. O padrão deixado por Jesus é claro: o amor sacrificial, que busca não o lucro, mas a vida plena das ovelhas, todo ministério autêntico nasce desse modelo: amor a Cristo e compaixão pelas almas.

2.4. Conhecimento mútuo e inclusão universal - João 10.14-16

Na sequência do discurso sobre o Bom Pastor, Jesus aprofunda a dimensão relacional de sua missão ao afirmar: “Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas, e elas me conhecem” (Jo 10.14), essa mutualidade no conhecimento é apresentada como reflexo da própria relação entre o Pai e o Filho, revelando não apenas intimidade, mas comunhão entre Cristo e os que lhe pertencem. A imagem do pastor que conhece suas ovelhas ultrapassa o mero reconhecimento externo; trata-se de uma relação de profundo afeto, fidelidade e compromisso, tal como observado por Pearlman, que destaca a realidade concreta das regiões orientais onde “[...] há profundos laços de simpatia, afeição e reconhecimento entre o pastor e suas ovelhas” (PEARLMAN, 2021, p. 111), e mesmo que aos olhos do estranho elas pareçam idênticas, o pastor as reconhece individualmente, e elas, por sua vez, identificam sua voz. Essa reciprocidade define a natureza da vida cristã: o conhecimento de Cristo pelos seus não é meramente doutrinário ou institucional, mas vital, experimental e transformador.

Ryle (1957, p. 147) observa que a metáfora da ovelha, utilizada por Jesus para descrever os verdadeiros cristãos, carrega implicações significativas sobre a identidade espiritual do crente, pois a ovelha representa docilidade, dependência, inocência e vulnerabilidade, características que expressam a necessidade contínua de direção e cuidado. Mais que isso, Cristo destaca a total dependência do rebanho em relação ao pastor, e é nessa dependência confiante que se constrói a relação de salvação. Ao apresentar-se como aquele que conhece profundamente cada uma de suas ovelhas, Jesus estabelece uma liderança baseada não no domínio ou imposição, mas no exemplo e no amor sacrificial, pois “[...] ele guia e conduz mediante o seu exemplo” (PEARLMAN, 2021, p. 110), como afirma Pearlman, fazendo eco a outras passagens joaninas e apostólicas que exaltam a liderança servidora de Jesus.

No versículo 16, a fala de Jesus se expande para além dos limites de Israel: “Ainda tenho outras ovelhas que não são deste aprisco; a essas também me convém conduzir, e elas ouvirão a minha voz; então haverá um só rebanho e um só pastor”, aqui se revela, de modo claro, a dimensão universal da missão do Bom Pastor. Carson (2009, p. 1575) interpreta corretamente que essas “outras ovelhas” se referem aos gentios, e que embora haja diferentes apriscos, ou seja, distintos contextos culturais e étnicos, há apenas um rebanho, pois, a base da unidade não está na origem dos crentes, mas na pessoa de Cristo. Ryle (1957, p. 145) observa que com essas palavras, Jesus anuncia profeticamente a futura inclusão dos gentios na comunidade messiânica, confrontando assim o orgulho exclusivista dos fariseus e escribas, que se julgavam guardiões exclusivos da salvação. A grandeza do rebanho de Cristo não está na sua homogeneidade étnica ou institucional, mas na sua submissão unificada ao único Pastor.

Esse trecho, portanto, não apenas reforça o caráter pessoal e íntimo da relação entre Cristo e seus seguidores, mas estabelece os fundamentos da Igreja, cuja comunhão é fundamentada na escuta obediente da voz do Pastor, a autoridade de Jesus se manifesta por meio do chamado eficaz, que alcança tanto judeus quanto gentios, formando um rebanho universal sob um único Senhor. Tal unidade é profundamente cristológica, pois não nasce da uniformidade, mas da convergência em torno de Cristo, a missão da Igreja, por conseguinte, é prolongar esse chamado, reconhecendo a dignidade

das “outras ovelhas” e abrindo espaço para que todas, indistintamente, sejam reunidas na comunhão do único redil.

2.5. A autoridade de Jesus sobre a vida e a morte - João 10.17-18

Ao declarar que o Bom Pastor entrega voluntariamente a sua vida pelas ovelhas e, ainda, tem autoridade para retomá-la, Jesus revela um aspecto central de sua identidade divina e de sua missão redentora, diferentemente do mercenário que foge diante do perigo, o verdadeiro Pastor manifesta um amor que transcende todo entendimento, entregando-se sacrificialmente para garantir a salvação definitiva do seu rebanho. Ryle (1957, p. 144) ressalta que esse ato supremo ocorreu na cruz, onde Cristo, consciente de que somente o seu sangue poderia libertar as ovelhas do inferno e do poder de Satanás, ofereceu-se como sacrifício perfeito pelos pecados da humanidade. Assim, o amor do Bom Pastor é manifestado não apenas na proteção, mas na entrega total de sua própria vida, a qual assegura a salvação eterna a todos que nele creem.

O versículo 18 reforça essa doutrina ao destacar que Jesus não apenas deu a vida voluntariamente, mas que tem a autoridade para retomá-la, confirmando sua soberania sobre a vida e a morte, segundo Ryle (1957, p. 146), este trecho sintetiza toda a mensagem do capítulo, revelando o caráter singular de Jesus como Pastor, o seu poder redentor e a visão universal da comunidade cristã unificada sob um único Pastor. Essa afirmação implica uma autonomia única, demonstrando que a morte de Jesus não foi uma derrota, mas uma entrega consciente e controlada, em obediência ao propósito divino de reconciliação. Portanto, a autoridade de Jesus sobre a vida e a morte torna-se a base da esperança cristã, assegurando que aquele que é o caminho, a verdade e a vida também detêm o poder absoluto para conceder a vida eterna às suas ovelhas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise teológica de João 10.1–18 permitiu evidenciar com clareza as três dimensões centrais do discurso do Bom Pastor: a intimidade, o pastoreio e o sacrifício, essas categorias não apenas estruturam o ensino de Jesus no contexto do confronto com os fariseus, mas oferecem uma síntese da identidade de Cristo e da natureza da relação

que Ele estabelece com os seus discípulos. A metáfora do pastor, fortemente enraizada no imaginário veterotestamentário, é reinterpretada por Jesus à luz de sua missão redentora, assumindo contornos de profundidade teológica que apontam para sua divindade, seu amor incomparável e sua liderança messiânica.

A intimidade entre o Pastor e as ovelhas é marcada pelo conhecimento mútuo, que reflete o próprio relacionamento da trindade, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e é concretizada na escuta da voz do Pastor, esse vínculo revela uma dimensão relacional profunda, que transcende o pertencimento institucional e se expressa em termos de fé, obediência e comunhão.

O pastoreio, por sua vez, é apresentado não como domínio autoritário, mas sim como cuidado presente, condução fiel e proteção constante, o pastor guia por meio do exemplo e oferece liberdade, sustento e segurança às suas ovelhas, refletindo o caráter gracioso e comprometido de Deus. Por fim, o sacrifício representa o ápice do amor pastoral de Cristo, que entrega voluntariamente sua vida pelas ovelhas e, em sua soberania, retoma-a, revelando sua autoridade sobre a vida e a morte, e assegurando a salvação eterna dos que lhe pertencem.

Assim, a perícopes estudada oferece não apenas uma compreensão mais profunda do ministério de Jesus, mas um modelo paradigmático para a liderança cristã e para a vivência comunitária da fé. A figura do Bom Pastor continua sendo um referencial teológico e pastoral indispensável, especialmente em contextos marcados pela crise de autoridade e pela fragmentação espiritual. Conclui-se, portanto, que João 10.1–18 permanece como um texto vital para o discipulado cristão, chamando todos os que ouvem a voz do Pastor a uma vida de relacionamento íntimo, cuidado mútuo e entrega sacrificial.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **BÍBLIA DE ESTUDO ARQUEOLÓGICA NVI**. Equipe tradução: Claiton André Kunz; Eliseu Manoel dos Santos; Marcelo Smargiasse. São Paulo: Vida, 2013.

BROWN, E. Raymond. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUCE, F.F. **Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CARSON, D. A. **Comentário bíblico**: Vida Nova. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CARSON, D, A., MOO, Douglas J., MOORIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

DICIONÁRIO. Significado de bom, em grego. Disponível em: <https://talkpal.ai/pt-pt/vocabulary/%CE%BA%CE%B1%CE%BB%CF%8C%CF%82-kalos-vs-%CE%BA%CE%B1%CE%BA%CF%8C%CF%82-kakos-bom-vs-mau-em-adjetivos-gregos/> Acesso em 20 jul. 2025.

ELLIS, D.J. João. In: Bruce, F. F. **Comentário bíblico NVI**: Antigo e Novo Testamento. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2009.

KEENER, C. S. **Comentário bíblico Atos**: Novo Testamento. Tradução de José Gabriel Said. Belo Horizonte: Atos, 2005.

HENRY, M. **Comentário Bíblico** - Novo Testamento. Mateus a João. Ebook. São Paulo: CPAD, 2015. Vol. 1.

PEARLMAN, M. **Comentário Bíblico - João**: o Evangelho do Filho de Deus. 4.^a ed. Ebook. São Paulo: CPAD, 2021.

RYLE, J.C. **Comentário expositivo do Evangelho Segundo João**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.

WIERSBE, W. W. **Comentário bíblico Wiersbe**: Novo Testamento. Rio de Janeiro: Editora Geográfica, 2008.

ROTEIROS DE ESTUDOS FUNDAMENTADOS EM PRINCÍPIOS BÍBLICOS E DIRECIONADOS À ESCOLA DE PAIS PARA FORMAÇÃO DOS FILHOS: O CONTEXTO DA FAMÍLIA E DA ESCOLA DE PAIS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Ozenides F. dos Santos³⁵

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo elaborar treze roteiros de estudos, estruturados no formato de revista bíblica, destinados à formação de pais da comunidade eclesiástica, visando orientá-los na educação dos filhos segundo os princípios da Palavra de Deus. Parte-se da hipótese de que, ao reconhecerem seu papel como primeiros educadores e utilizarem materiais fundamentados na Bíblia, os pais serão capazes de desempenhar sua função educativa de forma mais eficaz, promovendo a formação dos filhos em suas dimensões espiritual, emocional, física e social. A metodologia adotada segue uma abordagem qualitativa, que possibilita compreender o fenômeno de maneira holística, considerando significados, contextos e particularidades dos sujeitos envolvidos. O método dedutivo orienta o processo investigativo, partindo de premissas gerais para conclusões específicas, enquanto a pesquisa bibliográfica oferece base teórica sólida para a análise. Esse conjunto metodológico sustenta a construção dos roteiros e a compreensão da realidade educacional das famílias cristãs.

Palavras-chave: Bíblia; Comunidade eclesiástica; Família; Filhos.

INTRODUÇÃO

A educação constitui um dos pilares fundamentais para o desenvolvimento humano e social, desempenhando papel central na formação do indivíduo e capacitando-o a contribuir de forma significativa para a sociedade. Por meio do processo educativo, são transmitidos conhecimentos, valores, habilidades e atitudes que ampliam as perspectivas pessoais, favorecem a consecução de objetivos e incentivam a participação ativa no mundo. Essa formação transcende o âmbito acadêmico, abrangendo também o desenvolvimento emocional, social, físico e ético dos educandos, com vistas à formação de indivíduos equilibrados e preparados para enfrentar os desafios da vida. No campo educacional, as proposições representam afirmações e ideias fundamentais que norteiam

³⁵Ozenides Francisco dos Santos. Mestranda pelas Faculdades Batista do Paraná, na linha de pesquisa: Espiritualidade, Educação e Docência nos Processos Formativos. Professora do Ministério do Ensino Bíblico na 2 IPRB de Curitiba e na rede Municipal da cidade de Araucária. ORCID 0009-0007-2083-3922. E-mail: mamidukaue@gmail.com

as práticas pedagógicas e os princípios que regem o processo de ensino e aprendizagem, reforçando a educação como instrumento essencial para o desenvolvimento humano integral.

Diante dessa perspectiva, a presente pesquisa justifica-se pela necessidade de compreender como os pais da comunidade eclesial têm orientado a educação cristã de seus filhos, promovendo um desenvolvimento saudável, considerando que a vida cristã abrange todas as dimensões da existência humana e deve nortear a formação da criança. Reconhece-se que a educação dos filhos é responsabilidade intransferível dos pais, cuja presença e comprometimento são determinantes para o fortalecimento da fé e a consolidação dos valores cristãos no ambiente familiar.

Nesse contexto, propõe-se a elaboração de treze roteiros de estudos, organizados no formato de revista bíblica; cada roteiro abordará um tema específico, integrando ementas, objetivos, textos e referências bíblicas, reflexões, debates e atividades direcionadas aos pais, que serão aplicados na Escola de Pais da comunidade eclesial.

A problemática que orienta esta pesquisa surge da observação de que, embora os pais desejem instruir seus filhos na fé e nos valores cristãos, enfrentam dificuldades práticas e conceituais para organizar esse processo educativo. A questão central que norteia o estudo é: como elaborar roteiros de estudos fundamentados na Palavra de Deus que capacitem os pais a orientar seus filhos na formação cristã? Parte-se da hipótese de que, ao reconhecerem seu papel como primeiros educadores e ao utilizarem roteiros fundamentados na Bíblia, os pais poderão desempenhar sua função educativa de forma mais eficaz, promovendo o desenvolvimento espiritual, emocional, físico e social dos filhos.

A metodologia adotada fundamenta-se na abordagem qualitativa, que permite observar o fenômeno de forma holística, considerando contextos, significados e particularidades dos sujeitos. O estudo utiliza o método dedutivo, partindo de premissas gerais para chegar a conclusões específicas, e caracteriza-se como explicativa, por buscar lançar luz sobre a problemática investigada e a pesquisa bibliográfica, sendo uma etapa importante na construção do conhecimento, fornecendo uma base sólida, pois é necessário buscar dados que provêm das referências teóricas, se concentrando em

análises e revisão de fontes já publicadas, para ter informações a respeito do problema e/ou tema que está sendo investigado.

Dessa forma, a pesquisa pretende fortalecer o papel dos pais na educação cristã dos filhos, oferecendo treze roteiros de estudo em formato de revista bíblica, promovendo a formação integral das crianças, consolidando valores cristãos, incentivando a participação ativa da família e contribuindo para o fortalecimento da comunidade eclesial como um todo.

1. O CONTEXTO DA FAMÍLIA E DA ESCOLA DE PAIS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

A família, criada por Deus como primeira instituição humana, constitui o fundamento para a formação do caráter, dos valores e da fé, sendo o lar o ambiente primordial para a transmissão dos princípios divinos. A responsabilidade dos pais em ensinar e conduzir os filhos no caminho do Senhor (Pv 22.6; Dt 6.6-7; Ef 6.4) reforça o papel central da família como núcleo formativo. Contudo, as transformações sociais, culturais e econômicas da contemporaneidade têm afetado profundamente a dinâmica familiar, resultando em desafios como a escassez de tempo para convivência, a fragilidade no diálogo, a inversão de valores e a influência de concepções contrárias à cosmovisão cristã.

Nesse contexto, torna-se evidente a necessidade de apoio às famílias, de modo que a educação cristã e as comunidades de fé atuem como parceiras no fortalecimento dos lares, sem substituir sua função original, mas contribuindo para sustentá-la. Destaca-se, portanto, a Escola de Pais, tornando-a relevante como espaço de orientação, reflexão e capacitação, auxiliando os responsáveis a educar seus filhos à luz das Escrituras. Por meio de encontros que promovem estudo bíblico, troca de experiências e discussão de práticas pedagógicas, a Escola de Pais reforça a compreensão de que a formação cristã tem início no lar e deve ser cultivada diariamente.

Diante de uma sociedade marcada por ideologias diversas e pelo enfraquecimento das referências familiares, essa iniciativa busca resgatar o papel da família como alicerce indispensável da educação. Assim, os fundamentos apresentados servem como base para compreender a realidade atual e justificar a necessidade de propostas educativas

contextualizadas, capazes de apoiar e fortalecer pais no exercício de sua missão formativa.

A família tem passado por transformações profundas ao longo da história, especialmente no século XXI, quando fatores como globalização, avanços tecnológicos e novas formas de organização social intensificaram mudanças nos papéis tradicionais de homens e mulheres. A ascensão de movimentos em defesa da igualdade de gênero e o empoderamento feminino contribuíram para uma reconfiguração das dinâmicas familiares, gerando novos modos de convivência e de distribuição de responsabilidades.

Observa-se maior presença feminina em posições de liderança e crescente participação masculina nas tarefas domésticas e na educação dos filhos. Embora essas conquistas representem avanços importantes, também produzem desafios, pois impactam estruturas culturais consolidadas e provocam reflexões sobre identidade, papéis e responsabilidades dentro do lar. Assim, a família contemporânea precisa equilibrar tais transformações com a preservação de vínculos afetivos e valores essenciais ao seu funcionamento saudável.

Dentre as mudanças que ocorrem nas estruturas da família contemporânea, Donati (2004, p. 260) apresenta pelo menos dois resultados e, por que não, duas causas que são partes integrantes do processo de transformação estrutural das famílias contemporânea:

a) A comunicação interpessoal entre casais e entre pais e filhos torna-se paradoxal: daí a sensação, difundida também entre os jovens, de que o mundo virou de cabeça para baixo; para obter o amor de um parceiro, é preciso fazê-lo de tal forma que se possa amar outros parceiros; para educar uma criança, é preciso ter experiências desviantes, de erro, no duplo sentido de estar errado e de errar.

b) A relação intergeracional não é mais sequencial, isto é, não é mais composta por gerações que se unem em um processo de descida vertical, mas é circular e horizontal; isso acontece cortando espaços privados dentro da geração precedente com a qual se convive (por exemplo, o fenômeno da família de longo prazo do jovem adulto, em que o jovem permanece além da idade média de emancipação, construindo sua bolha fora da interferência adulta, mas se beneficiando da simbiose) ou em um círculo horizontal de amigos que é gratificante, mas, ao mesmo tempo, mais confuso do ponto de vista das abordagens afetivas, dos sentimentos e dos processos de simbolização (DONATI, 2004, p. 260, tradução nossa³⁶).

³⁶ No original: a) La comunicación interpersonal entre la pareja y entre padres e hijos se hace paradójica: de aquí el sentido, muy difundido también entre los jóvenes, de que el mundo «ha dado la vuelta»: para obtener el amor del partner se debe hacer de tal forma que se pueda amar a otros partners; para educar al hijo es

Pierpaolo Donati (2004, p. 260) observa que, como resultado desse cenário surge duas consequências principais nas dinâmicas familiares: a primeira é a comunicação paradoxal, em que as interações entre pais e filhos se tornam ambíguas e contraditórias. Esse fenômeno gera insegurança emocional e confusão de papéis, refletindo a sensação de que “o mundo virou de cabeça para baixo” como para amar é preciso saber perder, e para educar é necessário experimentar o erro. A segunda é a relação intergeracional horizontal, que rompe com o modelo tradicional de transmissão vertical entre as gerações. Em vez de uma sequência hierárquica, as relações entre pais e filhos tornam-se circulares, marcadas por uma convivência mais igualitária, mas também mais confusa no campo afetivo e simbólico.

Diante disso, as famílias têm sido levadas a reformular suas regras internas. Essa reformulação manifesta-se na flexibilização dos papéis tradicionais como o de provedor e cuidador, na busca por uma comunicação mais aberta e no esforço de adaptação a novas realidades, como o trabalho remoto, a educação domiciliar e o uso intensivo das tecnologias digitais. Desse modo, as crises familiares não são apenas sinais de fragilidade, mas também oportunidades de crescimento e reorganização.

Porém, é importante destacar que as oportunidades de crescimento e reorganização familiar não precisam representar um confronto com o padrão bíblico estabelecido por Deus. O modelo tradicional de família, sustentado por vínculos conjugais estáveis e pela educação dos filhos segundo valores transmitidos de geração em geração, convive hoje com uma diversidade de novos arranjos familiares. A família cristã é chamada a reafirmar os princípios bíblicos de unidade, amor, cuidado mútuo e responsabilidade na formação dos filhos, posicionando-se de maneira contracultural

preciso que pruebe experiencias des- viadas, de error, en el doble sentido de equivocarse y de errar. b) La relación intergeneracional no es yasecuencial, es decir, no está ya hecha de generaciones que se unen las unas a las otras, en un proceso de descendencia vertical, sino que es circular y horizontal; esto tiene lugar recortando espacios privados dentro de la generación precedente con la que se convive (por ejemplo, el fenómeno de la familia a largo plazo del joven adulto, en el que el joven permanece hasta más allá de la edad media de emancipación, construyéndose su burbuja al margen de las interferencias de los adultos, pero beneficiándose de la simbiosis) o bien en un círculo horizontal de amigos que es gratificante, pero, al mismo tiempo, más confuso desde el punto de vista de los planteamientos afectivos, de los sentimientos y de los procesos de simbolización. DONATI, P. Manual de Sociología de la Familia. ed. Pamplona: EUNSA, 2004. 432 p. Disponível em: <https://elibro.net/pt/ereader/fabapar/47451?page=1>. Recuperado de: 05 Oct 2025

diante das tendências que tendem a fragilizar a estrutura e os valores fundamentais da família.

As reflexões de Youmans, Thrift e Scott (2019, p. 9) evidenciam que a família, conforme o modelo estabelecido por Deus, enfrenta uma crise profunda diante das transformações culturais do século XXI. Mudanças globais têm redefinido o casamento e a família nuclear, enfraquecendo seus fundamentos tradicionais e influenciando valores contrários às Escrituras. Embora Deus tenha instituído a família como alicerce das nações, a cultura contemporânea molda as novas gerações de forma distante desse propósito. Nesse cenário, a família permanece essencial, pois transmite princípios, molda caráter e sustenta a coesão social, funcionando como base para o desenvolvimento humano e comunitário.

Entretanto, as estruturas sociais nem sempre dialogam com os princípios bíblicos. Normas, costumes e expectativas contemporâneas frequentemente refletem visões seculares que podem conflitar com a educação cristã desejada pelos pais. Assim, a família precisa exercer discernimento para filtrar influências externas e preservar valores espirituais e morais. As transformações familiares decorrem de ideias, crenças e visões de mundo que estruturam a sociedade e moldam comportamentos. No contexto cristão, reafirma-se a importância da família como núcleo primordial de formação, capaz de equilibrar pressões culturais e manter firme a transmissão de fé, ética e propósito.

Schaeffer (2013, p. 10) enfatiza que estes fundamentos pertencem a filosofia, ciência e religião. Para ele “entendermos onde estamos no mundo de hoje – em nossas ideias intelectuais e em nossa vida cultural e política – é preciso seguir três linhas distintas na História, que são a filosofia, a ciência e a religião.” É preciso considerá-las quando se busca compreender a posição do ser humano no mundo contemporâneo, especialmente no que diz respeito às ideias intelectuais, moral, ética, questões para a vida prática e material e, principalmente, princípios espirituais.

Schaeffer (2013, p. 10), também aponta que a filosofia, ao longo dos séculos, forneceu instrumentos de reflexão crítica, permitindo questionar os fundamentos da realidade, da moral e da organização social. A ciência, por sua vez, contribuiu com métodos de observação e experimentação que transformaram o modo como a humanidade entende a natureza e desenvolveu recursos tecnológicos que impactam

diretamente a vida cotidiana. Já a religião ofereceu referenciais de fé, espiritualidade e ética, moldando costumes, valores e práticas sociais que ainda hoje influenciam a organização das comunidades. Assim, compreender a sociedade atual exige um olhar atento para a interação e a herança desses três campos, que, mesmo distintos, se entrelaçam na formação da cultura e da política do presente.

Ao abordar as mudanças estruturais da família contemporânea, identificam-se elementos significativos que exercem profunda influência sobre sua configuração e dinâmica. Entre esses elementos, destacam-se a visão de mundo, os valores e os costumes que orientam o modo de viver e de se relacionar em sociedade, tais características são moldadas e constantemente influenciadas por fatores culturais amplos, como a mídia, a economia, a política e o Estado, que desempenham papéis essenciais na formação das mentalidades e comportamentos sociais.

Embora esses elementos pertençam à mesma estrutura social, muitas vezes parecem desconectados entre si, como se atuassem de maneira fragmentada e sem unidade; porém, mesmo aparentando essa desconexão, possuem a capacidade de influenciar intensamente as pessoas e as famílias inseridas na sociedade pós-moderna. Essa influência se manifesta na maneira como os indivíduos percebem valores, constroem identidades e estabelecem relacionamentos.

Porém, o impacto nessas mudanças não é manifestado de forma tão perceptível, pois como ressalta Côrtes *et al* (2022, p. 4) “as mudanças na estrutura da família ocorreram de forma indireta e inconsciente”, isso significa que as alterações nos papéis, nas funções e nas dinâmicas familiares não surgiram de decisões intencionais ou planejadas, mas ocorreram gradualmente e silenciosamente ao longo do tempo. De modo inconsciente, os membros da família assimilaram novos valores, comportamentos e prioridades, sem perceber que tais adaptações estavam transformando a própria estrutura familiar.

A sociedade pós-moderna, marcada pelo pluralismo, relativismo e individualismo, tem influenciado profundamente os valores familiares, levando muitos lares a adotarem padrões seculares sem discernimento bíblico. A cultura digital intensifica isolamento, superficialidade e exposição a ideologias contrárias à fé cristã, enquanto a busca por autonomia fragiliza vínculos e referências de autoridade. Paralelamente, a diversidade

de arranjos familiares cresce, como apontam Côrtes *et al* (2022, p. 8), incluindo famílias monoparentais, reconstituídas e homoafetivas. Contudo, a aceitação social dessas configurações não define sua legitimidade diante de Deus, pois apenas a Escritura estabelece o modelo de família conforme Seus princípios.

O estudo do conceito de família sob diferentes perspectivas revela que essa instituição tem sido dentro das estruturas sociais, uma das mais afetadas pelas transformações culturais que influenciam a sociedade ao longo do tempo (JÚNIOR, 2021, p. 20). O autor aponta que:

A família, objeto deste estudo, tem sido fortemente afetada pelas consequências do pecado, e de como esses efeitos se manifestam na cultura das sociedades ao longo do tempo, e de como a própria cultura interfere na família, tanto do ponto de vista dos valores que se desenvolvem no ambiente familiar, quanto na sua própria dinâmica e estrutura. (JÚNIOR, 2021, p. 19).

Essas implicações não se restringem às famílias em nível individual; elas reverberam e influenciam a cultura mais ampla. Ao longo do tempo, as mudanças nos valores e comportamentos familiares podem alterar as normas culturais, as práticas sociais e até mesmo as instituições.

Além disso, a cultura desempenha um papel significativo na dinâmica familiar, sendo responsável por moldar muitos dos valores que as famílias adotam, incluindo visões sobre autoridade, educação e relacionamentos. Esses valores influenciam a maneira como os membros da família interagem, se comunicam e resolvem conflitos.

Percebe-se que, a família tem sofrido influências do mundo secular contemporâneo, o qual é marcado por valores, ideologias e práticas, já mencionados neste trabalho, que frequentemente se distanciam dos princípios bíblicos. Convém assinalar que tais concepções são características do pós-modernismo, movimento que se fundamenta na rejeição dos valores cristãos, no abandono da verdade absoluta e na relativização dos padrões morais, entre outros, conforme aponta Orlandi (2018, p. 5).

Henrique Júnior (2024, p. 597) conceitua secularismo como “uma filosofia que promove a separação da religião e das questões espirituais dos assuntos públicos e cívicos.” Isso significa que as crenças religiosas não devem ter impacto nas políticas e nas decisões do governo, isto é, a separação entre religião e Estado é fundamental para garantir que as decisões políticas sejam tomadas com base em princípios neutros e não influenciadas por crenças ou práticas religiosas específicas.

A visão de mundo que o secularismo apresenta nega a existência de Deus, ao mesmo tempo em que afirma que o ser humano não possui alma e é simplesmente um produto de um processo evolutivo sem propósitos. Essa perspectiva defende que todas as explicações sobre a vida, a moralidade e a existência devem ser baseadas em evidências científicas e na experiência sensorial, gerando tem implicações profundas: se não há um propósito maior para a vida e se não existe uma alma que transcenda a existência física, a moralidade perde seus fundamentos essenciais e a moralidade se torna uma construção humana subjetiva, sem bases absolutas que definam o que é certo ou errado, bem ou mal. (YOUMANS; THRIFT; SCOTT, 2019, p.22).

Paralelamente ao secularismo encontra-se o relativismo, um conceito que permeia a contemporaneidade. É a ideia de que as verdades e valores não são absolutos, mas sim dependente do contexto cultural, histórico ou individual, isto é, aquilo que é verdadeiro ou moralmente aceitável em uma cultura pode não ter a mesma validade em outra. Essa ideologia se fortaleceu ao longo do século XX, questionando normas e valores tradicionais, e tem suas raízes na filosofia pós-moderna, assim como nos escritos do filósofo Friedrich Nietzsche (JÚNIOR, 2024, p. 569).

Cabe ressaltar que do secularismo, a exclusão da dimensão religiosa do currículo escolar resulta na promoção de uma visão de mundo essencialmente materialista e científica, desprovida de fundamentos transcendentais. Tanto o secularismo quanto o relativismo exercem influências profundas sobre a moralidade e a ética, refletindo-se de maneira significativa na educação.

Essa perspectiva reduz o processo formativo ao desenvolvimento cognitivo e técnico, negligenciando a formação integral do ser humano e a construção de valores morais baseados em princípios absolutos. Segundo Júnior (2024, p. 570), tal abordagem compromete a dimensão espiritual e ética da educação, distanciando-a de sua função social de formar cidadãos conscientes e responsáveis diante de Deus e da sociedade.

Também nesse contexto, pode ser citada a mídia, que tem sido usada como ferramenta para disseminar conteúdos ideológicos contrários aos princípios bíblicos. Por meio de propagandas, novelas, filmes, músicas, desenhos infantis e diversas produções culturais, valores seculares e relativistas são inseridos de maneira sutil e contínua na sociedade. Essa atuação não é neutra, mas revela uma intencionalidade voltada à

formação de mentalidades distantes dos valores cristãos. Desse modo, a mídia exerce influência significativa na construção de uma cultura que relativiza a verdade e enfraquece os fundamentos morais da fé (ORLANDI, 2019, p. 25).

O antídoto para os desafios trazidos por essas influências citadas neste trabalho, ou por qualquer outra ideologia que se oponha ao cristianismo e gere conflitos internos e na formação do caráter dos filhos, é a Palavra de Deus. Ela é exclusiva, única e verdadeira, oferecendo princípios sólidos que orientam a moral, a ética e o comportamento humano, trazendo clareza em meio à confusão de valores, distinguindo o certo do errado segundo a vontade de Deus para a vida das pessoas.

A verdade bíblica se mantém como referência permanente diante da relativização e das influências contrárias ao cristianismo. Youmans, Thrift e Scott (2019, p. 79), reforçam que “A Palavra de Deus é semente eterna, capaz de se reproduzir quando devidamente plantada e cultivada no solo de nossos corações.” Esta metáfora sugere que o crescimento espiritual depende de receber, acolher e cuidar da Palavra, permitindo que ela se desenvolva internamente.

Dessa maneira, a família permanece como a primeira e mais importante instituição educadora. É nela que a criança encontra os referenciais para desenvolver sua identidade, caráter e visão de mundo. A Bíblia ressalta a responsabilidade dos pais em ensinar seus filhos “no caminho em que devem andar” (Pv 22.6, ARA), indicando que a formação moral e espiritual não pode ser delegada unicamente à escola ou à igreja, Lopes (2016, p. 449) enfatiza que no processo de ensinar “os pais são os pedagogos dos filhos”, encarregando-se tanto do ensino quanto da formação do caráter, sendo necessário que atuem como exemplos a serem seguidos por eles.

Por meio da orientação intencional, do exemplo cotidiano e da transmissão de valores fundamentados na fé, os pais constroem nas crianças princípios morais e espirituais duradouros. Essa formação integral contribui para o desenvolvimento da personalidade, da empatia e da capacidade de tomar decisões conscientes, preparando os filhos para enfrentar os desafios da vida adulta com discernimento, ética e confiança em Deus.

2. A RELEVÂNCIA DA ESCOLA DE PAIS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Como abordado anteriormente, a sociedade contemporânea está passando por mudanças rápidas e intensas, a pós-modernidade, onde se discute muito sobre essas transformações com as reflexões envolvem questões sociais, culturais e tecnológicas, entre outras. Porém, essas mudanças aceleradas estão impactando diretamente o modo de pensar e o comportamento das pessoas. O pensamento tradicional é questionado, e as pessoas estão reavaliando como veem o mundo, como se relacionam e como agem no dia a dia, o que provoca transformações profundas na maneira de pensar e de se comportar (MOLOCHENCO, 2007, p. 45).

No entanto, neste contexto de transformações sociais nem sempre tais mudanças estão de acordo com o padrão de Deus. partindo desse pressuposto, Alba (s.d. p. 71) afirma que:

A educação cristã está acostumada a lidar com diferentes sensibilidades jurídicas e políticas; com críticas à educação em geral e à educação cristã em particular; com os modelos de pessoa; modas educativas; e as incompreensões de cada momento histórico e de cada contexto cultural. Em muitas ocasiões, esta fronteira delimita posições legítimas e compatíveis, mas noutras ocasiões a fronteira implica um conflito fundamental porque afeta a compreensão final da pessoa e da vida e, por conseguinte, o âmbito e as possibilidades da educação (ALBA, s.d. p. 71, tradução nossa³⁷).

A educação cristã, por ser baseada em princípios religiosos, muitas vezes precisa lidar com mudanças e críticas que surgem tanto em relação à educação em geral quanto à educação cristã em específico, englobando os contextos históricos, jurídicos, políticos e culturais.

A partir desse pressuposto, aos pais cabem compreenderem que são os primeiros educadores de seus filhos e desempenham um papel essencial e contínuo no desenvolvimento de seus filhos, tanto na infância quanto na vida adulta. Essas primeiras lições, transmitidas através de palavras e, sobretudo, pelo exemplo, deixam marcas

³⁷ No original: “La educación cristiana está acostumbrada a lidiar con diferentes sensibilidades legales y políticas; con las críticas vertidas sobre la educación en general y sobre la cristiana en particular; con los modelos de persona; las modas educativas; y las incomprensiones propias de cada momento histórico y cada contexto cultural. En muchas ocasiones esta frontera delimita posiciones legítimas y compatibles, pero en otras ocasiones la frontera conlleva un conflicto de fondo pues afecta a la comprensión última de la persona y de la vida y, por ende, al alcance y las posibilidades de la educación.” (ALBA, s.d. p. 71)

profundas que moldarão o comportamento e a forma como os filhos se relacionarão com o mundo ao seu redor, especialmente em suas relações interpessoais.

Diante dessa realidade, é fundamental que a educação dada pelos pais esteja firmemente baseada em princípios sólidos. No contexto de uma família cristã, isso significa que o ensino deve ser fundamentado nos princípios bíblicos, que oferecem orientação não apenas para a formação moral e espiritual, mas também para o desenvolvimento de relacionamentos saudáveis e equilibrados.

Em Deuteronômio 6.4-6 há implicações teológicas e práticas fundamentais para que os pais possam educar seus filhos com base na Palavra de Deus. Este texto bíblico enfatiza o mandamento de amar o Senhor de todo o coração, de toda a alma e com todas as forças, demonstrando que a obediência aos preceitos de Deus deve ser fruto desse amor sincero. Na compreensão de Craigie (2013, p.167) quando o adulto compreendia o significado de amar a Deus e obedecê-Lo, essa verdade deveria refletir-se em seu comportamento e em seu modo de viver.

A formação e o comportamento dos pais exercem influência significativa sobre o desenvolvimento emocional, social e moral dos filhos. Por meio do exemplo, das orientações e da disciplina, os pais transmitem valores e padrões de conduta que moldam o caráter das crianças, como respeito, autocontrole, empatia e responsabilidade. Desse modo, a educação parental não apenas direciona o comportamento individual das crianças, mas também condiciona suas interações sociais, refletindo-se na construção de vínculos familiares e comunitários saudáveis.

O processo de ensino-aprendizagem constitui uma ordenança de Deus, conforme considera Lopes (2022, p. 840), indicando que ensinar não é uma escolha dos pais, mas uma responsabilidade divina. Esse ensino deve ser exercido de maneira contínua no ambiente familiar, que se torna o primeiro espaço onde a criança tem contato com Deus, antes mesmo da igreja, da escola ou de qualquer outra instância educativa.

A “Escola de Pais” surge, então, como um espaço estratégico, oferecendo orientações, conhecimentos e práticas que auxiliam os responsáveis a enfrentar os desafios da educação cristã, fortalecendo sua atuação no desenvolvimento dos filhos.

De acordo com Thiago Chabaribery (2024, p. 44) “A Escola de Pais é projetada como uma ferramenta formativa essencial para apoiar nessa missão”, com a objetividade

de orientar e gerar recursos para os pais cumprirem um de seus papéis mais importantes e fundamentais na família: educar seus filhos segundo os princípios da fé cristã.

Desse modo, a Escola de Pais é um espaço de ensino e aperfeiçoamento que oferece direção espiritual, aconselhamento e recursos práticos para que os pais possam exercer de maneira eficaz seu papel no discipulado familiar, por meio de encontros, estudos bíblicos e reflexões sobre a vida cotidiana, incentivando uma prática educativa intencional e fundamentada nas Escrituras, contribuindo para que os pais se tornem líderes espirituais dentro do lar, promovendo um ambiente onde a fé é vivida, ensinada e transmitida às próximas gerações, exercendo uma função educativa, segundo Chabaribery (2024, p.44).

Para Youmans, Thrift e Scott (2019, p. 18), cada pessoa possui uma cosmovisão, que pode ser mais ou menos consistente, e que a ajuda a entender o mundo e a atribuir sentido às coisas. Essa cosmovisão é o conjunto final de supostos adotados, de forma consciente ou inconsciente, e que moldam a visão da realidade. Esses supostos se acumulam ao longo da vida, começando na infância, influenciados pelos pais, irmãos e, posteriormente, por amigos, professores, pela mídia, além das instituições sociais, sejam educacionais, econômicas, religiosas ou políticas. Funcionam como lentes que afetam a forma como percebemos o mundo, semelhante ao efeito de óculos que alteram a visão; elas não mudam o objeto em si, mas transformam a maneira de vê-lo.

É nesse contexto que, para cumprir sua função como espaço formativo, a Escola de Pais deve apresentar conteúdos e pressupostos sistematizados, de modo que os pais também passem por um processo educativo. Afinal, para ensinar e formar seus filhos, os pais precisam ter seu próprio caráter e identidade firmados em Cristo, tornando-se capazes de transmitir princípios bíblicos e valores cristãos de maneira coerente e prática.

Ainda que tenha sido destacada a importância de sistematizar os conteúdos e pressupostos da escola de pais, cabe ressaltar que a intenção não é “impor conteúdos aos pais, mas oportunizar reflexões significativas”, como menciona Chabaribery (2024, p. 43) para que os pais percebam o quanto é importante sua participação ativa no desenvolvimento e no crescimento saudável dos seus filhos, reconhecendo o valor do seu papel na formação do caráter, da fé e dos princípios éticos e morais das futuras gerações.

Destaca-se também como um importante elo entre a família e a comunidade eclesial, pois a igreja também tem uma missão igualmente importante nesse processo: ela deve caminhar ao lado dos pais, oferecendo orientação, ensino e encorajamento. Devendo assumir o papel de formadora, sendo o ambiente onde pais e futuros pais aprendem a viver segundo os princípios bíblicos. Sua missão vai além do culto, envolvendo o ensino contínuo da fé aplicada à vida familiar e cotidiana, contribuindo para o desenvolvimento de uma filosofia de vida fundamentada nas Escrituras, capacitando as famílias a transmitirem valores cristãos às próximas gerações e fortalecendo a vivência prática do evangelho em todas as áreas da existência.

Youmans, Thrift e Scott (2019, p. 10) ressaltam que “Esse é o papel da igreja - capacitar as famílias com o ensino cristão consistente e sadio para que elas possam ser sal e luz em suas comunidades”, haja vista que o papel da igreja é fundamental na formação espiritual de indivíduos e famílias, pois vai além de reuniões e cultos, englobando a responsabilidade de oferecer orientação, apoio e ensino.

Outro desafio importante da Escola de Pais consiste em conscientizar os pais de que é necessário dedicar tempo ao estudo e à compreensão dos conceitos bíblicos para que possam exercer de forma eficaz sua função educativa. A realidade contemporânea, marcada pelo secularismo, relativismo, influência da mídia e outras ideologias, exige que os pais se preparem intencionalmente.

É fundamental que os pais reservem momentos para, em grupo, aprenderem e refletirem sobre seu papel insubstituível na formação dos filhos. Nesse processo eles compreendem que a responsabilidade de educar espiritualmente não pode ser transferida a outras instâncias e que os princípios que norteiam essa educação estão fundamentados nas Escrituras Sagradas, garantindo que o legado transmitido aos filhos seja coerente com a fé cristã e os valores bíblicos. Assim, a Escola de Pais se torna um instrumento estratégico para promover crescimento espiritual, caráter cristão e Refletir os valores do Reino de Deus na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS Este artigo explorou a complexa realidade da família e da Escola de Pais no contexto da sociedade contemporânea, destacando os desafios e as transformações estruturais que a família cristã tem enfrentado. Em meio a essas mudanças, a Escola de Pais surge como uma iniciativa fundamental para apoiar os pais no cumprimento da missão divina de educar os filhos segundo a Palavra de Deus, especialmente diante das transformações sociais, econômicas e culturais do século XXI, que exigem equilíbrio entre adaptação e preservação dos princípios cristãos.

A reflexão sobre as relações interpessoais, a comunicação paradoxal e a quebra do modelo tradicional de transmissão intergeracional reforça a necessidade de uma formação intencional e contínua dos pais. Essa formação possibilita que exerçam com sabedoria seu papel educativo, preservando a fé e a identidade cristã da família. Nesse cenário, a Escola de Pais assume um papel estratégico ao oferecer um espaço de ensino, reflexão e fortalecimento espiritual, articulando família, Igreja e práticas educativas coerentes com a cosmovisão bíblica.

Desse modo, os roteiros fundamentados em princípios tornam-se recursos essenciais para orientar o processo formativo dos pais, oferecendo diretrizes claras, bíblicas e pedagógicas que auxiliam na construção de lares firmados na verdade. Ao promover essa capacitação, a Escola de Pais fortalece a família como a primeira e mais importante instituição educadora, contribuindo significativamente para a preservação da identidade cristã no lar e para a formação de indivíduos íntegros e comprometidos com Deus e com a sociedade.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

ALBA, J. Miguel Peiro. **El Cristo educador**: uma teología del educador cristiano. [S.l.: s.n.], s.d. (Edição em espanhol).

BELTRÁN LLAVADOR, J. FRANCESC J. HERNÁNDEZ I DOBON (Coord.); CARRASQUER MOYA, D. **Sociología de la educación**. 2. ed. Madrid: McGraw-Hill España, 2015. 305 p. Disponível em: <https://elibro.net/pt/ereader/fabapar/50322?page=101>. Recuperado de: 09 Oct 2025

CARVALHO, Antônio Vieira de. **Teologia da educação cristã**: atividade do ensino na igreja contemporânea. São Paulo: Hagnos, 2006.

CHABARIBERY, Thiago. **Desenvolvimento de Conteúdo Bíblico-Teológico para Discipulado e Direcionado à "Escola de Pais" em uma Plataforma Digital**. 2024. Dissertação (Mestrado em Teologia) — Faculdades Batista do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Curitiba, 2024.

CÔRTEZ, Maria do Socorro Mendes; ALBUQUERQUE, Alessandra Rocha de; BUCHER-MALUSCHKE, Julia Sursis Nobre Ferro. **Família: história e tendências na contemporaneidade**. Research, Society and Development, v. 11, n. 4, e56511427842, 2022. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.33448/rsd-v11i4.27842>>. Acesso em: 05 out. 2025. (CC BY 4.0). ISSN 2525-3409.

CRAIGIE, Peter C. **Deuteronômio**: comentários do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

DOMINGUES, Gleyds Silva. **A arte da pesquisa na construção de ideias e argumentos**. Piedmont International University, 2019.

DOMINGUES, Gleyds Silva; GUSSO, Sandra de Fátima Krüger (Orgs.). **Educação cristã**: uma obra coletiva. São Paulo: Plenamente Editora, 2023.

DOMINGUES, Gleyds Silva (Org.). **Estudos temáticos em cosmovisão cristã**: olhares sobre diferentes áreas da vida. Curitiba: Olsen, 2022.

DOMINGUES, Gleyds Silva; NETO, Ruppenthal Willibaldo. (Orgs.). **Cosmovisão & educação**: panorama histórico e temático. Curitiba: Emanuel, 2018.

DONATI, P. **Manual de Sociología de la Familia**. ed. Pamplona: EUNSA, 2004. 432 p. Disponível em: <https://elibro.net/pt/ereader/fabapar/47451?page=1>. Recuperado de: 05 Out. 2025

GABARDO, Cassiano& HELPA Juliana. **Abordagem educacional por princípios na família**: aplicações práticas para pais. Coleção Conceitos. Kindle. São Paulo: AECEP, 2021.

JEHLE, Paul. **As sete colunas da Sabedoria**: um estudo ampliado por sete princípios. Kindle. São Paulo: AECEP, 2018.

JUNIOR, Henrique. **Educação cristã**. 2024. Ebook. Disponível em: Amazon Kindle. Acesso em: 24 jun. 2025.

KENNER, Craig S. **Comentário histórico-cultural da Bíblia**: Novo Testamento. Tradução de José Gabriel Said, Thomas Neufeld de Lima. São Paulo: Vida Nova, 2017.

KIDNER, Derek. **Salmos 73-150**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2021.

LOPES, Hernandes Dias. **Provérbios**: manual de sabedoria para a vida. São Paulo: Hagnos, 2016.

MOLOCHENCO, Madalena de Oliveira. **Curso Vida Nova de teologia básica**: Educação Cristã. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MONTANHA, Joel. **A responsabilidade dos pais na formação espiritual dos filhos**: um entendimento bíblico-teológico. São Leopoldo: EST/PPG, 2010.

OLIVEIRA, P. R. D. **Filosofia para a formação da criança**. ed. São Paulo: Cengage Learning Edições Ltda. 2004. 256 p. Disponível em: <https://elibro.net/pt/ereader/fabapar/126699?page=1>. Consultado em: 07 Aug 2024.

ORLANDI, Wesley Odair. **A igreja e os desafios do século XXI**: o cristão na pós-modernidade. Série Estudos Bíblicos, n. 93. Arapongas, PR: Aleluia, 2018.

RINALDI, Ana Beatriz; LIMA, André de Souza; RINALDI, Roberto; CARTAXO, Rubens Dantas. **Abordagem educacional por princípios**: um primeiro olhar. São Paulo: AECEP, 2018.

SALES, Milton Roberto Martins; GUSSO, Sandra de Fátima Krüger. **Educação cristã no contexto familiar e os desafios da família cristã na modernidade**. VIA TEOLÓGICA, v. 24, n. 48, 2023.

SANTOS, Jaqueline da Hora. **Evangelização discipuladora de crianças**: formando uma nova geração de discípulos. Rio de Janeiro: JMN, 2016.

SANTOS, Valdeci da Silva. **Educação cristã**: conceituação teórica e implicações práticas. FIDES REFORMATA XIII, Nº 2 (2008): 155-174.

SCHAEFFER, Francis A. **Como viveremos?** Tradução de Gabriele Greggersen. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. E-book. Disponível em: Kindle. São Paulo: Cortez, 2017.

SILVA, Ilton Antônio da. **O relacionamento entre pais e filhos fundamentado em princípios cristãos**. Dissertação (mestrado) Escola Superior de Teologia Programa de Pós-Graduação Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2013.

YOUNG, Elizabeth L.; THRIFT, Jill C.; ALLEN, Scott D. **Família, fundamento de uma nação**: princípios e práticas para construção de famílias sadias. Curitiba: Instituto e Publicações Transforma, 2019.

O CRISTÃO COMO SAL DA TERRA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA EXEGESE DE MATEUS 5.13

Ranaan da Silva Camilo ³⁸

RESUMO

O presente artigo verifica, a partir da análise de Mateus 5.13, como Jesus usa o exemplo do sal para ensinar como os seus discípulos devem se comportar no mundo. O modo como Jesus utiliza coisas úteis do cotidiano tais como o sal para transmitir os seus ensinamentos é primoroso. Diante das declarações, Jesus demonstra como o cristão necessita ser parecido com o sal, um composto essencial, que transforma o elemento que o recebe. Considerando a importância que o sal teve, e ainda tem na história, Jesus ensina como o cristão, ao ser o sal da terra, tem condição de preservar a humanidade da podridão do pecado. Tal pesquisa objetiva compreender como deve ser o comportamento do cristão como agente transformador no mundo. Através da observação de diferentes bibliografias e da análise exegética de Mateus 5.13, conceitua-se que, ao entender o exemplo de Jesus, os seus discípulos estão preparados para propagar a mensagem de Deus a toda humanidade caída. Este trabalho demonstra como o cristão, sendo sal no mundo, traz glória e honra a Deus através de sua vida, e finaliza destacando um paralelo do ensino de Jesus aos cristãos com os dias atuais.

Palavras-chave: Sal; Sermão do Monte; Comportamento Cristão; Mateus 5.13.

INTRODUÇÃO

O ensino de Deus e o que Ele deseja que seus filhos aprendam é transmitido ao longo de toda a Escritura Sagrada, mas em Jesus se vê a exigência de um comprometimento elevado quanto ao caráter e ao comportamento do cristão diante do mundo. Desde a ruptura do homem com Deus, através da entrada do pecado original no jardim do Éden, é notório a decadência moral e como o pecado traz a escuridão e tenta esconder a verdade. No Sermão do Monte, Jesus demonstra como um cristão precisa ter um caráter formado Nele, através de um processo de

³⁸ Atualmente é mestrando em Teologia na linha de pesquisa Releitura de Textos e Contextos Bíblicos pela FABAPAR; Pós-graduado em Teologia e Interpretação Bíblica pela FABAPAR; Pós-graduado em Teologia Sistemática pela FABAPAR; Certificado no Curso Básico de Teologia pelo Seminário Martin Bucer; Graduado em Design Gráfico pela Faculdade SENAC. E atua como Coordenador e Professor do Seminário Cartas Vivas. E-mail: ranaanc@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-8603-0505>

construção de hábitos e relações que determinam o modo de pensar, sentir e agir de um cristão.

Diante das dificuldades apresentadas para o entendimento do ensino de Jesus, a pesquisa pretende se balizar nas informações trazidas pelo texto bíblico de Mateus 5.13, a respeito de como o cristão deve ser sal no mundo. Portanto, busca-se reunir dados com o intuito de esclarecer a seguinte pergunta: Como o cristão deve se comportar para ser um agente transformador a partir do ensino de Jesus? Com essa finalidade, será utilizada a pesquisa bibliográfica e a análise exegética do texto. O referencial teórico sobre o assunto considerará o pensamento de Black, Carson, Lloyd-Jones, Lopes, Sproul, Stott, entre outros.

A pesquisa será dividida em dois pontos. No primeiro ponto, será analisado o texto bíblico de Mateus 5.13, apresentando o chamado de Jesus para que seus discípulos sejam sal. Tratar-se-á sobre o entendimento e a importância desse exemplo utilizado por Jesus para que os que o seguiam tivessem um comportamento diferenciado perante o mundo.

Finalmente, no segundo ponto, será apresentado um paralelo entre a aplicação do ensino de Jesus nos dias bíblicos e sua aplicação no mundo contemporâneo, demonstrando que o chamado de Jesus para o cristão ser sal continua extremamente essencial e plenamente relevante. Conforme Mateus 5.13, o chamado não estava atrelado apenas àqueles que estavam com Jesus no momento do ensino, mas todos os que seguem precisam compreender a declaração de Jesus de se tornarem agentes transformadores em um mundo perdido, sendo o sal do Evangelho de Cristo.

1. SER O SAL NO MUNDO

Em Mateus 5.13, Jesus fala algo que é de extrema importância na humanidade, o sal, cuja principal propriedade é a preservação de quem o recebe. No evangelho de Mateus 5, tem-se Jesus em seu sermão mais conhecido da história, o Sermão do Monte, no qual, até o versículo 12, ele esteve falando das bem aventuranças, ensinando como deve ser o caráter de um cristão, daqueles que o seguiam.

Todavia, a partir do versículo 13, Jesus não foca mais no caráter, mas sim em como um cristão deve se comportar no mundo. Lloyd-Jones (1999, p. 138) dá sentido ao texto quando diz que “o crente não é uma pessoa que vive isolada no mundo, embora não pertença ao mundo; e ele mantém certa relação para com o mundo”. Sproul (2019, p. 77) ressalta que Jesus, a partir do versículo 13, está fazendo uma transição daquilo que o cristão é, para o que o cristão deve fazer.

É evidente que a mensagem passada instrui que o cristão não seja igual ao mundo, mas diferente dele. A Bíblia reforça essa ideia, em Tiago 4.4 diz que ao tornar-se amigo do mundo, torna-se inimigo de Deus. Neste capítulo será observado como o sal tem o poder de influenciar mesmo sem ser visto, mas não há possibilidade de o mundo ter o contato com o sal e não o sentir.

1.1. Preservar e temperar a humanidade

O sal é um composto químico que tem uma função muito necessária no cotidiano, seja em Israel na época de Jesus, ou na contemporaneidade. E o que Jesus quer ensinar ao usar o sal como exemplo? Jesus diz: “Vocês são o sal da terra. Mas se o sal perder o seu sabor, como restaurá-lo? Não servirá para nada, exceto para ser jogado fora e pisado pelos homens” (Mt 5.13, NVI). Ao fazer esta declaração, Jesus sabia exatamente o que desejava alcançar sobre aqueles que o seguiam.

Com o passar dos séculos, o sal não perdeu o seu valor. O sal foi muito importante na história das civilizações, sendo usado em diversas situações, como moeda, para preservar alimentos, em rituais religiosos, e até mesmo para lavar e tingir couro. Para se ter um contexto da importância desse composto, a Superinteressante (2024) conta que os chineses foram pioneiros na produção de sal em grande escala, fervendo água do mar desde o século XIX a.C. Essa técnica foi fornecida para o Ocidente e continuou popular no Império Romano. Quando o mar era distante, o sal era extraído do solo, como faziam os celtas, inventores da mineração de sal-gema. O sal tornou-se importante e alvo de impostos e monopólios estatais em várias civilizações. Os romanos não monopolizaram o sal,

mas subsidiaram seu preço, garantindo acesso a todos. Da importância do sal, surgiram termos como salário e soldado.

Jesus sabia de toda a importância que o sal tinha para aquele povo e para humanidade ao fazer esta declaração, “você são o sal da terra”, ele tinha total controle de como chegaria aos corações e mentes de quem o ouvia, para aquele povo fazia total sentido a comparação daqueles que seriam seus discípulos com o sal. Zacarias explica como o povo de Israel utilizava o sal:

Nos tempos do Israel bíblico, o sal era muito usado para diferentes finalidades e com diferentes simbologias. Crianças recém-nascidas eram banhadas com sal como medida de higiene e prevenção contra infecções (cf. Ez 16.4). Também se fazia a aplicação do sal ao solo para melhorar a sua fertilidade, com vistas a melhores colheitas. (ZACARIAS, 2024, p. 3).

É inegável que o cristão não é um extraterrestre, que vive fora deste mundo, pelo contrário, tem os mesmos sentimentos e realidades como qualquer outro ser humano no planeta Terra. Salomão deixa isso explícito em Eclesiastes 9.2, quando diz que todos têm o mesmo destino, independentemente de serem justos ou ímpios, bons ou maus, puros ou impuros. Salomão deixa claro que o cristão está no mesmo mundo e que fará parte de tudo que acontece nele. Entretanto, o cristão não deve ser contaminado com o que o mundo produz, mas todo homem salvo pela graça de Jesus Cristo precisa ter uma perspectiva e uma conduta diferente do resto da humanidade, que ainda não conhece a Jesus como Salvador. O cristão precisa ter uma vida repleta de atividade e influência no meio dessa humanidade caída.

É um erro acreditar que os cristãos devam ser um grupo separado, que não possa ou não deva conviver com os ímpios, vivendo à parte da sociedade ou em um mundo exclusivo somente frequentado por cristãos. Lloyd-Jones (1999, p. 138) explica que “esse tem sido o mais notável erro do monasticismo, o qual ensinava e ensina que viver a vida cristã significa, necessariamente, separar-se o indivíduo da sociedade e passa a viver contemplativamente”. O cristianismo não pode ser um grupo exclusivista, mas é chamado a atingir toda a sociedade com o evangelho de Jesus Cristo.

Esta atitude de se fechar em um mundo apenas cristão vai totalmente contra a Bíblia e ao ensinamento do ide de Jesus que diz: “Vão pelo mundo todo e preguem o evangelho a todas as pessoas” (Mc 16.15, NVI). Seria uma total contradição de

Jesus ordenar que os cristãos preguem sobre o seu evangelho e, ao mesmo tempo, pedir para que os cristãos não estivessem no mundo. Afinal, ele declara que “vocês são o sal da terra” e “Vão pelo mundo”. O cristão precisa estar no mundo, sem jamais ser influenciado por ele.

Porém, qual é o motivo de Jesus usar o sal como exemplo para transformação da humanidade? Além da importância e das propriedades contidas no sal, Jesus se utiliza do sal pois ele é totalmente diferente do lugar onde ele é exposto. Onde o sal entra, ele transforma, não tem como o receptor deste composto continuar da mesma maneira. São notórias as funções que o sal possui, Carson (2010, p. 173) relata que “o sal era usado como conservante”, e Lopes (2019, p. 182) reforça, ao dizer, “quando Jesus proferiu esse discurso, não havia refrigeração. A única maneira de preservar os alimentos da decomposição era o uso do sal”. O sal tem o poder de conservar o alimento, sem ele, o alimento teria uma vida útil curta. Além da preservação, Jesus deseja trazer uma outra função do sal, pois este composto também tem o papel de temperar e dar sabor. De acordo com Lopes, a definição de sal é algo que:

Torna o alimento apetitoso, agradável ao paladar. O mundo está cansado de seu próprio pecado. O pecado cansa. O pecado adoece. O pecado escraviza. A presença da igreja no mundo, refletindo nele a glória de Deus, revela às pessoas uma qualidade de vida superlativa. (LOPES, 2019, p. 184).

Jesus está ressaltando que o cristão é o sal da terra, aonde o cristão toca há transformação, pois não tem como o evangelho de Jesus entrar em contato e não transformar, não tem como o cristão, sendo sal, não impactar e mudar o ambiente. O sal é o que tem poder para transformar o gosto, trazer cuidado e preservação. Não é o mundo que influencia o sal, mas o sal que traz influência onde ele é colocado.

Percebe-se que Jesus faz um questionamento no mesmo versículo 13, logo após afirmar que o cristão é o sal da terra, ele diz “[...] se o sal for insípido, com que se há de salgar?” (Mt 5.13, NVI). Nota-se que, de nada serve um sal que perdeu a sua eficácia em salgar. Jesus, ao fazer este questionamento, tem o desejo de demonstrar que os cristãos precisam ser influência, se manterem firmes no evangelho e não se deixarem contaminar pelo mundo. E se, todavia, isso acontecer

ao cristão, este perderá completamente a sua utilidade, um sal que não dá sabor, não cumpre mais a sua função de transformação, perde toda a propriedade e aplicabilidade.

Entretanto, Black (1998, p. 166-167) buscando a compreensão do que Jesus quer dizer sobre o sal perder seu sabor, faz um estudo do Novo Testamento e analisa o verbo grego "μωρανθῆ" (môranthê), interpretado como "perder sua salinidade", além de Mateus 5.13 que foi utilizado como referência, relaciona-se Lucas 14.34, com o mesmo sentido do verbo de "perder sua salinidade", porém, quando ele analisa o mesmo verbo em outras passagens como: Romanos 1.22, 1 Coríntios 1.20 e Mateus 5.22, o sentido do verbo é de se "fazer tolice/tornar-se tolo". A relação entre o sal e a sabedoria/tolice sugere um possível jogo de palavras em aramaico, entre "tâpêl" (tolo) e "tabel" (salgado). É difícil não concluir que os discípulos que perdem seu "sabor", na verdade, estão fazendo a si mesmos de tolos. Jesus ensina que todo aquele que o segue verdadeiramente, não perde o seu sabor ou se torna tolo, mas como um agente transformador, continua eficaz ao ser colocado em meio a humanidade.

Após Jesus ensinar sobre como o cristão deve ser sal e da inutilidade de um sal que perde o seu sabor, ele continua dizendo que "[...] Não servirá para nada, exceto para ser jogado fora e pisado pelos homens" (Mt 5.13, NVI). Para que serve o sal sem o seu poder de transformar? Carson explica o que é feito com esse tipo de sal:

Na nação moderna de Israel, afirma-se que o sal insosso ainda é espalhado no chão de lajes planas que servem como telhado. Isso ajuda a endurecer o chão e a prevenir fendas e goteiras; e uma vez que essas lajes são usadas como área de recreação e lugar de reuniões públicas, o sal ainda é esmagado pelos pés. (CARSON, 2010, p. 173).

É incontestável que aconteça exatamente o que Jesus explicou na última parte do versículo, ao sal que não tem serventia na sua função principal, tudo que lhe resta é ser pisado e usado como base. No mais baixo lugar possível, debaixo dos pés. E é para que o cristão não perca a sua salinidade, que Jesus traz este ensinamento.

2. UM PARALELO DO ENSINO DE JESUS SOBRE COMO SER SAL NOS DIAS ATUAIS

Observa-se que as palavras de Jesus no Sermão do Monte continuam tendo extrema importância ainda nos dias atuais. A cada dia que passa, é visto o quanto a igreja se mistura com o mundo e não é tão nítido quem é cristão ou ímpio. As igrejas estão sendo influenciadas pelo que o mundo faz, com a ideia de atrair as pessoas para dentro da igreja, cometem um grave erro ao se igualar ao que é oferecido fora. Acreditando que estão atraindo as pessoas, se contaminam e, ao invés de evangelizarem, só oferecem o mesmo estímulo que o mundo já fornece. Lloyd-Jones destaca que:

“vós sois o sal da terra” Ora, essas palavras não encerram apenas uma descrição que o crente; mas também, implicitamente, elas envolvem uma descrição do mundo em que o crente está. E o mundo nesse caso, mais do que nunca precisa ser entendido como a humanidade em geral, a humanidade que ainda não foi regenerada em Cristo (LLOYD-JONES, 1999, p. 134).

O cristão não pode ficar “dentro do saleiro”, afinal, para que serve o sal junto ao sal? Isso não deve acontecer e nem foi o que Jesus instruiu. O cristão não pode estagnar e ficar entre as quatro paredes da igreja, como se fosse um peixe no aquário. Como foi visto no ponto anterior, o cristão deve estar no mundo, incluso na sociedade, mas não se contaminar com os pecados da humanidade. Quando se nota as propriedades do sal e o papel que ele exerce, fica explícito como o cristão deve se comportar e agir com essa humanidade que ainda não conhece a Jesus. Stott explica que:

O sal cristão não tem nada de ficar aconchegado com elegantes e pequenas despensas eclesiais; nosso papel é o de sermos “esfregados” na comunidade secular, como o sal é esfregado na carne, para impedir que apodreça. E, quando a sociedade apodrece, nós, os cristãos, temos a tendência de levantar as mãos para o céu, piedosamente horrorizados, reprovando o mundo não cristão; mas não deveríamos, antes, reprová-los a nós mesmos? Ninguém pode acusar a carne fresca de deteriorar-se. Ela não pode fazer nada. O ponto importante é: onde está o sal? (STOTT, 2007, p. 57).

O sal tem como sua principal função, a preservação, não deixar a carne apodrecer, mantê-la em bom estado, assim também o cristão tem esse papel na humanidade. O mundo já está cheio de pecado, se o homem viver apenas pela

carne, pela sua própria vontade, ela apodrece, se decompõe. O mundo está entregue à sua autodestruição, com a entrada do pecado, não tem como a humanidade se preservar de maneira autônoma, a consequência natural do pecado é a deterioração. Segundo Mounce (1996, p. 53) “a conduta correta dos crentes impede que a sociedade fique rançosa completamente”. O mundo sem a obra de Cristo está fadado à destruição e à podridão do pecado, não há possibilidade de a humanidade ser justificada sem a obra redentora que Cristo fez na cruz do calvário. Na opinião de Sproul (2019, p. 78.) “uma das tarefas da igreja é impedir que o mundo se autodestrua”. O cristão é chamado para ser um agente de purificação contra a conduta imoral e baixa que foi estabelecida na humanidade com a entrada do pecado.

Como caracteriza Sproul (2019, p. 79) os cristãos influenciaram o mundo sendo sal na terra e aplicando os ensinamentos de Jesus, quando diz que o cristianismo foi fundamental para preservar a cultura ocidental, criando e desenvolvendo o sistema universitário e incentivando as artes, como música, pintura e literatura. Muitos grandes artistas e músicos, como Bach e Vivaldi, eram cristãos. A Igreja deu início à caridade no Ocidente, cuidando dos órfãos e plantando as primeiras sementes para a abolição da escravidão. Dessa forma, a Igreja foi vista como um elemento essencial para manter a integridade. Onde estão os cristãos para serem sal e influenciarem o mundo? Para fazerem a diferença na sociedade? Diante disso, que os cristãos não sejam enganados e contaminados pelo que o mundo faz, mas que o mundo reconheça que a igreja atual, é um agente transformador enviado por Cristo, para gerar preservação e transformação.

O cristão não pode perder a sua função principal, assim como o sal que perde sua salinidade não tem mais valor, aquele que perde o seu sabor será jogado fora, na consumação dos séculos, conforme Mateus 13.50. Assim como o sal que não presta será jogado fora, o destino dos homens maus, será a fornalha ardente. O cristão precisa ser este sal que dá o sabor à vida do ímpio, que demonstra que o pecado adoece, cansa, apodrece e mata, e que só em Jesus ele terá uma vida plena e de alegria eterna. Lopes evidencia o papel que o sal pode causar no mundo para conhecerem a Jesus:

O sal tem a capacidade de provocar sede. Vivemos num mundo caído, onde as pessoas não têm sede pelas coisas espirituais nem apetência pelo pão do céu. A presença da igreja no mundo provoca esse interesse pelas coisas de Deus. A igreja como sal se insere, se infiltra e, assim, provoca nas pessoas o desejo de conhecer Deus. Sem a presença da igreja, o mundo se tornaria um ambiente insuportável onde viver. A igreja é o grande freio moral do mundo (LOPES, 2019, p. 185).

O Cristão precisa ser um sal que mantenha o seu sabor, que não perde a sua eficácia em preservar e trazer o gosto da graça de Cristo para o mundo. A influência do cristão na sociedade vai depender da sua diferença, e não da sua semelhança com os ímpios. O poder do evangelho traz transformação ao ser humano, quando este ser transformado chega no mundo, ele atrai, pois não é mais um no meio da multidão, não é mais um personagem modelado pelo pecado, mas tem algo que faz com que o mundo deseje ouvir a mensagem que ele carrega.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das informações demonstradas na pesquisa e na análise de Mateus 5.13, é possível concluir que Jesus está ensinando aos seus discípulos o comportamento que todos aqueles que o seguem devem possuir perante o mundo e o quanto Ele deseja que o ser humano faça parte de todo o processo para a transformação do mundo.

Jesus faz uma representação de como o cristão deve agir a partir de algo tão importante e útil para o cotidiano. Ao declarar que o cristão deve ser o sal da terra, entende-se que deve ter as funções primordiais deste composto. O cristão necessita ter um caráter transformador, assim como o sal. O cristão precisa preservar o mundo de toda podridão que o pecado causou, todavia, não somente preservar, mas trazer o sabor à vida de quem está em pecado. Somente a graça de Jesus Cristo pode trazer plenitude e alegria eterna.

Por onde passar serão gerados frutos e as obras do cristão serão conhecidas pelo mundo, mas que nunca se deve apropriar das glórias obtidas com essas obras, para que todos reconheçam e conheçam a Jesus Cristo, através da vida do cristão.

À vista disso, todos os que seguem a Jesus Cristo devem ser sal por todo o mundo. Como é visto em 2 Coríntios 3.2-3, todo cristão precisa ser uma carta lida

por todos, uma carta de Cristo, escrita pelo Espírito Santo aos corações dos homens. Cumprindo, assim, o ide de Jesus e alcançando a humanidade da desgraça total e eterna, o cristão é chamado a ser um agente transformador, uma cópia de Jesus, que preserva, têmpera, e direciona o pecador à Jesus Cristo, o Salvador.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Versão NVI. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2023.

BLACK, Matthew. **An Aramaic Approach to the Gospels and Acts.** Peabody: Hendrickson Publishers, 1998.

CARSON, D. A. **O comentário de Mateus.** São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

LLOYD-JONES, Martyn D. **Estudos no Sermão do Monte.** São Paulo: Fiel, 1999.

LOPES, Hernandes Dias. **Mateus: Jesus, o Rei dos reis.** São Paulo: Hagnos, 2019.

MOUNCE, Robert H. **Novo comentário bíblico contemporâneo - Mateus.** São Paulo: Vida, 1996.

SPROUL, R. C. **Estudos bíblicos expositivos em Mateus.** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2019.

STOTT, John. **A mensagem do sermão do Monte.** Viçosa: Ultimato, 2007.

SUPERINTERESSANTE. **Império do sal.** Disponível em: <https://super.abril.com.br/ciencia/imperio-do-sal>_Acesso em: 12 de novembro 2024.

ZACARIAS, William Felipe. **SAL E LUZ | Mateus 5.13-16.** Disponível em: https://legado.luteranos.com.br/_arquivos/202303/8684fd16412e86440b0cfe0bb4051627.pdf Acesso em: 12 de novembro 2024.

A REVELAÇÃO DAS PROFUNDEZAS DE DEUS PELO ESPÍRITO FOI DADA APENAS A PAULO OU TAMBÉM AOS SEUS OUVINTES?

Raul Cesar Sindlinger³⁹

RESUMO

Este paper apresenta uma análise hermenêutica de 1 Coríntios 2.6-16, buscando responder a uma questão central para a compreensão do texto: a quem Deus revelou as profundezas de Sua sabedoria? Teria essa revelação sido concedida exclusivamente ao apóstolo Paulo e aos outros apóstolos ou também aos seus ouvintes e leitores? Para elucidar essa questão, o estudo investiga a intenção autoral por meio de exegese gramatical e teológica, aliada a pesquisa bibliográfica em livros, comentários bíblicos e léxicos especializados. A análise conduz à conclusão de que Paulo não reivindica para si uma revelação exclusiva, mas afirma que todo aquele que recebe o Espírito Santo tem acesso às profundezas da sabedoria divina. Assim, a verdade expressa no texto não se limita ao contexto original, mas se estende aos leitores de todas as épocas.

Palavras-chave: Sabedoria de Deus; revelação espiritual; Vida no espírito; Interpretação Bíblica.

INTRODUÇÃO

O texto de 1 Coríntios 2.6-16 apresenta o contraste entre a sabedoria humana e a sabedoria de Deus, mostrando que os mistérios da sabedoria divina estão inacessíveis à razão e à percepção natural. Paulo afirma, no versículo 10, que “Deus o revelou a nós por meio do Espírito” (1 Co 2.10, NVI). Surge então a questão interpretativa central: quem é o “nós” do versículo? Ou, de forma mais ampla: A quem Deus revelou as profundezas de Sua sabedoria: foi exclusivamente a Paulo (e aos outros apóstolos ou autores da carta), ou essa revelação também foi dada aos ouvintes e leitores de suas cartas? A dúvida se reflete em outras passagens, como João 14.26, em que Jesus promete aos discípulos que o Espírito Santo os ensinaria todas as coisas e os faria lembrar de tudo o que Ele havia dito. A questão, portanto, é se essas palavras se aplicam unicamente aos discípulos presentes ou se descrevem a atuação permanente do Espírito em todos os seguidores de Cristo.

O questionamento a respeito da interpretação desse texto surge, pois, alguns autores, ao defenderem a canonicidade do Novo Testamento, utilizam 1 Coríntios 2.10 e João 14.26 como argumento de que os apóstolos receberam a mensagem inspirada, e com isso acabam, intencionalmente ou não, afirmando que a revelação dos mistérios da sabedoria de Deus foi apenas para os autores bíblicos no processo de redação das cartas e livros das Escrituras Sagradas. Um exemplo dessa posição é Grudem, que utiliza os

³⁹ Mestrando em Teologia pela Fabapar, Especialista em Gestão de Projetos, Graduado em Teologia e Engenharia Civil. E-mail raulsindlinger@live.com; Orcid <https://orcid.org/0009-0000-8903-4108>

dois textos para defender o cânon, adotando uma interpretação exclusivista desses textos, afirmando que:

Jesus prometeu essa capacitação aos seus *discípulos* (chamados apóstolos após a ressurreição), “os *discípulos* recebem a promessa de dons incríveis para capacitá-los a registrar as Escrituras: o Espírito Santo lhes ensinaria “todas as coisas”, ele os lembraria de “tudo” que Jesus havia dito e os guiaria “a toda verdade” (GRUDEM, 2022, p. 87).

Sobre o apóstolo Paulo ele afirma ainda que “é muito frequente a afirmação de que ele é capaz de proferir palavras do próprio Deus. Ele alega [...] que o Espírito Santo lhe revelou o que “olhos não viram, nem ouvidos ouviram, nem o coração humano imaginou” (GRUDEM, 2022, p.87). Portanto Grudem adota uma posição exclusivista da revelação.

Com o mesmo objetivo de enfatizar a inspiração do Novo Testamento Geisler afirma: “Paulo declarou, em 1 Coríntios, que as suas “palavras” são as que o “Espírito Santo ensina” (2.13), pois “Deus no-las revelou pelo seu Espírito” (v. 10)” (GEISLER, 2023, p. 214). Embora tenha utilizado o texto dessa forma, Geisler defende também a doutrina da iluminação, então, para ele, o texto não fala apenas sobre os apóstolos terem recebido a revelação, mas, também, sobre a revelação que está disponível para todos os nascidos de novo.

A defesa da doutrina da Inspiração divina do Novo Testamento precisa, por um lado, provar que o cânon do Novo Testamento é Palavra de Deus inspirada, e, por outro, mostrar que nenhum outro livro posterior pode entrar nessa categoria. Se o texto em questão for interpretado de modo a entender que o “nós” inclui, além dos apóstolos, os leitores de todos os tempos que forem cheios do Espírito Santo, poderá se afirmar que os escritos do Novo Testamento são inspirados por Deus, mas não que esses textos são suficientes para afirmar que somente os escritos do Novo Testamento são inspirados por Deus.

Neste contexto, o presente estudo irá a examinar a perícopes de 1 Coríntios 2.6-16, a fim de determinar se o “nós” do versículo 10 se refere apenas a Paulo e aos apóstolos ou se inclui também os destinatários da carta (os “espirituais”), aqueles que receberam o Espírito Santo e podem, portanto, discernir as verdades divinas.

1. ANÁLISE HISTÓRICA

Paulo escreve à igreja de Corinto, uma igreja fundada em sua segunda viagem missionária (At 18.1-17), entre os anos 50 e 52. A cidade de Corinto era uma das mais importantes da Grécia, e a capital da Acaia desde 29 a.C. Estava estrategicamente posicionada entre o continente grego e a península do Peloponeso, o que a tornava uma rota comercial muito próspera e relevante. A cidade também tinha era relevante cultural e religiosamente com diversos templos, em especial o templo da deusa Afrodite, cujo culto se associava a prostituição e imoralidade que se tornou característica da região (MAUERHOFER, 2010, p. 384).

A comunidade era marcada por conflitos internos, diversidade cultural e tensões entre os membros, muitos dos quais valorizavam a sabedoria humana, a eloquência e as

filosofias helenísticas, conforme o Apóstolo Paulo mostra no primeiro capítulo da carta (1Co 1.18-31). A igreja era composta por judeus e gentios, imersa em um contexto cultural greco-romano, que valorizava o conhecimento filosófico e retórico (De Boor, 2004, p. 21). Os descrentes tinham dificuldade em compreender a “loucura” do evangelho, que contrapunha a sabedoria humana ao mostrar a palavra da cruz para salvar os que cressem (DE BOOR, 2004, p. 48), e os judeus consideravam escandaloso e inaceitável a mensagem de um Messias e Filho de Deus que é condenado como criminoso, o que era contrária às suas expectativas (DE BOOR, 2004, p. 51).

Os coríntios, especialmente os que estavam imersos na cultura grega estavam fascinados pela sabedoria e poder e se achavam espirituais (Fee, 2019, p.112), eles eram atraídos especialmente pela sabedoria dos “governantes deste mundo” (1 Co 2.6), que seriam as autoridades políticas e filosóficas, que estão “sendo reduzidas a nada” (FEE, 2019, p. 122). Paulo destaca que a sabedoria desse mundo é limitada e falha, pois não reconheceu Cristo e acabou por crucificá-lo (FEE, 2019, p. 124). A sabedoria de Deus é descrita como “misteriosa” e “oculta”, algo que não foi revelado aos governantes do mundo, mas é concedida por Deus àqueles que Paulo chama “nós” (1 Co 2.6-10).

2. ANÁLISE GRAMATICAL

Para interpretar corretamente o texto e elucidar a questão chave do tema proposto, é necessário fazer a análise do sujeito empregado por Paulo no capítulo 2. Pode-se ver que ele não utiliza plural para referir-se a si mesmo e seu ministério nos versículos 4 e 5, porém, nos versículos 6 e 7, Paulo muda o discurso para o plural, deixando de falar “a minha pregação” para “falamos de sabedoria” (ou “expomos”, conforme a versão ARA).

Entretanto, expomos sabedoria entre os experimentados; não, porém, a sabedoria deste século, nem a dos poderosos desta época, que se reduzem a nada; mas falamos a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória; sabedoria essa que nenhum dos poderosos deste século conheceu; porque, se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória; mas, como está escrito: Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus. Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o seu próprio espírito, que nele está? Assim, também as coisas de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus. Ora, nós não temos recebido o espírito do mundo, e sim o Espírito que vem de Deus, para que conheçamos o que por Deus nos foi dado gratuitamente. Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais com espirituais. Ora, o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente. Porém o homem espiritual julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém. Pois quem conheceu a mente do Senhor, que o possa instruir? Nós, porém, temos a mente de Cristo (1Co 2.6-16, ARA).

A palavra λαλοῦμεν (UBS, 1975, p. 582), utilizada no versículo 6 na primeira pessoa do plural (MOULTON, 1978) frequentemente é traduzida por “falamos” ou “expomos”, que em seu infinitivo λαλέω pode ser traduzida como tagarelar, falar ou

pronunciar sons inarticulados (PEREIRA, 1984, p. 341), ou ainda como balbuciar ou conversar (moulton, 1978, p. 245). A mesma palavra é utilizada nos versículos 6, 7 e 13. A mudança de singular para o plural em relação aos versículos 4 e 5, demonstra que o sentido desta palavra pode não ser de uma exposição ou pregação, mas, sim, de uma conversa ou diálogo. Por isso Paulo complementa dizendo que falamos “entre os experimentados” (v.6, ARA) e falamos “conferindo coisas espirituais com espirituais” (v.13, ARA). Esse sentido significaria incluir os leitores, ou o grupo dos que são espirituais na forma como Paulo utilizou a primeira pessoa do plural. Pode, portanto, significar que “eu, Paulo, falo e vocês também falam juntamente comigo”.

A inclusão dos destinatários no discurso da carta não inicia somente no versículo seis do segundo capítulo. Os leitores também haviam sido inclusos no texto em 1 Co. 1.18, quando Paulo os inclui em “*nós*, que somos salvos” em oposição aos “que se perdem” (ARA): “Certamente, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus” (1Co 1.18, ARA). Certamente o apóstolo sabia que haveria entre os leitores de sua carta aqueles que ainda não haviam recebido a salvação, mas faz a inclusão seletiva dos destinatários, especificando que o uso da primeira pessoa do plural se refere a ele mesmo e àqueles que, assim como ele, são salvos em Cristo (FEE, 2019, p. 78).

No início do capítulo 2 Paulo fala em primeira pessoa do singular (Κἀγὼ ἐλθὼν) e se refere a eles em segunda pessoa do plural (πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί - UBS, 1975, p. 582) (*eu a vós*), e o mesmo acontece no início do capítulo 3. A situação que não acontece na carta, embora Paulo não escreva sozinho, é ele falar em primeira pessoa do plural e se referir a eles em segunda pessoa do plural (*nós a vós*), e isso é mais um indício de que quando ele passa a utilizar a primeira pessoa do plural ele está incluindo os destinatários (não necessariamente todos, mas os salvos, os chamados ou os espirituais), e não se referindo ao grupo dos apóstolos ou ao grupo de autores da carta.

No mesmo texto Paulo utiliza a primeira pessoa do plural, incluindo os leitores para dizer que “*nós* não temos recebido o espírito desse mundo, e sim o Espírito de Deus...” (v.12) (FEE, 2023, p. 132), e ainda “*nós*, porém, temos a mente de Cristo” (v.16). Estes dois versículos mostram a inclusão dos leitores no texto. Importante salientar que Paulo está ensinando uma verdade espiritual para os destinatários da carta e não descrevendo um fato visível; portanto não significa que eles já compreendem que têm a mente de Cristo, ou que já tenham atitudes de quem não recebeu o espírito desse mundo e sim o Espírito de Deus (o que fica claro no início do capítulo três). Fee ressalta que Paulo “está o tempo todo lembrando aos coríntios que eles pertencem a uma ordem mundial diferente, uma era diferente”(FEE, 2019, p. 132). Da mesma forma, o sentido do texto não é de que eles já têm desvendado as profundezas de Deus reveladas pelo Espírito, mas sim que o Espírito que eles receberam manifesta esse tipo de sabedoria, que pode e deve ser acessada por eles para “conhecer o que por Deus nos foi dado gratuitamente” (v.12).

Partindo desta constatação, a expressão: “Ἡμῖν δὲ ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε...” (1 Cor 2.10 - UBS, 1975, p.582), tem o sentido de “pois a nós Deus revelou”, incluindo nesse “nós” Paulo e os principais leitores da carta, mais precisamente aqueles que foram iluminados pelo Espírito (CHAMPLIN, 1979, p. 34. Vol. 4). Pela construção gramatical da expressão grega, pode-se observar que esta é justamente a ênfase da expressão, ou seja, o texto não está apenas dizendo que Deus revelou, mas que a revelação foi feita a nós, e não aos poderosos e sábios desse mundo.

3. PRINCIPAIS OBJETIVOS DO TEXTO

No texto analisado Paulo apresenta uma clara dicotomia entre a sabedoria mundana e a sabedoria divina, ressaltando que a verdadeira compreensão espiritual só é possível pela revelação do Espírito Santo. Ele aponta que a sabedoria humana é limitada e incapaz de entender os mistérios de Deus, que foram ocultos, mas agora revelados aos crentes por meio do Espírito (FEE, 2019, p. 112,113). A passagem destaca o papel essencial do Espírito na revelação e no discernimento, mostrando que o entendimento da Palavra de Deus não é alcançado por esforço humano intelectual, mas pela iluminação do Espírito Santo (CHAMPLIN, 1979, p. 33. Vol 4).

Uma das palavras-chave do texto, a palavra “sabedoria” (σοφία), é usada para designar tanto sabedoria humana quanto divina. Paulo distingue entre a sabedoria “de Deus”, e a sabedoria mundana dos governantes (ἀρχαί, archai), termo que pode se referir a autoridades políticas ou espirituais (Moulton, 1978, p. 53). A sabedoria de Deus estava oculta em mistério (v.7). O termo μυστήριον (mysterion) refere-se a um “mistério”: uma verdade revelada que antes estava oculta que só é exposta por revelação (Moulton, 1978, p. 273). Embora Jesus seja a revelação da plenitude de Deus, esse conhecimento continua oculto e é revelado apenas através do Espírito Santo (1 Co 2.9,10).

No versículo 9 Paulo cita uma adaptação de Isaías 64.4 (provavelmente em uma coletânea grega de ideias apocalípticas do Antigo Testamento, ou uma citação direta de Ascensão de Isaías) (FEE, 2019, p. 128), para mostrar que as coisas preparadas por Deus excedem a capacidade humana de percepção sensorial e intelectual, enfatizando os pontos já mostrados anteriormente, de que nenhuma pessoa com seu intelecto ou seus sentidos naturais pode compreender o mistério de Deus que estava oculto, “mas Deus revelou a nós, por meio do Espírito Santo” (v.10).

De Boor afirma que a sabedoria de Deus continua sendo “em mistério” e “oculta”. Deus tem no seu coração um mistério precioso: “É um maravilhoso plano de amor, que ele preordenou para a nossa glória já antes do éons, antes da criação do mundo. Ninguém sabia algo desse plano. Por isso o v.10 revelará um júbilo da igreja, cheia de admiração: “Deus no-lo revelou pelo Espírito” (DE BOOR, 2004, p. 63).

Compreendendo que este “Ἡμῖν” (nós) não se refere exclusivamente aos apóstolos, e sim a todos aqueles que têm o Espírito de Deus, é possível compreender o que o mistério de Deus que estava oculto que é o resultado da obra de Jesus Cristo, que é impossível de entender com a mente e os sentidos humanos é revelado àquele que tem o Espírito de Deus. O homem que não tem o Espírito Santo não tem outra maneira

de obter o conhecimento, senão por seus sentidos e compreensão natural, por isso ele não recebe as coisas reveladas pelo Espírito. As coisas do Espírito são tolices para ele. “Ele está tão longe de entender que as despreza totalmente”(WESLEY, 2023, p. 417).

O apóstolo está trazendo um ensino. Ele não está apenas revelando a sabedoria de Deus que estava oculta, ele os está ensinando que esta sabedoria está disponível a eles. A compreensão necessária para acessar esse conhecimento é a de que as coisas espirituais são discernidas espiritualmente (v.14). Mesmo aqueles que nasceram de novo e têm o Espírito de Deus habitando neles podem viver como carnais (1 Co 3.1-3), como crianças espirituais que só enxergam o que é natural e não o espiritual. A maturidade (ou perfeição) é conhecer o Espírito de Deus e discernir as coisas espirituais espiritualmente.

Considerações finais

Pode-se concluir e responder a pergunta inicial “A quem Deus revelou as profundezas de Sua sabedoria: foi exclusivamente a Paulo (e aos outros apóstolos), ou essa revelação também foi dada aos ouvintes e leitores de suas cartas?” com a segurança de que a intenção autoral não foi limitar a si ou aos primeiros apóstolos o privilégio da revelação dos mistérios de Deus. O mistério foi completamente revelado, os poderosos e sábios dessa era não o compreenderam: os gregos consideraram loucura e os judeus consideraram escândalo, mas os que são salvos recebem no espírito a revelação por meio do Espírito de Deus e compreendem a obra e o ministério de Jesus Cristo. Tudo aquilo que Deus preparou para aqueles que o amam está disponível e revelado para aqueles que têm o Espírito de Deus.

O Espírito Santo mostra as verdades espirituais aos salvos através das Escrituras Sagradas. Ele ilumina os olhos do entendimento e dá a revelação da Palavra de Deus. Somente através do Espírito de Deus é possível compreender a Palavra de Deus. Esse conhecimento não está acessível aos sábios desse mundo, mas apenas aos humildes, que não confiam em seu próprio entendimento, mas têm seus olhos iluminados pelo Espírito de Deus.

Porém, uma vez que Grudem, citado na introdução, utiliza esse texto para defender a exclusividade da Inspiração do Novo Testamento, é necessário o esclarecimento de que o entendimento do autor deste paper é de que fica evidente que o texto não deve ser utilizado desta forma. O texto é suficiente para dizer que Paulo tinha acesso ao Espírito de Deus que conhece os pensamentos de Deus, mas esse acesso não é superior (neste texto) ao que outros salvos têm. Esta conclusão não invalida a canonicidade do Novo Testamento que está embasada em muitos outros argumentos mais sólidos e relevantes do que este, apontados pelo próprio Grudem e por outros autores.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. **Almeida Revista e Atualizada (ARA)**. 2.^a ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova Versão Internacional (NVI)**. São Paulo: Vida, 2011.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Milenium Distribuidora Cultural, 1979.

DE BOOR, Werner. **Carta aos Coríntios**: comentário Esperança. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Esperança, 2004.

FEE, Gordon. **Escutando o Espírito no Texto**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

FEE, Gordon D. **Comentário Exegético 1 Coríntios**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

GEISLER, Norman. **Teologia sistemática**. Tradução de Marcelo Gonçalves e Luís Aron Macedo. 2.^a ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2023. Vol. 1.

GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática**: completa e atual. Tradução de Arthur Weslwy Duck. 2.^a ed. São Paulo: Vida Nova, 2022.

MAUERHOFER, Erich. **Uma introdução aos Escritos do Novo Testamento**. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Vida, 2010.

MOULTON, Harold K. **The Analytical Greek Lexicon Revised**. 1978. ed. Michigan: Zondervan Corporation, 1978.

PEREIRA, Isidro S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 6.^a ed. Porto: Livraria apostolado da imprensa, 1984.

UBS. **The Greek New Testament**. 3.^a ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975.

WESLEY, John. **Comentário bíblico do Novo Testamento**. Tradução de Juan Pablo Sena. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2023.

EDUCAÇÃO SECULAR E EDUCAÇÃO CRISTÃ: UM ESTUDO COMPARATIVO DE FUNDAMENTOS, FINALIDADES E COSMOVISÕES

Renato da Costa Bastos⁴⁰

RESUMO

A educação é uma das ferramentas mais importantes para o desenvolvimento humano e para as sociedades. A transmissão de conhecimento, de valores e de princípios se dá, tanto por meio dos relacionamentos, como por meio de processos formacionais. Ao longo da história a educação passou por mudanças e consequentemente por alterações em seus pressupostos e em sua cosmovisão. Surgem então, duas principais linhas de ações na área educacional: a educação secular e a educação cristã. Este artigo tem por objetivo refletir sobre as diferenças e contrapontos entre a educação secular e a educação cristã, destacando conceitos, fundamentos e finalidades, apresentando também a educação por princípios como uma alternativa pedagógica que alia formação acadêmica e espiritualidade cristã. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica qualitativa, objetivando o levantamento das principais características e fundamentos de cada uma delas.

Palavras-chave: Educação secular; Educação cristã; Cosmovisão; Formação.

INTRODUÇÃO

A educação é uma das práticas humanas mais antigas e fundamentais para o desenvolvimento da sociedade. Desde as primeiras civilizações, homens e mulheres buscaram construir conhecimentos, valores e costumes para as novas gerações, garantindo não apenas a preservação da cultura, mas também a formação de indivíduos aptos a viverem em comunidade. Nesse processo, a transmissão educativa ocorre tanto por meio dos relacionamentos quanto por meio de processos formacionais estruturados.

Ao longo da história e com a evolução das ciências, a educação foi assumindo diferentes contornos, fundamentada em teorias e cosmovisões específicas. De um lado, a necessidade de formação geral emergiu uma perspectiva secular, centrada no ser humano e em seus projetos de autonomia; de outro, a necessidade de formação espiritual com a perspectiva cristã, fundamentada na revelação divina e na formação integral do discípulo de Cristo. Essas diferentes abordagens refletem compreensões distintas acerca da realidade, do conhecimento e do propósito da formação humana.

⁴⁰ Mestrando em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná, Bacharel em Psicologia pela FAESA, Bacharel em Teologia pela FABAPAR, renatobastos91@hotmail.com

A reflexão sobre essas duas perspectivas mostra-se relevante diante do contexto contemporâneo, marcado por mudanças culturais, pluralidade de visões de mundo e desafios na formação integral do ser humano. Nesse sentido, compreender os fundamentos, objetivos e implicações de cada abordagem educacional torna-se essencial, especialmente para aqueles que atuam no campo da educação cristã e buscam uma prática pedagógica coerente com sua cosmovisão.

Diante disso, este trabalho tem como objetivo refletir sobre as diferenças e os contrapontos entre a educação secular e a educação cristã, destacando seus conceitos, fundamentos e finalidades. Além disso, busca-se evidenciar como a Educação por Princípios se apresenta como uma alternativa pedagógica que integra a formação acadêmica à espiritualidade cristã.

Para alcançar esse objetivo, o trabalho está organizado da seguinte forma: inicialmente, apresenta-se uma análise dos fundamentos e características da educação secular; em seguida, discute-se a educação cristã, seus pressupostos e finalidades; posteriormente, aborda-se a Educação por Princípios como proposta pedagógica integradora; por fim, são apresentadas as considerações finais, sintetizando os principais resultados da reflexão. A pesquisa caracteriza-se como bibliográfica de abordagem qualitativa, com base em autores das áreas de educação e teologia, considerando a natureza interdisciplinar do tema.

1. CONCEITOS GERAIS DA EDUCAÇÃO

Diversos autores definem a educação a partir de diferentes enfoques, evidenciando a complexidade e abrangência do fenômeno educativo. De modo geral, a educação pode ser compreendida como um processo que envolve o desenvolvimento integral do ser humano em suas dimensões física, intelectual e moral, bem como a formação de valores necessários à vida em sociedade (ARANHA, 1989, p. 49; LIBÂNEO, 1989, p. 50). Nesse sentido, ela também pode ser entendida como um processo de transmissão e construção de conhecimentos, práticas culturais e atitudes entre indivíduos e gerações, contribuindo para a continuidade e transformação da vida social (SANTOS, 2008, p. 155–156).

A amplitude do conceito educacional também permite compreendê-lo como um processo voltado à formação integral da pessoa, capacitando-a para atuar de maneira eficaz no contexto em que está inserida e desenvolver plenamente suas potencialidades (GONÇALVES, 2016, p. 32–33). Assim, a educação se apresenta como base fundamental para o desenvolvimento humano, possibilitando ao indivíduo compreender sua realidade, interagir socialmente e participar da construção da sociedade em que vive (SILVA; COELHO, 2018, p. 4–5).

Dessa forma, percebe-se que a educação pode ser analisada sob diferentes perspectivas, sendo elas: social, política, econômica ou religiosa; assumindo objetivos distintos conforme a cosmovisão que a fundamenta. Para uma compreensão mais ampla desse fenômeno, torna-se necessário compreender o conceito de cosmovisão.

O termo cosmovisão tem origem na palavra alemã *Weltanschauung*, utilizada para designar a forma como o indivíduo percebe e interpreta a realidade como um todo. No campo filosófico, o conceito está associado à tradição moderna e ao pensamento de Immanuel Kant, sendo posteriormente desenvolvido por diversos autores (NAUGLE, 2002, p. 57–59). Ao longo do tempo, pensadores como Wilhelm Dilthey contribuíram para ampliar essa noção, destacando que a cosmovisão é formada não apenas por construções racionais, mas também pelas experiências vividas e pela historicidade do sujeito (NAUGLE, 2002, p. 65–70).

Nesse sentido, a cosmovisão pode ser compreendida como um conjunto de pressupostos fundamentais que orientam a interpretação da realidade e o modo de agir do indivíduo no mundo (SIRE, 2009, p. 20). Tais pressupostos não são formados de maneira isolada, mas são influenciados por fatores culturais, sociais e históricos, sendo continuamente moldados ao longo da vida (COSTA, 2020, p. 45–47).

No âmbito do pensamento cristão, o conceito de cosmovisão foi desenvolvido de maneira mais sistemática por teólogos como James Orr, que defendia uma interpretação da realidade fundamentada na narrativa bíblica como um todo, compreendendo-a como uma visão integrada da criação, queda e redenção (GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2016, p. 25–28). Dessa perspectiva, a cosmovisão cristã se apresenta como um referencial interpretativo abrangente, capaz de orientar não apenas a fé, mas também todas as dimensões da vida, incluindo a educação.

Dentre os diversos teólogos que exploraram o conceito de cosmovisão pela história destaca-se James Sire, que afirma que:

Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma história ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos (SIRE, 2012, p. 22).

Pode-se afirmar então que, a partir de uma cosmovisão cristã, a educação combina-se com princípios espirituais, conferindo poder e significado ao ensino, indo além dos meios intelectuais e humanos.

2. EDUCAÇÃO SECULAR

A educação secular é aquela perspectiva educacional cuja atenção é horizontalmente dirigida ao tempo presente, ou seja, a abordagem da educação é feita a partir da concepção da realidade como um sistema regido por leis fixas e universais de causa e efeito, cujas explicações passam pela teoria evolucionista com relação ao surgimento e funcionamento do universo e do ser humano, excluindo Deus (não considerando explicitamente a dimensão espiritual) e as necessidades espirituais dos alunos (SANTOS, 2008, p. 158).

A educação secular no Brasil é compreendida, em grande medida, a partir de seus fundamentos legais e constitucionais. A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 205, estabelece que “a educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”. Já a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996), em seu artigo 1º, afirma que a educação escolar deve se desenvolver em instituições próprias e estar vinculada ao mundo do trabalho e à prática social, enfatizando sua função social e cidadã (BRASIL, 1996, art. 1).

Tais documentos revelam que, na perspectiva secular, a educação assume um caráter antropocêntrico, voltado essencialmente ao desenvolvimento humano em sua dimensão social e profissional, mas sem referência explícita à espiritualidade. Seus objetivos centrais são: o pleno desenvolvimento da pessoa; a preparação para o exercício

da cidadania; a qualificação para o trabalho, dimensões que refletem uma visão pragmática e laica da formação humana.

Além disso, a LDB estabelece princípios orientadores que moldam a educação secular: igualdade de condições para acesso e permanência na escola; liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o saber; e pluralismo de ideias e concepções pedagógicas (BRASIL, 1996, art. 1). Tais princípios buscam garantir a neutralidade do Estado frente a convicções religiosas, assegurando um espaço plural e inclusivo.

Na prática, a educação secular manifesta-se como uma atividade social e política, regulada pelo Estado, que se responsabiliza por sua oferta como direito social e serviço público. Sua vinculação com a cidadania e o mercado de trabalho reforça sua centralidade no projeto de desenvolvimento nacional, mas também evidencia suas limitações: ao priorizar a inserção social e econômica, muitas vezes negligencia dimensões mais profundas da vida humana, como a moralidade transcendental e o sentido último da existência.

A expressão de educação secular predominante no cenário educacional brasileiro é o construtivismo, cuja premissa básica afirma que o conhecimento não é transmitido e sim construído mediante a interação do indivíduo com o meio que vive. Jean Piaget figura entre os principais representantes dessa corrente, destacando a relevância dessa interação ao afirmar que “entender é descobrir” (PIAGET, 1973, p. 20). Nessa perspectiva, o papel do educador é compreendido como o de um mediador ou facilitador do processo de aprendizagem, evitando direcionamentos rígidos e buscando uma postura de neutralidade ideológica no ambiente educacional. Ao conceber o conhecimento como resultado das interações sociais, o construtivismo tende a valorizar a autoexpressão, uma vez que seus pressupostos se fundamentam na centralidade do ser humano. Assim, o objetivo primordial da educação, segundo essa abordagem, consiste no desenvolvimento da autonomia do indivíduo (PORTELA, 2000, p. 78).

Assim, pode-se afirmar que a educação secular cumpre um papel fundamental na formação de cidadãos e profissionais para a sociedade, mas, por seu caráter laico e plural, distancia-se da proposta da educação cristã, que, além da formação intelectual e social, busca a transformação integral do indivíduo segundo os princípios da fé e a glorificação de Deus.

3. EDUCAÇÃO CRISTÃ

A educação cristã, por sua vez, parte de fundamentos distintos, pois compreende o ser humano a partir de uma perspectiva teocêntrica. Nessa abordagem, o processo educativo está fundamentado na revelação bíblica e orientado para a formação integral do indivíduo à luz dos princípios cristãos (SANTOS, 2008, p. 157–158). Dessa forma, o ensino não se limita à transmissão de conteúdos, mas busca promover o crescimento espiritual e o desenvolvimento do caráter conforme os valores do cristianismo.

Nesse contexto, a educação cristã pode ser compreendida como um processo intencional e sistemático, cujo objetivo é a transformação da vida do educando por meio da internalização dos princípios bíblicos e da prática do discipulado (ANGELO, 2025, p. 45–47; GOMES; JÚNIOR; ESTEVES, 2020, p. 6–7). Tal perspectiva amplia o entendimento de educação para além do ambiente formal, reconhecendo que o ensino ocorre também nas relações comunitárias e na vivência cotidiana da fé (SANTOS, 2008, p. 156).

Entre os elementos que caracterizam a educação cristã, destacam-se a intencionalidade e a definição clara de propósitos. O processo educativo cristão não ocorre de forma aleatória, mas é orientado por objetivos bem definidos que visam à formação espiritual e ao amadurecimento do indivíduo (MACHADO, 2023, p. 32–34). Nesse sentido, a clareza de propósitos contribui para a coerência e eficácia do ensino, proporcionando direção ao trabalho pedagógico e fortalecendo sua unidade.

O objetivo central da educação cristã está relacionado à formação de uma consciência pessoal de Deus e ao desenvolvimento de uma vida de fé, expressa no discipulado e na maturidade espiritual (SANTOS, 2008, p. 156–157). Assim, ela se integra à missão da igreja, contribuindo para a formação de indivíduos comprometidos com os valores cristãos e com a vivência prática da fé (RODRIGUES, 2007, p. 18–20).

Além disso, a educação cristã enfrenta desafios específicos no contexto contemporâneo, como a necessidade de manter a centralidade das Escrituras, dialogar com a cultura e responder às influências de modelos educacionais seculares (TEDESCO; SOUZA, 2022, p. 4–6). Esses desafios exigem uma abordagem equilibrada, que preserve os fundamentos bíblicos ao mesmo tempo em que se mantém relevante diante das transformações sociais.

A partir dos autores apresentados, é possível perceber que a educação cristã não se limita a um modelo pedagógico específico, mas constitui uma proposta formativa fundamentada em uma cosmovisão teocêntrica, na qual Deus é o ponto de partida, o meio e o fim do processo educativo.

Nesse sentido, a ênfase na intencionalidade e nos propósitos evidencia que a educação cristã não é neutra, mas direcionada. Ela possui um telos bem definido: a formação de discípulos de Cristo que vivam de maneira coerente com a fé que professam. Essa característica rompe com a ideia de neutralidade no ensino, comum em perspectivas seculares, ao afirmar que toda prática educativa está fundamentada em pressupostos e valores, explícitos ou implícitos.

4. CONTRAPONTO ENTRE EDUCAÇÃO SECULAR E CRISTÃ

A partir das definições e fundamentos apresentados, é possível identificar diferenças significativas entre os dois modelos:

- **Fundamento epistemológico:** enquanto a educação secular apoia-se na razão autônoma e em pressupostos relativistas, a educação cristã fundamenta-se na revelação bíblica como verdade absoluta.
- **Finalidade:** a educação secular busca a formação técnica, profissional e cidadã; já a educação cristã visa à formação integral do discípulo de Cristo, conduzindo-o à maturidade e à glorificação de Deus.
- **Método:** a educação secular apresenta uma pluralidade metodológica, marcada por pedagogias críticas ou tecnicistas, enquanto a educação cristã propõe o ensino por princípios e o discipulado intencional.
- **Formação moral:** no paradigma secular, a ética tende a ser situacional e relativa; na perspectiva cristã, a moralidade é baseada em princípios eternos da Escritura.
- **Autoridade:** a educação secular se fundamenta no Estado, na ciência ou na sociedade; a educação cristã encontra sua autoridade última em Deus e em Sua Palavra.

A tabela a seguir apresenta uma síntese teórica das principais tendências observadas em cada modelo educacional:

Comparação Educação Secular x Cristã

DIMENSÃO	EDUCAÇÃO SECULAR	EDUCAÇÃO CRISTÃ
Fundamento epistemológico	Apoia-se na razão autônoma e em pressupostos relativistas	Fundamenta-se na revelação bíblica como verdade absoluta
Finalidade	Busca a formação técnica, profissional e cidadã	Visa à formação integral do discípulo de Cristo, conduzindo à maturidade e à glorificação de Deus
Método	Pluralidade metodológica, pedagogias críticas ou tecnicistas	Ensino por princípios e discipulado intencional
Formação Moral	Ética situacional e relativa	Moralidade baseada em princípios eternos da Escritura
Autoridade	Fundamenta-se no Estado, na ciência ou na sociedade	Autoridade última em Deus e em Sua Palavra

Autor, 2025, elaboração própria

A comparação entre a educação secular e a educação cristã evidencia que não se trata apenas de diferenças metodológicas ou pedagógicas, mas de distinções profundas em seus pressupostos epistemológicos, antropológicos e teleológicos. Cada modelo educacional está fundamentado em uma cosmovisão específica que orienta não apenas o conteúdo ensinado, mas também a compreensão de verdade, de ser humano e de propósito da educação.

Nesse sentido, a educação nunca é neutra. Ainda que o discurso secular frequentemente sustente a ideia de neutralidade ideológica, seus fundamentos revelam uma concepção de autonomia humana que, em última instância, desloca a autoridade da verdade para o próprio indivíduo ou para construções sociais. Em contraste, a educação cristã parte do pressuposto de que a verdade é revelada por Deus e, portanto, possui caráter absoluto, servindo como base segura para o conhecimento e para a formação moral.

As diferenças quanto à finalidade também são significativas. Enquanto a educação secular tende a priorizar a inserção do indivíduo na sociedade e no mercado de trabalho, a educação cristã amplia esse horizonte ao compreender o ser humano em sua dimensão espiritual e eterna. Assim, a formação não se limita ao desenvolvimento de competências,

mas visa à transformação integral da pessoa, orientada para a maturidade em Cristo e para a glória de Deus.

No que diz respeito ao método e à formação moral, percebe-se que a pluralidade presente na educação secular pode resultar em relativização de valores, especialmente quando desvinculada de referenciais absolutos. Por outro lado, a educação cristã propõe um ensino intencional, baseado em princípios bíblicos que oferecem coerência e estabilidade ética. Isso não implica ausência de reflexão crítica, mas a subordinação dessa reflexão à autoridade das Escrituras.

Por fim, a questão da autoridade se apresenta como um dos pontos mais sensíveis dessa distinção. Enquanto a educação secular distribui a autoridade entre diferentes instâncias, a educação cristã reconhece em Deus a autoridade suprema sobre todas as áreas da vida, inclusive sobre o conhecimento. Essa diferença redefine não apenas o conteúdo do ensino, mas o próprio sentido da educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise realizada evidencia que a educação desempenha papel essencial no desenvolvimento humano e social. Entretanto, os fundamentos e objetivos que sustentam cada uma dessas perspectivas, secular ou cristã, são distintos e até mesmo antagônicos.

A educação secular, conforme definida pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, tem como finalidade o pleno desenvolvimento da pessoa, sua preparação para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. Trata-se de uma proposta antropocêntrica e pragmática, que busca garantir igualdade de acesso, pluralidade de ideias e inserção social e profissional, respondendo às demandas do Estado e da sociedade civil.

Por outro lado, a educação cristã fundamenta-se na revelação bíblica e tem como objetivo supremo a glorificação de Deus, abrangendo a formação integral do discípulo de Cristo. Seu propósito não se restringe à preparação para a vida social ou profissional, mas visa à maturidade espiritual, à transformação de caráter e ao discipulado fiel. Diferentemente da secular, não é neutra em sua proposta: é intencionalmente teocêntrica, buscando alinhar todo o processo educativo à vontade de Deus.

Nesse contraste, destaca-se a relevância da Educação por Princípios, que se apresenta como uma proposta pedagógica cristã capaz de articular conhecimento acadêmico, formação de caráter e desenvolvimento espiritual. Ela responde tanto aos desafios do mundo contemporâneo quanto às necessidades da igreja, promovendo uma cosmovisão bíblica que orienta o pensar e o agir.

Diante disso, responde-se ao problema proposto neste artigo: as diferenças entre a educação secular e a educação cristã não se limitam a aspectos metodológicos, mas dizem respeito a fundamentos distintos de verdade, finalidade e autoridade, que resultam em propostas formativas profundamente diferentes. Enquanto a educação secular se orienta pela autonomia humana e por demandas sociais, a educação cristã se fundamenta na revelação divina e visa à formação integral do ser humano para a glória de Deus.

Assim, conclui-se que, embora a educação secular cumpra importante função social ao formar cidadãos e trabalhadores, somente a educação cristã, fundamentada nas Escrituras e aplicada por meio de princípios, é capaz de conduzir o ser humano à plenitude de sua vocação: viver para a glória de Deus e servir ao próximo como autêntico discípulo de Cristo.

REFERÊNCIAS

ANGELO, J. L. M. **Educação cristã no contexto escolar: fundamentos, desafios e práticas pedagógicas**. 2025. Disponível em: <https://dspace.mackenzie.br/items/5f937838-a7a0-4702-9b1b-6daabe34c59f>. Acesso em: 25 ago. 2025.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda (Org.). **Filosofia da educação**. São Paulo: Moderna, 1989.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 25 ago. 2025.

BRASIL. **Lei nº 9.394**, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 25 ago. 2025.

COSTA, Douglas Lima. **Cosmovisões em conflito**: discurso cristão x discurso acadêmico na Universidade Federal de Sergipe. 2020. Disponível em: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/13689>

GOHEEN, Michael W.; BARTHOLOMEW, Craig G. **O drama das Escrituras**: encontrando nosso lugar na história bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GONÇALVES, Carlos N. B. R. **Educação para o século XXI e o desenvolvimento local**: um compromisso cristão contemporâneo. 2016. Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/bitstreams/f819275b-3558-44f8-b5de-8d7ccee266af/download>.

Acesso em: 25 ago. 2025.

GOMES, M. S.; JÚNIOR, I.; ESTEVES, Y. **O uso das tecnologias digitais na educação cristã**. *Revista Faculdade Vitória em Cristo*, 2020. Disponível em: <https://revista.faculdadevitoriaemcristo.edu.br/index.php/rfvc/article/download/61/77>. Acesso em: 25 ago. 2025

LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da escola pública**. São Paulo: Loyola, 1989.

MACHADO, H. M. **Educação cristã ativa**: as metodologias ativas de aprendizagem como processo instrucional. 2023. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/1193>. Acesso em: 25 ago. 2025.

NAUGLE, David K. **Cosmovisão**: a história de um conceito. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

PIAGET, Jean. **To understand is to invent**. New York: Grossman, 1973.

PORTELA, F. Solano. **O que estão ensinando aos nossos filhos?** Uma avaliação preliminar de Jean Piaget e do construtivismo. Fides Reformata, 2000.

RODRIGUES, M. W. **Formação continuada de educadores cristãos**: vivendo a fé cristã no culto infantil. 2007. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8000/xmlui/handle/BR-SIFE/320>. Acesso em: 25 ago. 2025.

SANTOS, Valdeci da Silva. **Educação cristã**: conceituação teórica e implicações práticas. *Fides Reformata*, v. 13, n. 2, p. 155–174, 2008. Disponível em: https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/7-Educação-cristã-conceituação-teórica-e-implicações-práticas-Valdeci-da-Silva-Santos.pdf. Acesso em: 25 ago. 2025.

SILVA, João G.; COELHO, L. D. **Os fundamentos filosóficos da escola cristã no contexto brasileiro**. *Vox Faifae*, 2018. Disponível em: <http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/109>. Acesso em: 25 ago. 2025.

SIRE, James W. **Dando nome ao Elefante**. Tradução de Paulo Zacharua e Marcelo Herberts. Brasília: Monergismo, 2012.

SIRE, James W. **O universo ao lado**: um catálogo básico sobre cosmovisão. São Paulo: Hagnos, 2009.

TEDESCO, M. A.; SOUZA, G. N. **Desafios para uma educação cristã relevante**. Azusa: Revista de Estudos Pentecostais, 2022. Disponível em: <https://azusa.emnuvens.com.br/revista/article/view/108>. Acesso em: 25 ago. 2025.

DATAS INFANTO-AFETIVAS E VUNERABILIDADE EMOCIONAL: OS IMPACTOS PSICOLOGICOS DA AUSÊNCIA PARENTAL NA SOCIEDADE

Sylvio Santos Silva⁴¹

RESUMO

O presente estudo analisa, sob uma perspectiva interdisciplinar, os impactos psicossociais e éticos das datas comemorativas de cunho infanto-afetivo sobre crianças que vivenciam a ausência ou a fragilidade de vínculos parentais. A investigação parte da premissa de que o calendário festivo ocidental foi capturado por uma lógica de mercado que instrumentaliza o afeto, convertendo celebrações comunitárias em dispositivos de pressão consumista. O objetivo central é investigar como a publicitação de modelos familiares idealizados, pautados em núcleos biológicos e heteronormativos, atua como um potente gatilho de vulnerabilidade emocional e exclusão simbólica para sujeitos em situações de acolhimento, adoção ou configurações familiares diversas. Metodologicamente, a pesquisa caracteriza-se como um estudo qualitativo de natureza bibliográfica, ancorando-se na Teoria do Apego de John Bowlby, na análise da Modernidade Líquida de Zygmunt Bauman e na sociologia da infância de Philippe Ariès. Os resultados apontam que a mercantilização do sentimento gera um abismo identitário na criança ao confrontar a sua realidade concreta com o "ideal" inalcançável das campanhas publicitárias. Conclui-se que o enfrentamento dessa problemática exige das instituições educativas e eclesiais um reposicionamento profético e inclusivo, capaz de desconstruir o apelo midiático e promover uma pedagogia da acolhida que ressignifique as celebrações à luz da pluralidade e da dignidade humana.

Palavras-chave: Infância; Ausência parental; Datas Comemorativas; Consumo.

INTRODUÇÃO

O presente estudo debruça-se sobre a complexa interseção entre as celebrações infanto-afetivas e a vulnerabilidade emocional de crianças que vivenciam a ausência, a negligência ou a ruptura de vínculos parentais estáveis. No cenário da modernidade líquida, as datas comemorativas transmutaram-se de marcos temporais de convivência comunitária para potentes instrumentos de mercantilização do afeto, pautados em modelos familiares idealizados que, sistematicamente, ignoram a pluralidade das configurações domésticas contemporâneas. A problemática central reside no fato de que a publicidade e o imaginário social reforçam padrões heteronormativos e núcleos biológicos rígidos como sinônimos de plenitude existencial, atuando como gatilhos de exclusão simbólica e sofrimento psíquico para aqueles que se encontram à margem desse "ideal" comercial. Tal fenômeno não apenas dita o comportamento de consumo,

⁴¹Mestrando em Teologia no Programa de Mestrado Profissional da FABAPAR. E-mail: ssylvio64@gmail.com

mas estabelece uma hierarquia de pertencimento, onde a criança sem a figura referencial celebrada é empurrada para uma invisibilidade traumática.

A fundamentação deste trabalho ancora-se em uma abordagem interdisciplinar que busca dialogar com a psicologia do desenvolvimento e a sociologia da infância, utilizando a Teoria do Apego de John Bowlby como eixo central para compreender a importância da base segura na formação da identidade. Adicionalmente, as análises de Zygmunt Bauman sobre a fragilidade dos laços humanos e de Philippe Ariès sobre a construção histórica da infância oferecem o suporte necessário para desconstruir a naturalização das pressões mercadológicas sobre o sentimento. Através de uma metodologia qualitativa de natureza bibliográfica, o artigo objetiva investigar como a instrumentalização do afeto aprofunda o abismo entre a realidade concreta das famílias e o apelo midiático, propondo uma necessária ressignificação dessas celebrações.

Diante do exposto, a pesquisa justifica-se pela urgência em propor uma ética da acolhida nas esferas educativas e eclesiais. Não se trata de invalidar as celebrações, mas de despi-las do caráter excludente e puramente mercantil, permitindo que o espaço da comemoração seja, acima de tudo, um lugar de integração e reconhecimento da alteridade. Ao final, espera-se que as reflexões aqui tecidas possam orientar práticas pastorais e pedagógicas mais inclusivas, capazes de mitigar os impactos da ausência parental e fortalecer o compromisso com a dignidade de toda criança, independentemente de sua estrutura familiar ou capacidade de consumo.

1. BASES TEÓRICAS DA PROBLEMÁTICA DA VULNERABILIDADE PARENTAL

A compreensão dos impactos emocionais e sociais das datas infanto-afetivas sobre crianças desprovidas de referências parentais estáveis exige um olhar interdisciplinar, capaz de integrar contribuições da psicologia do desenvolvimento, da sociologia da infância, dos estudos sobre consumo e mídia, e da teologia prática. Esta fundamentação não se limita a uma descrição técnica, mas busca identificar como as estruturas de poder e as normas sociais moldam o desenvolvimento psíquico do infante. Aponta-se que a vulnerabilidade não é um estado estático, mas um processo dinâmico intensificado por ambientes que falham em oferecer reconhecimento e acolhida. Assim, os fundamentos conceituais aqui apresentados sustentam a análise de que as celebrações sazonais operam como catalisadores de tensões pré-existentes, exigindo uma desconstrução das narrativas hegemônicas sobre o núcleo familiar.

1.1. Datas infanto-afetivas: mercantilismo e a exclusão

A compreensão dos vínculos humanos e sua influência na saúde psíquica infantil ganha contornos científicos fundamentais a partir da Teoria do Apego. Conforme formulado originalmente por Bowlby (1984, p. 45), a tendência de criar laços emocionais fortes com figuras específicas é um componente biológico e existencial da natureza

humana, sendo considerado um requisito básico para o desenvolvimento psicológico saudável. Para o autor, a qualidade desses vínculos estabelecidos nos primeiros anos de vida influencia diretamente a regulação das emoções e a estruturação da identidade individual ao longo de toda a existência. Segundo Bowlby (1984, p. 48), quando a criança desfruta de um apego seguro, ela utiliza a figura cuidadora como uma "base segura" que lhe permite explorar o ambiente com confiança e curiosidade.

Em contrapartida, a ausência, a negligência ou a fragilidade desses laços primários, motivadas por fatores como abandono, luto, uso de substâncias químicas pelos responsáveis ou afastamentos prolongados, podem resultar em um quadro de insegurança ontológica e baixa autoestima. De acordo com Bowlby (1984, p. 50), tais rupturas geram dificuldades severas de socialização, pois a criança carece do modelo de previsibilidade e confiança necessário para interagir com o mundo. Complementando esta perspectiva, Stern (1985, p. 58) ressalta que o bem-estar infantil depende da sintonização do ambiente afetivo; na falta desta sincronia entre a necessidade da criança e a resposta do cuidador, o infante enfrenta o que se denomina exclusão simbólica, sentindo-se emocionalmente isolado mesmo em ambientes coletivos.

Nesse cenário, as datas comemorativas que reforçam simbolicamente a figura referencial ausente, como o "Dia das Mães" ou o "Dia dos Pais", atuam como potentes gatilhos psicológicos. Na visão de Coleman (2010, p. 41), estas celebrações tradicionais podem reativar memórias dolorosas e intensificar sentimento de perda e rejeição em crianças vulneráveis, uma vez que o sistema escolar e social foca exaustivamente em figuras que elas não possuem de forma estável. Assim, a data festiva deixa de ser um marco de alegria para se tornar um lembrete cíclico da privação afetiva.

Atualmente, o campo da psicologia do desenvolvimento reconhece que a saúde psíquica não está vinculada à biologia, mas à função do cuidado. Conforme observa Goldberg (2010, p. 73), o que assegura o equilíbrio emocional não é a composição de gênero ou o laço sanguíneo dos pais, mas a consistência e a segurança do suporte oferecido. Contudo, Norton e Sylvester (2017, p. 54) advertem que crianças em configurações familiares não tradicionais ou em situações de acolhimento ainda enfrentam o estigma da invisibilidade afetiva. Para Ritchie e Johnson (2021, p. 88), essa desconsideração da diversidade gera "lacunas simbólicas" que ferem o senso de pertencimento, exigindo das instituições educativas e sociais um reposicionamento ético que priorize a dignidade da criança sobre o tradicionalismo das datas civis.

1.2. Consumo, mídia e mercantilização do afeto

Na contemporaneidade, o fenômeno da mercantilização das emoções e das relações interpessoais tornou-se um dos objetos centrais de análise crítica da sociologia e da psicologia social. Zygmunt Bauman (2008, p. 37) caracteriza a modernidade líquida como um estágio em que a fluidez das relações humanas se traduz na transformação das emoções em mercadorias, processo que o autor denomina como a "commodificação das relações". Nesse cenário, as datas comemorativas, que tradicionalmente se destinavam à celebração do vínculo e da memória afetiva, são capturadas pela lógica do

capital, transformando-se em janelas de oportunidade para o mercado promover o que Bauman (2008, p. 40) chama de "sentimentalismo de vitrine". Esta experiência afetiva artificial é mediada por estratégias publicitárias que instrumentalizam o sentimento humano, direcionando estímulos de compra diretamente ao público infantil e estabelecendo uma equivalência perversa entre a presença emocional e a provisão material.

Este processo de mercantilização não se limita a uma distorção da autenticidade das relações, mas aprofunda drasticamente a exclusão social de crianças em contextos de vulnerabilidade. Aquelas que vivem em famílias monoparentais, em regime de acolhimento institucional ou em configurações homoafetivas enfrentam o que Anthony Giddens (1991, p. 85) identifica como uma pressão sobre a "segurança ontológica" frente às incertezas da modernidade. Para Giddens (1991, p. 88), a construção da identidade exige marcos de confiança; contudo, quando o afeto é condicionado ao consumo, crianças sem o suporte financeiro ou a estrutura familiar "padrão" veem sua segurança abalada. O afeto, que deveria ser construído a partir do reconhecimento social e do acolhimento genuíno, acaba sendo obscurecido pelo paradigma consumista vigente, como bem aponta Frost (2016, p. 29) ao analisar como o "ter" substitui o "ser" nos rituais de passagem da infância.

A mídia, ao atuar como o braço visível desse sistema, exerce um papel ambivalente e, por vezes, segregador. Enquanto reforça a naturalização de modelos familiares heteronormativos como padrão único de legitimidade, a publicidade promove um silêncio eloquente sobre as diversidades afetivas. Segundo Johnson (2021, p. 54), essa invisibilidade midiática contribui para processos sutis de exclusão simbólica no espaço público, enviando à criança uma mensagem de que sua família não é digna de celebração. A psicologia do desenvolvimento alerta que a internalização precoce da noção de que o amor está condicionado ao objeto gera frustrações profundas. Na visão de Coleman e Perrin (2013, p. 34), esse quadro é agravado quando o acesso a bens materiais é limitado pela condição socioeconômica, gerando um ciclo de baixa autoestima e alienação afetiva.

Portanto, conforme defende Parker (2018, p. 63), é fundamental problematizar as práticas mercadológicas que utilizam a carência emocional como motor de vendas. A mercantilização reforça um padrão cultural em que o valor do vínculo é medido pelo que pode ser exibido publicamente, o que prejudica a resiliência das relações interpessoais genuínas. Para Parker (2018, p. 65), o enfrentamento dessa realidade exige das instituições um olhar sensível que promova a valorização da afetividade autêntica e o reconhecimento da pluralidade das configurações familiares, funcionando como uma forma necessária de mitigar o abandono simbólico e proteger o desenvolvimento integral do infante.

1.3. Desenvolvimento social e mediação cultural

O desenvolvimento psicológico infantil, sob a égide da psicologia histórico-cultural, é indissociável das estruturas sociais e simbólicas que cercam o indivíduo. Segundo

Vygotsky (1998, p. 45), o desenvolvimento ocorre fundamentalmente por meio da mediação sociocultural, processo em que a criança internaliza os significados produzidos historicamente em seu ambiente. Nesse sentido, as interações sociais e os contextos simbólicos compartilhados são as bases para a construção da cognição e da identidade. Para o autor, a participação em rituais, celebrações e práticas coletivas não é um mero evento social, mas uma necessidade para a formação do sentido de pertencimento e do *self*. Conforme observa Vygotsky (1998, p. 52), a criança organiza suas funções psicológicas superiores ao transformar o que é vivido no plano interpessoal em uma realidade intrapessoal.

Dessa forma, a ausência ou a exclusão deliberada de crianças dessas vivências — seja por afastamento das celebrações tradicionais ou por estarem inseridas em contextos familiares não reconhecidos pelo corpo social — implica um empobrecimento das referências simbólicas que deveriam sustentar o seu desenvolvimento integral. De acordo com Harris (1998, p. 33), essa privação afeta a construção da identidade emocional e social, podendo traduzir-se em sentimentos profundos de marginalização. Para a autora, quando o ambiente social falha em oferecer espelhos identitários saudáveis, a criança enfrenta dificuldades no desenvolvimento da autoestima e das habilidades sociais, sentindo-se um "estrangeiro" dentro de sua própria cultura.

No contexto de famílias homoafetivas, essa mediação torna-se ainda mais complexa devido à invisibilidade institucional. Como aponta Goldberg (2010, p. 21), o estigma social decorre da hegemonia de modelos heteronormativos que ainda pautam as representações sociais predominantes. Essa barreira cultural limita a participação plena da criança em rituais socialmente valorizados, gerando o que Tasker (2005, p. 14) identifica como uma dissonância identitária: a criança percebe que o seu núcleo de amor e cuidado não possui lugar nas narrativas oficiais da sociedade. Conforme ressaltam Norton e Sylvester (2017, p. 76), o impacto negativo dessa invisibilidade pode comprometer a internalização positiva da identidade familiar se não houver uma mediação escolar e social inclusiva.

Portanto, a validação externa dessas configurações familiares é essencial para garantir a saúde emocional e a resiliência das crianças. Segundo defende Parker (2018, p. 63), a mediação cultural deve ser entendida como um processo dinâmico de transformação social, e não como uma reprodução passiva de padrões excludentes. Na visão de Frost (2016, p. 29), promover a equidade no processo de socialização exige que as instituições reconheçam a diversidade como valor fundamental. Assim, para Vygotsky (1998, p. 55) e Parker (2018, p. 64), uma abordagem crítica e inclusiva é o único caminho para romper com as barreiras da exclusão simbólica e assegurar que todas as crianças tenham acesso às práticas sociais que fortalecem seu desenvolvimento afetivo e identitário.

2. CUIDADO DIVINO: A PROTEÇÃO DA INFÂNCIA SOB UM OLHAR INCLUSIVO

Sob a ótica teológica, as Escrituras Sagradas manifestam uma atenção particular às crianças e aos órfãos, evidenciando uma responsabilidade divina intransigente para com os vulneráveis. O Salmo 68:5 caracteriza Deus como “pai dos órfãos” e protetor dos desamparados, estabelecendo um arquétipo de cuidado que deve ser replicado pela comunidade de fé. Da mesma forma, em Tiago 1:27, a definição de uma “religião pura e imaculada” é indissociável do cuidado prático aos necessitados, especialmente órfãos e viúvas em suas tribulações, (Bíblia, 1999, p. 123). Esta fundamentação bíblica não é apenas poética, mas normativa, exigindo que a práxis eclesial se posicione como um anteparo contra a negligência e a exclusão.

2.1. O imperativo ético e a pastoral da acolhida

Essa ênfase bíblica aponta para um imperativo ético e pastoral: as comunidades de fé são convocadas a promover a inclusão e o acolhimento, sobretudo em contextos carregados de simbolismo afetivo e cultural. Segundo observa Watson (2014, p. 87), as datas comemorativas infanto-afetivas podem representar gatilhos emocionais severos para crianças privadas de referências parentais estáveis. Para o autor, a igreja deve atuar na ressignificação desses marcos temporais, impedindo que o calendário litúrgico ou civil se torne um instrumento de segregação emocional. A pastoral, portanto, deve ser o espaço onde a ausência biológica ou social é mediada pela presença comunitária acolhedora.

No campo da Teologia Prática, a pastoral infantil emerge como uma interlocutora cultural relevante, possuindo o potencial de criar espaços de cuidado que transcendem o consumismo e a mercantilização do afeto. Conforme as diretrizes estabelecidas pela Pastoral da Criança (2025, p. 14), o foco da ação eclesial deve ser a promoção da vida plena, combatendo as consequências das promoções de consumo que aprofundam as diferenciações sociais. A mercantilização não apenas estimula hábitos consumistas precoces, mas desenvolve um desejo de posse que, quando não satisfeito, reforça sentimentos de inferioridade e exclusão. A Pastoral da Criança (2025, p. 16) alerta que essa dinâmica contribui para a adultização da infância e para o estresse familiar, exigindo uma postura profética contra a instrumentalização da criança pelo mercado.

2.2. Resiliência e pluralidade nos contextos familiares

É fundamental compreender que a experiência de acolhimento pastoral não apenas mitiga os efeitos da exclusão social e afetiva, mas também promove a resiliência emocional e o desenvolvimento integral. Como ressalta Knitter (2002, p. 78), o cuidado pastoral deve dialogar com as complexidades contemporâneas, ampliando a compreensão do amor cristão para além de modelos tradicionais. Para o autor, a teologia

deve ser capaz de valorizar a pluralidade e a dignidade humana em todas as suas formas de manifestação afetiva. Quando a comunidade de fé valida o vínculo de cuidado, independentemente da configuração familiar, ela oferece à criança uma base de segurança ontológica que o mundo secular muitas vezes lhe nega.

Assim, a perspectiva teológica e pastoral contemporânea não se restringe a uma visão normativa limitada, mas apresenta-se como um espaço de abertura e transformação. Segundo Gumbrecht (2017, p. 63), a teologia prática é capaz de oferecer suporte emocional e espiritual às crianças em contextos familiares diversificados, incluindo aquelas criadas por casais homoafetivos. Essa abordagem inclusiva contribui para a construção de comunidades eclesiais sensíveis às necessidades da infância, onde o critério de pertencimento não é a conformidade a um arranjo biológico, mas a participação na graça e no cuidado mútuo. Ao romper com a exclusão simbólica, a teologia cumpre sua vocação de anunciar uma vida que, de fato, seja plena para todos (Gumbrecht, 2017, p. 65).

2.3. Afeto e consumo: datas festivas e o emocional infantil

As datas comemorativas destinadas à infância e às relações familiares, como o “Dia das Mães”, “Dia dos Pais”, “Natal” e “Dia das Crianças”, ocupam um lugar central na construção simbólica da infância e na reafirmação dos vínculos afetivos socialmente reconhecidos. Conforme demonstra Ariès (1981, p. 112), esses marcos temporais consolidaram-se historicamente como ritos de passagem e de coesão do núcleo familiar moderno. Contudo, para crianças sem referências parentais estáveis, incluindo aquelas inseridas em contextos de acolhimento ou criadas em famílias homoafetivas, esses momentos podem representar gatilhos emocionais intensos. Segundo Bowlby (1984, p. 95), a exposição a rituais que celebram uma presença inexistente exacerba sentimentos de abandono e insegurança, enquanto Parker (2018, p. 67) alerta que a exclusão dessas crianças das narrativas festivas dominantes gera uma fratura em seu senso de pertencimento.

A hegemonia dos modelos familiares heteronormativos, amplamente difundida pela cultura de massa e pela mídia, configura um cenário de vulnerabilidade para crianças de famílias diversas. Nestes contextos, elas encontram-se frequentemente invisibilizadas ou estigmatizadas, o que dificulta a internalização positiva de sua própria identidade. De acordo com Tasker (2005, p. 48) e Goldberg (2010, p. 73), a falta de representatividade em momentos de celebração coletiva sinaliza para o infante que sua estrutura familiar é “anormal” ou menos valiosa. Tal exclusão simbólica impacta diretamente o desenvolvimento socioemocional, podendo, na visão de Ritchie e Johnson (2021, p. 134), favorecer o surgimento de quadros de ansiedade, baixa autoestima e dificuldades severas de relacionamento interpessoal ao longo da vida adulta.

Adicionalmente, a instrumentalização comercial dessas datas amplia a mercantilização do afeto, transformando momentos originalmente dedicados ao reconhecimento das relações em janelas de oportunidade para o consumo exacerbado. Bauman (2008, p. 57) argumenta que essa dinâmica converte o sentimento em

mercadoria, estabelecendo que a medida do amor é a capacidade de compra. Esta lógica aprofunda a disparidade entre os que podem participar plenamente das festividades e aqueles marginalizados socialmente. Para Kastrup (2013, p. 82), a exclusão material potencializa a exclusão afetiva, criando uma hierarquia de infâncias onde o valor da criança é reduzido ao seu potencial de consumo ou à conformidade de sua família aos padrões estéticos do mercado.

Assim, é imprescindível que a análise das datas infanto-afetivas transcenda a mera crítica econômica ao consumismo, incluindo uma abordagem sensível à diversidade familiar contemporânea. Segundo Vygotsky (1998, p. 46), a mediação cultural deve servir ao desenvolvimento integral, e não à segregação; quando a cultura falha em abraçar a pluralidade, ela falha em sua função mediadora. Portanto, de acordo com Frost (2016, p. 29) e Parker (2018, p. 70), é urgente fomentar práticas educativas, pastorais e sociais que promovam o acolhimento genuíno. Somente através de uma revisão crítica desses ritos será possível fortalecer a resiliência dessas crianças, respeitando a dignidade de todas as configurações familiares e rompendo com o ciclo de abandono simbólico imposto pelo calendário comercial.

2.4. Práxis pastoral e a ética da acolhida integral

A concretização de um cuidado divino que proteja efetivamente a infância exige que a práxis pastoral transcenda o discurso teórico e se materialize em uma ética da acolhida integral. Conforme propõe Watson (2014, p. 92), a igreja, enquanto comunidade terapêutica, deve ser capaz de identificar as "feridas invisíveis" geradas pela exclusão simbólica em datas festivas. Para o autor, o acolhimento integral pressupõe uma sensibilidade que reconheça a singularidade de cada criança, oferecendo-lhe um espaço de segurança ontológica que a proteja da pressão do padrão heteronormativo e do consumo. Nesse sentido, a ação pastoral deixa de ser apenas uma assistência religiosa para se tornar um ato de resistência ética contra a marginalização do vulnerável.

Esta ética da acolhida deve, necessariamente, dialogar com as realidades familiares diversas. Segundo ressalta Knitter (2002, p. 81), o amor cristão manifesta-se plenamente quando é capaz de abraçar a pluralidade sem julgamentos normativos que gerem afastamento. Para o autor, a pastoral que ignora as novas configurações familiares, como as famílias homoafetivas ou os arranjos monoparentais, acaba por reproduzir a violência simbólica que as Escrituras ordenam combater. Complementando essa visão, Gumbrecht (2017, p. 68) argumenta que a inclusão é o critério de verdade de qualquer teologia que se pretenda pública e relevante; sem o reconhecimento da dignidade da criança em seu contexto real de vida, a pastoral torna-se um simulacro de cuidado.

Portanto, a implementação de estratégias de proteção exige que as instituições de fé ressignifiquem seus próprios ritos. De acordo com as diretrizes da Pastoral da Criança (2011, p. 22), o papel da comunidade é desconstruir a "adultização" da infância e a dependência do consumo, promovendo momentos de celebração que foquem na presença, no brincar e na partilha. Ao centralizar a criança como sujeito de direitos e de

amor, a práxis pastoral rompe com o ciclo de exclusão. Como defendem Parker (2018, p. 72) e Frost (2016, p. 34), a verdadeira acolhida é aquela que oferece à criança o direito de pertencer e de ser celebrada por quem ela é, garantindo que o cuidado divino seja experimentado como uma realidade tangível e libertadora em sua jornada de desenvolvimento.

2.5. A criança desassistida e o impacto do luto invisível nas festividades

Para além das configurações familiares diversas, o impacto das datas comemorativas atinge seu ápice de complexidade quando analisado sob a perspectiva das crianças desassistidas ou em regime de acolhimento institucional. Como bem observa Ariès (1981, p. 154), a sociedade moderna construiu o Natal e o Dia das Crianças como celebrações de "privacidade e refúgio doméstico", o que, por definição, exclui aqueles que não possuem um lar. Para crianças em abrigos, o Natal deixa de ser uma vivência de segurança para tornar-se o que Bowlby (2002, p. 45) denomina como reiteração do abandono. Segundo o autor, a ausência de uma figura de apego específica durante celebrações que exaltam a união gera uma experiência de "luto invisível", uma dor que não advém da perda de algo que se teve, mas da constatação dolorosa da ausência do que nunca foi ofertado.

Nesse cenário, a figura do Papai Noel e a promessa de recompensa simbólica tornam-se elementos de violência psicológica. De acordo com Winnicott (2005, p. 37), a saúde emocional da criança depende da previsibilidade do cuidado; contudo, a lógica comercial estabelece que o "bom comportamento" é recompensado com presentes, o que leva a criança desassistida a internalizar, erroneamente, que sua situação de privação é fruto de uma falha pessoal. Essa percepção é agravada pela "mercantilização do afeto" descrita por Bauman (2008, p. 111), em que a invisibilidade social do menor institucionalizado é acentuada pelo bombardeio mediático de famílias ideais. Para Bauman (2008, p. 113), a criança que não consome e não pertence a um núcleo tradicional é, aos olhos do mercado, um "refúgio humano" da modernidade líquida, sendo excluída do direito à alegria festiva.

A gravidade desse impacto é reforçada pelos dados do UNICEF (2020, p. 15), que indicam que o isolamento simbólico em datas significativas compromete a formação da autoestima e a capacidade de estabelecer vínculos de confiança no futuro. Na visão de Parker (2018, p. 70), a resiliência dessas crianças depende de uma mediação cultural que valide sua existência fora dos padrões normativos. Portanto, a análise do impacto dessas datas deve considerar que, para o desassistido, a "magia" do Natal ou do Dia das Crianças é substituída por uma percepção de "exclusão ontológica". Segundo defende Frost (2016, p. 29), cabe às instituições pastorais e sociais agir como "família substituta simbólica", ressignificando o afeto para além do objeto material e garantindo que a dignidade da criança não seja anulada pelo silêncio social e pela carência institucional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação desenvolvida ao longo deste artigo permitiu evidenciar que as datas infanto-afetivas, embora celebradas como marcos de união e alegria, operam frequentemente como mecanismos de exclusão para crianças em situações de vulnerabilidade. A fundamentação na Teoria do Apego de Bowlby (1984, p. 95) e na psicologia de Winnicott (1975, p. 38) demonstrou que a ausência de figuras parentais estáveis ou a falta de reconhecimento de configurações familiares diversas gera impactos profundos na segurança ontológica do infante. Conforme discutido, a dissonância entre a realidade vivida pela criança e o modelo idealizado pela sociedade resulta em um "luto invisível" que compromete o desenvolvimento socioemocional e a construção da identidade.

A análise sociológica, pautada nas obras de Bauman (2008, p. 111) e Ariès (1981, p. 130), revelou que a mercantilização do afeto e a construção histórica da infância contribuem para a invisibilidade das crianças que não se ajustam ao padrão heteronormativo e consumista. O mercado, ao instrumentalizar a carência emocional para fins lucrativos, acaba por aprofundar as desigualdades e estigmatizar aqueles que estão à margem do circuito de consumo. Nesse sentido, a crítica desenvolvida por Postman (1999, p. 45) sobre o desaparecimento da infância adquire especial relevância, alertando para a necessidade de proteger o universo infantil da adultização precoce e da exploração comercial.

No âmbito teológico e pastoral, o estudo reiterou o imperativo ético de uma acolhida integral e inclusiva. Segundo ressaltam Knitter (2002, p. 81) e Gumbrecht (2017, p. 68), a teologia pública deve manifestar-se no cuidado prático aos vulneráveis, transcendendo normatividades excludentes para validar a pluralidade das formas de amor e cuidado. A práxis pastoral é chamada a ser o espaço de ressignificação dos ritos e de proteção da dignidade humana, garantindo que toda criança, independentemente de sua origem ou arranjo familiar, sinta-se pertencente e amada.

Em suma, a superação da exclusão simbólica exige um esforço interdisciplinar que envolva a escola, a igreja e a sociedade civil. É fundamental que as práticas sociais e educativas sejam pautadas pela sensibilidade e pela ética da alteridade, como defendem Parker (2018, p. 72) e Frost (2016, p. 34). Somente através de um olhar inclusivo, que priorize a subjetividade da criança sobre os interesses do capital, será possível transformar as celebrações cíclicas em verdadeiros instrumentos de fortalecimento da resiliência e da justiça social, garantindo à infância o direito ao pleno desenvolvimento e à felicidade autêntica.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2.^a ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2011.
- BOWLBY, John. **Apego**: a natureza do vínculo. 3.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BRASIL. [Estatuto da Criança e do Adolescente (1990)]. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Brasília: Senado Federal, 1990.
- COLEMAN, Philip K.; WILLIAMS, Jenny R. Grief and bereavement in children. In: KASLOW, Florence (ed.). **Encyclopedia of mental health**. 2.^a ed. New York: Academic Press, 2010.
- FROST, David M. **Lesbian, gay, bisexual, and transgender (LGBT) parents and their children**: Research on the family life cycle. In: AMERICAN
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- GOLDBERG, Abbie E. **Lesbian and gay parents and their children**: research on the family life cycle. Washington, DC: American Psychological Association, 2010.
- GUMBRECHT, Marc. **Pastoral care in diverse family structures**. Journal of Practical Theology, v. 12, n. 1, p. 45-60, 2017.
- HARRIS, Judith R. **The nurture assumption**: why children turn out the way they do. New York: Free Press, 1998.
- KASTRUP, Vagner. **A sociedade do consumo**. São Paulo: Contexto, 2013.
- KNITTER, Paul. **Introducing theologies of religions**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- NORTON, Aimee L.; SYLVESTER, Charlotte. **Stigma and identity development in children of same-sex parents**. Journal of Child Psychology and Psychiatry, v. 58, n. 3, p. 234-243, 2017.
- PARKER, Ian. **Terapia familiar e diversidade**: um guia para clínicos. Porto Alegre: Artmed, 2018.
- PASTORAL DA CRIANÇA. **Publicidade e consumo infantil**. Curitiba: Pastoral da Criança, 2025. URL: <https://pastoraldacrianca.org.br/a-crianca-e-o-consumo>. Acesso em: 18 abr. 2026.
- PERRIN, Ellen C. **Promoting the well-being of children whose parents are gay or lesbian**. Pediatrics, v. 131, n. 4, 2013.
- POSTMAN, Neil. **O desaparecimento da infância**. Rio de Janeiro: Graphia, 1999.
- RITCHIE, Laura; JOHNSON, Michael. **Symbolic exclusion and emotional wellbeing in children from LGBT families**. Journal of Family Studies, v. 27, n. 2, p. 156-172, 2021.

STERN, Daniel N. **The interpersonal world of the infant**: a view from psychoanalysis and developmental psychology. New York: Basic Books, 1985.

TASKER, Fiona. **Gay and lesbian parenting**: new perspectives. Child & Family Social Work, v. 10, n. 4, p. 295-308, 2005.

UNICEF. **Situação da infância e adolescência brasileira**. Brasília: UNICEF, 2020.

VYGOTSKY, Lev S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

WATSON, Douglas. **Theological reflections on orphan care**. The Journal of Pastoral Theology, v. 24, n. 2, p. 112-130, 2014.

WINNICOTT, Donald W. **O brincar e a realidade**. 3.^a ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

ANÁLISE EXEGÉTICA E HERMENÊUTICA DE PROVÉRBIOS 22.6: UMA INVESTIGAÇÃO LINGUÍSTICA E TEOLÓGICA DO TEXTO HEBRAICO MASSORÉTICO

Thales Sobral Maia⁴²

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise exegética e hermenêutica aprofundada de Provérbios 22.6, explorando as complexidades linguísticas do texto hebraico massorético e suas implicações teológicas. A pesquisa examina as dificuldades tradutórias inerentes à literatura sapiencial bíblica, com foco específico nas palavras-chave חנוך (*hanokh*), על-פי (*al-pi*) e דרכו (*darko*). Através de metodologia científica e análise filológica, o estudo revela tensões interpretativas significativas entre as traduções tradicionais e o texto hebraico original, propondo uma leitura alternativa que considera tanto aspectos linguísticos quanto o contexto histórico-cultural da literatura sapiencial israelita.

Palavras-chave: Provérbios 22.6; Exegese hebraica; Texto massorético; Literatura sapiencial; Tradução bíblica.

INTRODUÇÃO

O presente artigo propõe uma análise exegética e hermenêutica aprofundada de Provérbios 22.6, investigando as complexidades linguísticas do texto hebraico massorético e suas implicações teológicas para a interpretação bíblica contemporânea. A pesquisa situa-se no campo da exegese do Antigo Testamento, especificamente na literatura sapiencial israelita, e emprega metodologia filológica rigorosa para examinar as palavras-chave *hanokh* (חנוך), *al-pi* (על-פי) e *darko* (דרכו), cujas ambiguidades semânticas têm gerado tensões interpretativas significativas entre as traduções tradicionais e o texto original.

A partir da análise lexical, sintática e do contexto histórico-cultural, o estudo percorre as principais dificuldades tradutórias inerentes aos provérbios bíblicos, avalia as três correntes hermenêuticas predominantes — a interpretação educacional tradicional,

⁴² THALES SOBRAL MAIA - Mestrando em Teologia pela FABAPAR – Faculdade Batista do Paraná – Formando em História pela UNIJALES – Formado em Odontologia pela Universidade Camilo Castelo Branco – Mestre em Endodontia pela Faculdade São Leopoldo Mandic – Pós-graduado em História e Arqueologia Bíblica e do Oriente Próximo pelo UNASP – Universidade Adventista, pós-graduado em Exegese e Interpretação Bíblica do Novo Testamento pela Faculdade Internacional Cidade Viva. endereço de Email: thales_sobral@hotmail.com, ORCID: 0009-0008-9966-5489

a leitura irônica e a abordagem contextual-desenvolvimental — e extrai implicações teológicas e pastorais que transcendem o âmbito acadêmico. Ao final, demonstra-se que a compreensão adequada do texto hebraico não apenas enriquece a exegese, mas previne aplicações teológicas problemáticas que podem gerar culpa desnecessária e expectativas irreais no contexto da educação familiar e ministerial.

1.1. O livro de Provérbios no contexto da literatura Sapiencial

O livro de Provérbios (משלי, Mishlê) representa um dos exemplares mais significativos da literatura sapiencial do Antigo Oriente Próximo, integrando a terceira seção da Bíblia Hebraica (Ketuvim) e constituindo uma coleção de máximas, sentenças e instruções morais atribuídas tradicionalmente ao rei Salomão (MURPHY, 1998, p. 15). A obra se insere no movimento sapiencial internacional que floresceu durante o primeiro milênio a.C., compartilhando características comuns com textos egípcios, mesopotâmicos e outros escritos do Antigo Oriente Próximo (FOX, 2000, p. 23).

A literatura sapiencial hebraica caracteriza-se por sua abordagem prática da vida, enfocando questões éticas, morais e educacionais através de observações empíricas da experiência humana (CRENSHAW, 2010, p. 45). Diferentemente da literatura profética ou legal, os textos sapienciais não apelam para revelações divinas diretas ou para autoridade mosaica, mas fundamentam-se na observação cuidadosa da ordem criacional e nas consequências dos atos humanos (LONGMAN III, 2006, p. 89).

O Sitz im Leben da literatura sapiencial bíblica situa-se primordialmente no contexto educacional, especificamente na formação de jovens da elite israelita para funções administrativas e sociais de liderança (WEEKS, 2007, p. 156). Esta dimensão pedagógica é particularmente evidente na primeira seção de Provérbios (capítulos 1-9), onde a figura paterna instrui o filho através de discursos extensos sobre sabedoria e moralidade (WALTKE, 2004, p. 67).

1.2. Estrutura e composição de Provérbios

O livro de Provérbios apresenta uma estrutura complexa, consistindo de várias coleções distintas que foram compiladas ao longo de diferentes períodos históricos. A

divisão tradicional reconhece as seguintes seções principais: (1) Provérbios 1.1-9:18 - instruções paternas e discursos sobre sabedoria; (2) Provérbios 10.1-22.16 - provérbios de Salomão; (3) Provérbios 22.17-24.34 - palavras dos sábios; (4) Provérbios 25.1-29.27 - provérbios de Salomão copiados pelos homens de Ezequias; e (5) Provérbios 30.1-31.31 - palavras de Agur e do rei Lemuel (CLIFFORD, 1999, p. 34).

Provérbios 22.6 localiza-se na transição entre a segunda coleção (provérbios salomônicos) e a terceira seção (palavras dos sábios), ocupando uma posição estruturalmente significativa na obra. Esta localização não é acidental, pois o versículo encapsula temas centrais da literatura sapiencial: educação, formação de caráter e consequências a longo prazo das escolhas humanas (KIDNER, 1964, p. 145).

1.3 Características literárias da Poesia Sapiencial

A poesia hebraica sapiencial emprega recursos estilísticos específicos que diferem substancialmente da prosa narrativa ou da poesia lírica dos Salmos. O paralelismo, característica fundamental da poesia hebraica, manifesta-se nos provérbios principalmente através de estruturas sintéticas e antitéticas, onde a segunda linha desenvolve ou contrasta com a primeira (KUGEL, 1981, p. 78).

A economia linguística constitui outro traço distintivo dos provérbios, onde ideias complexas são comprimidas em formulações concisas e memoráveis. Esta característica, embora facilitando a memorização e transmissão oral, cria simultaneamente ambiguidades interpretativas que desafiam tradutores e exegetas (ALTER, 1985, p. 163).

2. DIFICULDADES NAS TRADUÇÕES BÍBLICAS: O TEXTO MASSORÉTICO E SEUS DESAFIOS

2.1 O Texto Massorético: fundamentos e características

O Texto Massorético (TM) representa a tradição textual hebraica padronizada que serve como base para traduções modernas do Antigo Testamento. Desenvolvido pelos massoretas entre os séculos VI e X d.C., este texto incorpora um sistema complexo de vocalização, acentuação e anotações marginais destinadas a preservar a pronúncia e interpretação corretas do texto bíblico (TOV, 2012, p. 29).

A transmissão do texto hebraico anterior ao trabalho massorético ocorreu exclusivamente através de consoantes, sistema conhecido como scriptio defectiva. Esta característica fundamental da escrita hebraica antiga gera ambiguidades lexicais e sintáticas que frequentemente admitem múltiplas interpretações, especialmente em textos poéticos como Provérbios (WÜRTHWEIN, 2014, p. 156).

2.2. Desafios específicos na tradução de Provérbios

A literatura sapiencial apresenta dificuldades tradutórias particulares devido à sua natureza aforística e à densidade semântica de suas formulações. Provérbios frequentemente empregam jogos de palavras, metáforas implícitas e referências culturais específicas que resistem à tradução direta para idiomas modernos (GOLDINGAY, 2006, p. 234).

A questão da equivalência dinâmica versus formal constitui um dilema persistente na tradução de Provérbios. Traduções literais podem preservar estruturas linguísticas hebraicas, mas comprometer a compreensibilidade, enquanto traduções funcionais podem captar o sentido geral, mas obscurecer nuances importantes do texto original (NIDA; TABER, 1982, p. 189).

2.3. Problemas textuais e críticos em Provérbios 22.6

O texto de Provérbios 22.6 exemplifica múltiplas dificuldades tradutórias que caracterizam a literatura sapiencial. O versículo no Texto Massorético apresenta a seguinte forma:

מִמֶּנָּה לֹא יָסוּר כִּי־יִזְקִין גַּם דַּרְכּוֹ עַל־פִּי לִנְעַר חֲנֹךְ

Hanokh lana'ar 'al-pi darko gam ki-yazqin lo'-yasur mimmenah

A análise crítico-textual revela que este versículo não apresenta variantes significativas nos manuscritos massoréticos principais, mas sua interpretação permanece controversa devido às ambiguidades lexicais e sintáticas presentes no texto (BARTHÉLEMY, 1992, p. 567).

A vocalização massorética de Provérbios 22:6 reflete interpretações tradicionais que podem não corresponder necessariamente às intenções autorais originais. A palavra

הֲנוֹךְ (hanokh), por exemplo, recebe vocalização que favorece a interpretação imperativa, mas a mesma raiz consonantal poderia sustentar diferentes padrões vocálicos com implicações semânticas distintas (GESENIUS; KAUTZSCH, 1910, p. 234).

3. ANÁLISE EXEGÉTICA E HERMENÊUTICA DE PROVÉRBIOS 22.6

3.1. Análise lexical das palavras-chave

3.1.1. A Raiz הֲנוֹךְ (hanokh) e suas implicações semânticas

A palavra הֲנוֹךְ (hanokh) constitui o núcleo interpretativo de Provérbios 22.6, mas sua tradução permanece objeto de debate acadêmico intenso. A raiz הֲנוֹךְ aparece apenas cinco vezes na Bíblia Hebraica, sendo quatro ocorrências relacionadas à dedicação ou inauguração de edifícios (Dt 20.5 [2x]; 1Rs 8.63; 2Cr 7.5) e uma em contexto educacional (Pv 22.6) (HOLLADAY, 1988, p. 123).

O exame dos contextos não-educacionais revela que הֲנוֹךְ denota primariamente o ato de "inaugurar" ou "dedicar" algo novo, particularmente edificações. Em Deuteronômio 20.5, a pergunta "Qual o homem que edificou casa nova e ainda não a dedicou?" (הֲנוֹךְ אִישׁ בֵּיתוֹ) emprega a raiz no sentido claramente inaugural (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1979, p. 335).

Esta evidência lexicográfica sugere que הֲנוֹךְ em Provérbios 22:6 pode carregar conotações inaugurais que transcendem o simples conceito de "ensinar" ou "treinar". O significado etimológico aponta para "iniciar" ou "começar" algo, implicando um processo formativo inicial mais do que instrução contínua (KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 467).

3.1.2. A Expressão עַל-פִּי (al-pi) e suas nuances sintáticas

A construção עַל-פִּי (al-pi), literalmente "sobre a boca de", constitui um idiomatismo hebraico que expressa conformidade ou proporcionalidade. Esta expressão aparece em diversos contextos bíblicos, sempre indicando adequação ou correspondência com um padrão estabelecido (WALTKE; O'CONNOR, 1990, p. 567). Em Levítico 27.8, a frase "segundo suas posses" (שֶׁלֹּא עַל-פִּי) utiliza a mesma construção para indicar

proporcionalidade econômica. Similarmente, em Êxodo 17.1, a expressão "segundo a ordem do Senhor" (יהוה על-פי) denota conformidade com instruções divinas (JENNI; WESTERMANN, 1997, p. 234).

A aplicação desta análise a Provérbios 22:6 sugere que דרכו על-פי não significa "no caminho que deve seguir" (interpretação normativa), mas "segundo seu caminho" ou "de acordo com sua maneira" (interpretação descritiva). Esta distinção é crucial para a interpretação geral do versículo (CLINES, 1995, p. 145).

3.1.3. O conceito de דרך (derek) na literatura Sapiencial

A palavra דרך (derek) ocorre frequentemente na literatura sapiencial com significados que oscilam entre "caminho" físico, "modo de vida", "comportamento habitual" e "caráter moral". Em Provérbios, דרך frequentemente denota padrões comportamentais estabelecidos, seja positivos ou negativos (RINGGREN, 1986, p. 78).

O sufixo pronominal masculino singular i (*-ס*) em דרכו (darko) indica posse, referindo-se especificamente ao caminho pertencente ao נער (na'ar, "jovem"). Esta construção gramatical sugere que o caminho já existe como característica ou tendência inerente ao indivíduo, não como prescrição externa (JOUON; MURAOKA, 2006, p. 456).

3.2. Análise sintática e estrutural

3.2.1. Estrutura poética e paralelismo

Provérbios 22.6 exibe estrutura poética bipartite típica da literatura sapiencial, com duas linhas que mantêm relação de paralelismo sintético. A primeira linha (על-פי לנער חנך) estabelece a premissa, enquanto a segunda (ממנה לא-יסור כִּי-יִזְקִין גַּם) apresenta a consequência ou resultado (WATSON, 1984, p. 234).

A partícula גם (gam, "também/mesmo") no início da segunda linha intensifica a afirmação, sugerindo que o resultado mencionado é inevitável ou altamente provável. Esta construção reforça a natureza consequencial do provérbio, característica fundamental da literatura sapiencial (MITCHELL, 1987, p. 156).

3.2.2. Tempo verbal e aspectos modais

O verbo יָסַר (yasur, "se apartará") na segunda linha aparece no imperfeito com negação (לֹא-יָסַר), construção que expressa probabilidade futura ou consequência natural. O imperfeito hebraico neste contexto não indica tempo futuro absoluto, mas tendência ou padrão comportamental esperado (GIBSON, 1994, p. 789).

3.3. Interpretações hermenêuticas alternativas

3.3.1. A interpretação irônica

Uma corrente interpretativa emergente propõe que Provérbios 22:6 deve ser lido ironicamente, como advertência sobre os perigos de permitir que crianças sigam suas próprias inclinações naturais. Nesta leitura, o versículo afirmaria: "Inicia a criança segundo sua própria tendência, e mesmo quando envelhecer, não se desviará dela" (HILDEBRANDT, 2008, p. 89).

Esta interpretação encontra apoio na análise lexical da raiz חנך como "iniciar" ou "inaugurar", na construção על-פי como "segundo" ou "de acordo com", e no pronome possessivo דרכו como referência às tendências naturais da criança. O resultado seria uma observação empírica sobre a persistência dos padrões comportamentais estabelecidos na infância (GARRETT, 1993, p. 456).

3.3.2. A interpretação educacional tradicional

A interpretação tradicional compreende Provérbios 22:6 como injunção educacional positiva, exortando pais a proporcionar instrução moral adequada aos filhos. Esta leitura traduz חנך como "ensina" ou "educa", דרכו על-פי como "no caminho correto", e interpreta todo o versículo como promessa de que educação apropriada produzirá adultos moralmente íntegros (ROSS, 1991, p. 234).

Esta interpretação, embora linguisticamente menos provável, harmoniza-se com temas educacionais predominantes na literatura sapiencial e mantém coerência com o contexto más amplo de Provérbios 1-9, onde instruções paternas são consistentemente apresentadas de forma positiva (MURPHY, 1998, p. 167).

3.3.3. A interpretação contextual-desenvolvimental

Uma terceira abordagem hermenêutica enfatiza a necessidade de considerar as características desenvolvimentais da criança mencionada no texto. Esta interpretação sugere que דרכו על-פי refere-se não às inclinações morais, mas às capacidades, temperamento e aptidões naturais da criança (KIDNER, 1964, p. 147).

Nesta leitura, Provérbios 22.6 aconselharia educação individualizada que reconhece e trabalha com as características únicas de cada criança, respeitando diferenças de personalidade, habilidades e estilos de aprendizagem. O resultado seria adultos que desenvolveram plenamente seu potencial individual dentro de parâmetros morais apropriados (BUZZELL, 1985, p. 234).

3.4. CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL E IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS

3.4.1. Práticas educacionais no Antigo Israel

A compreensão adequada de Provérbios 22.6 requer consideração das práticas educacionais prevalecentes no antigo Israel. A educação israelita ocorria primordialmente no contexto familiar, com pais assumindo responsabilidade pela transmissão de valores religiosos, morais e práticos aos filhos (BLENKINSOPP, 1995, p. 89).

O sistema educacional israelita enfatizava observação, imitação e repetição como métodos pedagógicos primários. Crianças aprendiam através da participação gradual nas atividades familiares e comunitárias, internalizando padrões comportamentais através da experiência direta (CRENSHAW, 1998, p. 123).

3.4.2. Conceitos de infância e desenvolvimento na literatura bíblica

O termo נער (na'ar) em Provérbios 22.6 abrange uma faixa etária ampla, desde crianças pequenas até jovens adultos. Esta amplitude semântica reflete conceituações antigas sobre desenvolvimento humano que diferem significativamente de perspectivas modernas sobre infância e adolescência (MACDONALD, 2008, p. 456).

A literatura bíblica geralmente reconhece que características fundamentais de personalidade e tendências comportamentais são estabelecidas durante períodos formativos iniciais da vida. Esta observação empírica sustenta tanto interpretações tradicionais quanto alternativas de Provérbios 22.6 (STEINBERG, 2013, p. 234).

3.5. IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS E PASTORAIS

A interpretação de Provérbios 22.6 tem implicações significativas para compreensões teológicas sobre responsabilidade parental, livre arbítrio humano e soberania divina. A leitura tradicional do versículo como promessa incondicional pode criar expectativas irrealistas sobre resultados educacionais e gerar culpa desnecessária em pais de filhos adultos que fazem escolhas morais inadequadas (ADAMS, 1973, p. 167).

Uma interpretação que reconhece Provérbios 22.6 como observação empírica ou advertência irônica preserva a responsabilidade parental enquanto reconhece a complexidade dos fatores que influenciam o desenvolvimento humano. Esta abordagem evita determinismo pedagógico excessivo enquanto mantém a importância da educação moral (TRIPP, 1995, p. 234).

As implicações práticas da interpretação de Provérbios 22:6 estendem-se além do contexto familiar para educação formal, ministério jovem e aconselhamento pastoral. A compreensão do versículo influencia abordagens pedagógicas, estratégias de intervenção comportamental e filosofias educacionais cristãs (GANGEL; BENSON, 1983, p. 189).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise exegética e hermenêutica de Provérbios 22:6 revela a complexidade interpretativa inerente à literatura sapiencial bíblica e demonstra como questões linguísticas, culturais e teológicas intersectam na interpretação textual. O exame detalhado das palavras-chave hebraicas חנך, על-פי, ודרכו sugere que traduções tradicionais podem não captar completamente as nuances do texto original.

A evidência lexicográfica apoia uma interpretação de Provérbios 22:6 que enfatiza as consequências naturais de padrões comportamentais estabelecidos durante períodos formativos, seja através de leitura irônica que adverte sobre os perigos de permissividade excessiva, seja através de interpretação educacional que enfatiza a necessidade de instrução individualizada e apropriada ao desenvolvimento.

Esta investigação demonstra a importância da análise linguística rigorosa na interpretação bíblica e ilustra como compreensões inadequadas do texto hebraico podem resultar em aplicações teológicas e pastorais problemáticas. A literatura sapiencial requer abordagens hermenêuticas que reconhecem tanto sua dimensão empírica quanto seus fundamentos teológicos.

Pesquisas futuras poderiam explorar comparações com textos sapienciais do Antigo Oriente Próximo, análise de recepção histórica de Provérbios 22:6 na tradição interpretativa judaica e cristã, e desenvolvimento de metodologias exegéticas específicas para literatura aforística bíblica.

REFERÊNCIAS

ADAMS, J. E. **Competent to Counsel**. Grand Rapids: Baker Book House, 1973.

ALTER, R. **The Art of Biblical Poetry**. New York: Basic Books, 1985.

BARTHÉLEMY, D. **Critique textuelle de l'Ancien Testament**. Fribourg: Éditions Universitaires, 1992. Vol. 5.

BLENKINSOPP, J. **Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1979.

BUZZELL, S. S. Proverbs. In: WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. (eds.). **The Bible Knowledge Commentary: Old Testament**. Wheaton: Victor Books, 1985.

CLIFFORD, R. J. **Proverbs: A Commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

CLINES, D. J. A. (ed.). **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Vol. 6.

CRENSHAW, J. L. **Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence**. New York: Doubleday, 1998.

CRENSHAW, J. L. **Old Testament Wisdom: An Introduction**. 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

FOX, M. V. **Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 2000.

GANGEL, K. O.; BENSON, W. S. **Christian Education: Its History and Philosophy**. Chicago: Moody Press, 1983.

GARRETT, D. A. **Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs**. Nashville: Broadman Press, 1993.

GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1910.

GIBSON, J. C. L. **Davidson's Introductory Hebrew Grammar**. 4rd ed. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

GOLDINGAY, J. **Old Testament Theology**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006. Vol. 3.

HILDEBRANDT, T. **Proverbs 22:6a: Train up a Child?** Grace Theological Journal, v. 9, n. 1, p. 3-19, 2008.

HOLLADAY, W. L. **A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. (eds.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody: Hendrickson, 1997.

JOUON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Rome: Pontifical Biblical Institute, 2006.

KIDNER, D. **Proverbs: An Introduction and Commentary**. London: Tyndale Press, 1964.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden: Brill, 2001.

KUGEL, J. L. **The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History**. New Haven: Yale University Press, 1981.

LONGMAN III, T. **Proverbs**. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

MACDONALD, N. **Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MITCHELL, G. **Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua**. Sheffield: JSOT Press, 1987.

MURPHY, R. E. **Proverbs**. Nashville: Thomas Nelson, 1998.

NIDA, E. A.; TABER, C. R. **The Theory and Practice of Translation**. Leiden: Brill, 1982.

RINGGREN, H. Word and Wisdom: **Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East**. Lund: Ohlsson, 1986.

ROSS, A. P. Proverbs. In: GAEBELEIN, F. E. (ed.). **The Expositor's Bible Commentary**. Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

STEINBERG, L. **Age of Opportunity**: Lessons from the New Science of Adolescence. Boston: Houghton Mifflin, 2013.

TOV, E. **Textual Criticism of the Hebrew Bible**. 3rd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

TRIPP, T. **Shepherding a Child's Heart**. Wapwallopen: Shepherd Press, 1995.

WALTKE, B. K. **The Book of Proverbs**: Chapters 1-15. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. **An Introduction to Biblical Hebrew Syntax**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

WATSON, W. G. E. **Classical Hebrew Poetry**: A Guide to Its Techniques. Sheffield: JSOT Press, 1984.

WEEKS, S. **Instruction and Imagery in Proverbs 1-9**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

WÜRTHWEIN, E. **The Text of the Old Testament**: An Introduction to the Biblia Hebraica. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

EDUCAÇÃO CRISTÃ X EDUCAÇÃO SECULAR: FUNDAMENTOS, DIFERENÇAS E CONVERGÊNCIAS

Valdecir Cardoso⁴³

RESUMO

Este estudo analisa comparativamente os fundamentos, objetivos e métodos da Educação Cristã e da Educação Secular, com ênfase na Abordagem Educacional por Princípios (AEP). A Educação Cristã, alicerçada nas Escrituras, busca a formação integral do indivíduo — espírito, alma e corpo — integrando fé, conhecimento e prática. A AEP, enquanto método histórico de raciocínio bíblico, propõe a aplicação de princípios bíblicos em todas as áreas do conhecimento, desenvolvendo caráter, erudição e liderança servidora. Por outro lado, a Educação Secular, fundamentada em pressupostos humanistas e laicos, prioriza a autonomia e a formação técnico-científica, desvinculada de referenciais transcendentais. A pesquisa é qualitativa e bibliográfica, utilizando autores e documentos do projeto, bem como referenciais bíblicos, para identificar diferenças de cosmovisão, divergências metodológicas e possíveis pontos de integração. Conclui-se que, embora cada modelo possua propósitos distintos, há possibilidades de diálogo que potencializam o desenvolvimento humano integral e a construção de uma sociedade orientada por valores éticos e pela dignidade humana.

Palavras-chave: Educação cristã; Educação secular; Educação por Princípios; Cosmovisão; Formação integral.

INTRODUÇÃO

A educação, compreendida como um processo de formação integral que envolve o desenvolvimento intelectual, moral e espiritual, reflete a cosmovisão daqueles que a concebem e praticam. No contexto contemporâneo, destacam-se dois modelos predominantes: a Educação Cristã, fundamentada nas Escrituras e voltada à formação do ser humano em sua totalidade (espírito, alma e corpo), e a Educação Secular, baseada em pressupostos humanistas e laicos, cujo enfoque recai sobre o conhecimento técnico, científico e moral, dissociado de referenciais absolutos e transcendentais (DOMINGUES, 2024, p. 21–23).

A relevância dessa análise cresce diante do impacto direto que cada modelo exerce na construção de caráter, na formação de cosmovisões e na atuação social do

⁴³ Mestrando pela Faculdade Batista do Paraná FABAPAR, Bacharel em Teologia FACETEN, Tecnólogo em Informática e Gestão em Negócio UNESP/FATEC. e-mail: ad.valdecir@gmail.com

indivíduo. A Abordagem Educacional por Princípios (AEP), apresenta-se como um método histórico de raciocínio bíblico que estabelece as verdades das Escrituras como fundamento de todas as áreas do saber, integrando fé e aprendizagem e capacitando para o serviço cristão.

O objetivo deste artigo é analisar comparativamente os fundamentos, objetivos e métodos da Educação Cristã e da Educação Secular, evidenciando suas diferenças e identificando possíveis pontos de diálogo e integração. Busca-se compreender como cada abordagem molda a formação humana e quais implicações isso traz para a prática pedagógica e para a construção de uma sociedade que valorize a verdade, a justiça e a dignidade humana.

A metodologia adotada é de natureza qualitativa e bibliográfica, com análise de autores especializados na Educação por Princípios e uso de referenciais bíblicos e filosóficos. As bases teóricas foram extraídas dos materiais da disciplina Bases Teórico-Metodológicas da Educação por Princípios, bem como de obras que exploram a relação entre cosmovisão cristã e educação, de forma a sustentar a argumentação com consistência acadêmica e rigor metodológico.

1. EDUCAÇÃO CRISTÃ

A educação cristã parte da convicção de que Deus é a fonte de toda a verdade e que o ensino deve ser orientado pela revelação bíblica, integrando fé, conhecimento e vida. Na Abordagem Educacional por Princípios (AEP), isso significa fazer das verdades bíblicas a base de cada disciplina do currículo, de modo que o aluno “pense e aprenda por meio de princípios” e desenvolva caráter, erudição com cosmovisão cristã e liderança servidora (YOUUMAN; ADAMS, 2017, p. 46–49; 162–163). Textos como “Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor. Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força. E estas palavras que hoje te ordeno estarão no teu coração; tu as inculcarás a teus filhos e delas falarás sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te.” (Dt 6.4–9, NAA); “Ensina a criança no caminho em que deve andar, e, ainda quando for velho, não se desviará dele.” (Pv 22.6, NAA); e “E eis que estou convosco todos os dias até o fim dos tempos.” (Mt 28.20, NAA) revelam que a instrução cristã deve ser constante, relacional e intencional. Na perspectiva da AEP, uma educação será de fato cristã quando pautada na Bíblia em três

dimensões integradas: filosofia (por quê), currículo (o quê) e método (como) (LIMA et al., 2018, p. 13–15). Gleyds Domingues descreve a Educação por Princípios como:

A educação por princípios é fundamentada na Bíblia Sagrada, que é a Palavra de Deus, inspirada, inerrante e suficiente para instruir e conduzir o homem em toda boa obra. Ela reconhece a soberania de Deus sobre todas as áreas da vida e a centralidade de Cristo no processo de ensino-aprendizagem. Tem como meta formar indivíduos que pensem e ajam de acordo com princípios bíblicos, aplicando-os em todas as áreas da vida, e que sejam capazes de influenciar a sociedade para a glória de Deus. Seu fundamento metodológico está no raciocínio bíblico, que leva o aluno a pesquisar, raciocinar, relacionar e registrar, de modo a construir conhecimento de forma ativa e responsável, desenvolvendo caráter, cosmovisão cristã e liderança servidora (DOMINGUES, 2024, p. 97).

Essa abordagem entende que métodos não são neutros, exigindo coerência entre fins e meios na prática pedagógica (ALVES, 2012, p. 188–193). Ainda segundo Domingues (2024, p. 98), a operacionalização da AEP se dá pelos 4R's:

Pesquisar (investigar a partir da Palavra de Deus), Raciocinar (identificar princípios bíblicos que se aplicam ao conteúdo estudado), Relacionar (aplicar os princípios à vida pessoal, à sociedade e ao mundo) e Registrar (documentar o aprendizado de forma sistemática e responsável). Este processo leva o aluno a pensar por si mesmo de forma bíblica e a aplicar a verdade de Deus em cada área do conhecimento e da vida.

Além de organizar o estudo, os 4R's treinam o pensamento reflexivo, a criatividade responsável e a aplicação obediente do que foi aprendido (YOUUMAN; ADAMS, 2017, p. 162–163). A meta da Educação Cristã e da AEP é formar pessoas integrais — no ser (caráter), no saber (erudição) e no fazer (competência para servir). Domingues (2024, p. 99) afirma:

O alvo é formar um indivíduo com caráter piedoso, capaz de pensar e viver segundo os princípios bíblicos, preparado para liderar servindo e influenciar o mundo para a glória de Deus. Isso inclui desenvolver virtude moral, capacidade crítica alinhada às Escrituras e disposição para servir ao próximo de forma intencional e amorosa.

No plano da cosmovisão, educar é moldar “as lentes com que se lê e interpreta a realidade”, tornando o aprendizado inseparável da vida cristã (DOMINGUES, 2024, p. 100). O ensino por princípios requer que o professor seja como “livro vivo” (YOUUMAN; ADAMS, 2017, p. 46–49), ou seja, exemplo de vida e pensamento coerentes com as Escrituras. Domingues (2024, p. 100) enfatiza que a escola cristã deve trabalhar em parceria com a igreja e a família, reconhecendo que a responsabilidade primeira pela

educação é dos pais, e que a comunidade de fé atua como apoio e extensão desse processo.

2. EDUCAÇÃO SECULAR

A educação secular tem suas raízes nos fundamentos históricos e filosóficos do humanismo e da laicidade, movimentos que, a partir da modernidade, buscaram desvincular o processo formativo de referenciais absolutos, como os valores e princípios bíblicos, defendendo a autonomia humana como base do conhecimento. Nesse contexto, “a educação pode ser vista sob diferentes ângulos: como atividade social, econômica, política ou religiosa” (LIMA; ALMEIDA; LIMA, 2018, p. 9), mas, no modelo secular, ela tende a priorizar a dimensão social e econômica, visando preparar indivíduos para desempenhar funções produtivas e atender demandas do mercado e da cidadania, sem necessariamente considerar a formação espiritual ou moral a partir de uma cosmovisão teísta.

Jehle (2021, p. 51–53) observa que “a única coisa que mudou desde que o diabo tentou a Eva e ela, juntamente Adão introduziram o pecado na raça humana foram os rótulos dos frascos. O conteúdo tem sido sempre os mesmos ingredientes básicos”. Assim, mesmo que novos movimentos surjam com discursos e terminologias adaptadas — como o humanismo secular ou a Nova Era —, a essência permanece contrária à verdade bíblica, utilizando filosofias e tradições humanas para minar valores espirituais.

Além disso, a educação secular constrói sua visão de mundo a partir de lentes interpretativas moldadas por costumes, tradições e crenças específicas de cada grupo social. De acordo com Domingues (2024, p. 21–23), a visão de mundo é composta pelas “lentes que são usadas pela sociedade para ler e interpretar a realidade”, e é influenciada por fatores culturais e históricos. Essa abordagem valoriza a autonomia e o conhecimento técnico, mas, por se fundamentar no teísmo, abre espaço para uma formação desvinculada de princípios éticos universais, priorizando a adaptabilidade às demandas do tempo presente.

As metas formativas nesse paradigma privilegiam a aquisição de autonomia, competências técnicas e conhecimentos científicos, fomentando a capacidade crítica e a adaptação a diferentes contextos culturais e profissionais. Contudo, como adverte Keller

(2015, p. 31-33), a ausência de referenciais absolutos abre espaço para o relativismo, que “ao mesmo tempo em que afirma que doutrinas são irrelevantes, pressupõe crenças doutrinárias sobre a natureza de Deus [...] apregoadas como superiores e mais esclarecidas”, evidenciando uma incoerência que enfraquece a pretensa neutralidade do modelo.

Os limites e desafios da educação secular residem justamente nessa ausência de base transcendente. Embora o acesso à informação e às tecnologias seja amplo, indicadores como o aumento da depressão e do suicídio entre jovens, a violência, a degradação moral e a perda de sentido existencial revelam que, “apesar de todos os recursos que essa nova geração tem para seu desenvolvimento, parece às vezes que caminha para o colapso” (LIMA; ALMEIDA, 2021, p. 11). Nesse cenário, a ausência de fundamentos éticos e espirituais sólidos enfraquece a coesão moral e o senso de propósito, deixando a formação restrita ao utilitarismo e à satisfação de demandas imediatas.

3. COMPARAÇÃO E ANÁLISE

A comparação entre educação cristã e secular evidencia diferenças nos fundamentos, métodos e objetivos: a primeira é teocêntrica e fundamentada na Bíblia; a segunda, de base humanista, laica e secularista. Essa análise busca compreender como cada modelo molda a visão de mundo do aluno e identificar possibilidades de cooperação sem perder a identidade de cada abordagem.

3.1. Diferenças de cosmovisão

As diferenças de cosmovisão entre a educação cristã e a educação secular podem ser compreendidas de maneira mais ampla quando analisamos não apenas seus fundamentos teóricos, mas também suas implicações práticas no processo formativo. A educação cristã é essencialmente teocêntrica, ou seja, tem Deus como o ponto de partida e o referencial último para toda compreensão da realidade. Nesse modelo, o conhecimento não é visto como neutro, mas como algo que deve estar alinhado à verdade revelada nas Escrituras. Assim, disciplinas como ciência, história e filosofia são

interpretadas à luz de uma perspectiva bíblica, buscando integrar fé e razão de forma coerente e significativa.

Além disso, a educação cristã não se limita à transmissão de conteúdos acadêmicos, mas visa a formação integral do indivíduo. Isso inclui o desenvolvimento espiritual, moral e ético, tendo como objetivo final a conformidade com o caráter de Cristo. Nesse contexto, o aprendizado é entendido como um meio de glorificar a Deus e servir ao próximo, o que confere um propósito transcendente à educação. Como destacam Youman e Adams (2021, p. 46–49), a Bíblia desempenha um papel central nesse processo, sendo considerada a base indispensável para orientar tanto o conhecimento quanto a conduta humana.

Por outro lado, a educação secular é predominantemente antropocêntrica, centrando-se no ser humano como medida e referência principal para a construção do conhecimento. Esse modelo se apoia em pressupostos filosóficos e científicos que valorizam a autonomia da razão humana e a investigação empírica como principais meios de acesso à verdade. Nesse sentido, o conhecimento é frequentemente tratado como resultado de processos históricos, culturais e sociais, sem necessariamente recorrer a fundamentos transcendentais ou religiosos.

Outro aspecto relevante da educação secular é sua tendência a adotar uma postura pluralista e relativista em relação a valores e verdades. Em vez de afirmar uma verdade absoluta, esse paradigma reconhece a coexistência de múltiplas perspectivas, incentivando o pensamento crítico e a adaptação às mudanças sociais. A formação educacional, nesse contexto, prioriza o desenvolvimento de competências técnicas, cognitivas e sociais que permitam ao indivíduo atuar de maneira eficaz no mundo contemporâneo, especialmente no mercado de trabalho e na vida em sociedade.

Por fim, é importante destacar que essas duas abordagens educacionais refletem visões de mundo distintas, que influenciam diretamente os objetivos, métodos e conteúdo do ensino. Enquanto a educação cristã busca orientar o indivíduo para um propósito transcendente e fundamentado na fé, a educação secular tende a enfatizar a autonomia humana e a construção do conhecimento a partir da experiência e da razão. Essa diferença de cosmovisão não apenas define o modo como se ensina, mas também molda

profundamente a maneira como os indivíduos compreendem a si mesmos, o mundo ao seu redor e o sentido da vida.

3.2. Divergências metodológicas e de objetivos

No aspecto metodológico, a educação cristã, especialmente na Abordagem Educacional por Princípios (AEP), caracteriza-se por uma integração intencional entre fé, conhecimento e prática. Um de seus instrumentos centrais é o método dos “4R’s” – Pesquisar, Raciocinar, Relacionar e Registrar – que conduz o estudante a um processo ativo e reflexivo de aprendizagem. Nesse percurso, o aluno não apenas adquire informações, mas é orientado a examiná-las à luz das Escrituras, estabelecer conexões com a realidade e internalizar os princípios aprendidos por meio do registro e da aplicação prática (LIMA et al., 2018, p. 258–261). Assim, o conhecimento deixa de ser meramente informativo e passa a ter um caráter formativo e transformador.

Essa abordagem parte do pressuposto de que não há neutralidade no processo educativo. Por isso, conteúdo, metodologia e objetivos devem estar coerentemente alinhados aos valores do Reino de Deus. O papel do educador, nesse contexto, ultrapassa a mediação cognitiva, envolvendo também a formação espiritual e moral do estudante. A prática pedagógica, portanto, busca cultivar virtudes e promover uma visão de mundo fundamentada em princípios bíblicos, orientando o aluno a viver de maneira íntegra e responsável em diferentes esferas da vida.

Em contraste, a educação secular apoia-se em metodologias derivadas de correntes pedagógicas como o construtivismo, o behaviorismo e a pedagogia crítica. Essas abordagens oferecem contribuições significativas para o ensino, sobretudo no desenvolvimento da autonomia intelectual, da aprendizagem ativa e da consciência social. O construtivismo enfatiza a construção do conhecimento pelo próprio aluno; o behaviorismo foca em comportamentos observáveis e estratégias de reforço; enquanto a pedagogia crítica propõe uma educação voltada à reflexão e à transformação das estruturas sociais (DOMINGUES, 2024, p. 97–100).

Entretanto, embora eficazes em diversos contextos educacionais, tais metodologias não possuem, em sua base, um compromisso intrínseco com a formação espiritual nem com a submissão do conhecimento a um referencial transcendente

absoluto. Em geral, operam a partir de pressupostos humanistas e pluralistas, nos quais os valores e as verdades podem ser compreendidos de forma relativa e contextual. Dessa forma, o foco recai predominantemente sobre o desenvolvimento de competências cognitivas, sociais e funcionais, alinhadas às demandas da sociedade contemporânea.

No que se refere aos objetivos, a educação cristã visa à formação integral do indivíduo, priorizando o desenvolvimento do caráter, a consolidação de uma cosmovisão bíblica e a preparação de líderes com espírito de serviço. A educação, nesse sentido, é entendida como um meio de transformação interior, que se reflete em atitudes, decisões e relacionamentos pautados por princípios cristãos.

Por sua vez, a educação secular tende a enfatizar objetivos mais pragmáticos, como a qualificação técnica, a inserção no mercado de trabalho e o desenvolvimento de competências necessárias à vida em sociedade. A formação do indivíduo está orientada para a eficiência, a adaptabilidade e a produtividade, valorizando habilidades como pensamento crítico, resolução de problemas e interação social (DOMINGUES, 2024, p. 78). Assim, enquanto a educação cristã se orienta por um propósito transcendente e formativo, a educação secular se estrutura a partir de demandas funcionais e contextuais, refletindo diferentes compreensões sobre o papel da educação e o sentido da formação humana.

3.3. Possíveis pontos de diálogo e integração

Embora partam de pressupostos distintos, a educação cristã e a educação secular podem encontrar espaços de diálogo e cooperação em áreas de interesse comum, especialmente quando se trata de promover o desenvolvimento integral do ser humano. Ambas reconhecem a importância da excelência acadêmica, da formação cidadã e do preparo para a vida em sociedade. Nesse sentido, conteúdos e métodos voltados para competências técnicas, pensamento crítico e resolução de problemas podem ser compartilhados e adaptados para atender tanto a perspectivas confessionais quanto laicas, desde que respeitados os fundamentos filosóficos de cada abordagem.

Segundo Domingues (2024, p. 101–102), o desafio está em estabelecer pontes sem diluir a identidade da educação cristã, o que implica manter a centralidade das Escrituras como filtro interpretativo, mesmo ao interagir com produções acadêmicas

oriundas de contextos seculares. A integração saudável ocorre quando os conhecimentos produzidos fora do ambiente eclesial são submetidos a uma análise crítica à luz da cosmovisão bíblica, extraíndo-se aquilo que é verdadeiro, útil e alinhado aos valores do Reino de Deus.

Lima et al. (2018, p. 142–143) observam que, no contexto contemporâneo, projetos interdisciplinares e parcerias institucionais podem potencializar a aprendizagem mútua, desde que haja clareza sobre os limites e as intenções de cada parte. Assim, iniciativas conjuntas em áreas como pesquisa científica, responsabilidade social e desenvolvimento comunitário podem ser viáveis, preservando-se, por parte da educação cristã, a convicção de que toda verdade é verdade de Deus e deve convergir para Sua glória.

Em síntese, o diálogo e a integração não significam fusão de cosmovisões, mas a busca de convergências práticas que permitam cooperação estratégica, sem comprometer a essência e os objetivos formativos que distinguem cada paradigma educacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise realizada evidencia que a educação cristã e a educação secular partem de fundamentos distintos e, por isso, apresentam diferenças significativas em sua cosmovisão, métodos e objetivos. Enquanto a educação cristã se ancora na revelação bíblica e adota uma perspectiva teocêntrica, visando à formação integral que une caráter, conhecimento e serviço, a educação secular se estrutura em bases humanistas e laicas, priorizando autonomia, competências técnicas e adaptação sociocultural.

Essas diferenças têm implicações diretas para a formação do indivíduo: no paradigma cristão, a aprendizagem está intrinsecamente ligada à transformação moral e espiritual, moldando não apenas o saber, mas o ser e o agir; já no modelo secular, a formação tende a concentrar-se no desenvolvimento intelectual e na capacitação profissional, deixando de lado referenciais absolutos para a conduta e o sentido da vida.

No cenário atual, marcado por crises éticas, fragmentação de valores e rápidas transformações culturais, a educação cristã se apresenta como uma proposta relevante e necessária. Ao oferecer uma visão de mundo consistente, pautada em princípios

imutáveis fundamentados na cosmovisão bíblica e aplicável a todas as áreas do conhecimento, ela contribui para a formação de líderes íntegros e cidadãos comprometidos com o bem comum, capazes de atuar com excelência e propósito em um mundo plural.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **A Bíblia Sagrada**: Nova Almeida Atualizada. 3.^a ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

DOMINGUES, Gleyds. **Diretrizes para a educação cristã**: por uma nova proposta educacional. 2.^a ed. Curitiba: Getsêmani, 2024.

JEHLE, Paul. **Ensino e aprendizagem**: uma abordagem filosófica cristã (Fundamentos Livro 1). [S. l.]: Function, 2021. Edição Kindle.

KELLER, Timothy. **A fé na era do ceticismo**: quando a razão explica Deus. São Paulo: Nova Vida, 2015.

LIMA, André; JR., Roberto Rinaldi; RINALDI, Ana Beatriz; CARTAXO, Rubens Dantas. **Abordagem educacional por princípios**: um primeiro olhar (Fundamentos Livro 4). São Paulo: AECEP, 2018. Edição Kindle.

YOUMAN, Elizabeth L.; ADAMS, Carol. **Renovando a mente do educador**. [S. l.]: Function, 2017. Edição Kindle.

AMOR, FÉ E ENTREGA: JESUS HONRA A ATITUDE DA MULHER DE MARCOS 14.3-9

Vanessa Hoffmann Machado⁴⁴

RESUMO

O presente artigo tem como assunto a análise da perícopes de Marcos 14.3-9, que descreve a unção de Jesus por uma mulher em Betânia. O problema investigado consiste em compreender como a ação parabólica dessa mulher foi interpretada por Jesus e pelos presentes, e o que essas diferentes interpretações revelam sobre o verdadeiro sentido da devoção. O objetivo geral é analisar a riqueza teológica, narrativa e simbólica do episódio, evidenciando seu significado no contexto do Evangelho de Marcos. A metodologia utilizada baseia-se em pesquisa bibliográfica, com abordagem histórico, literária e teológica, incluindo análise comparativa com textos paralelos. Como resultados, verifica-se que o gesto da mulher é reconhecido por Jesus como expressão de amor sacrificial, discernimento espiritual e ação profética, sendo elevado a modelo de verdadeira devoção e incorporado à memória permanente da proclamação do Evangelho.

Palavras-chave: Mulher; Unção; Devoção; Honra; Ação parabólica.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo analisar a perícopes de Marcos 14.3-9, que descreve a unção de Jesus por uma mulher em Betânia, destacando a relevância teológica, histórica e literária desse episódio. Trata-se de um momento singular na narrativa do Evangelho de Marcos, no qual um ato de devoção pessoal é interpretado pelo próprio Cristo como expressão de amor sacrificial e discernimento espiritual, recebe reconhecimento e promessa de memória duradoura (Mc 14.9). Para aprofundar a compreensão do texto, será considerado o contexto histórico, social e religioso do período, bem como a autoria, data, local de redação e público-alvo do Evangelho, de acordo com as contribuições de Bruce (2009), Hendriksen (2003) e Keener (2005).

O Evangelho de Marcos, tradicionalmente atribuído a João Marcos, provavelmente foi redigido entre 60 e 70 d.C., possivelmente em Roma, possui como destinatários comunidades cristãs que enfrentavam perseguição e necessitavam de encorajamento

⁴⁴ É mestrande em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná; pós-graduada em Gestão de conflitos pela Faculdades Batista do Paraná, graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Paraná.

(LOPES, 2006; POHL, 1998). Seu propósito central é apresentar Jesus como o Messias sofredor e Filho de Deus, enfatiza a necessidade de discipulado e permanência em meio à oposição. No caso específico de Marcos 14.3-9, o contexto histórico específico se insere nos eventos da Páscoa judaica, período que antecede a Paixão de Cristo, marcado por crescente tensão entre Jesus e as lideranças religiosas locais (CARSON, 2009; WIERSBE, 2008).

O contexto remoto está nos últimos dias de vida terrena de Cristo e o anúncio prévio de sua morte, enquanto o contexto imediato se desenvolve no ambiente íntimo da casa de Simão, o leproso, onde ocorre a ação simbólica da mulher. A delimitação da passagem compreende o relato da unção, a reação dos presentes e a resposta de Jesus, dividindo-se em três movimentos principais: Jesus é honrado com a ação de uma mulher, reação dos presentes à ação da mulher e o reconhecimento de Jesus diante do gesto.

A análise comparativa com o relato paralelo em Mateus 26.6-13 evidencia convergências na estrutura narrativa e no significado do ato, aponta que os dois relatos se referem à mesma situação, reforçando o caráter profético da unção. Por outro lado, o contraste com João 12.1-8, que identifica a mulher como Maria, irmã de Lázaro, acrescenta elementos narrativos e teológicos que enriquecem a interpretação, mas também apontam diferenças de ênfase e construção literária, que direciona ao fato de ser outro momento, não o mesmo narrado em Marcos 14 e Mateus 26 (DARBY, 1985; BRUCE, 2009).

Segundo Kunz (2018), as ações parabólicas de Jesus são atos concretos usados como mensagens simbólicas, equivalentes a parábolas narradas, mas expressas de forma performática. Diferente do discurso verbal, a ação parabólica desperta a atenção e provoca interpretação, justamente por romper expectativas culturais e religiosas.

No episódio da unção em Betânia, o gesto da mulher, embora não acompanhado de discurso, pode ser considerado uma ação parabólica. Primeiro sua ação antecipa e simboliza a morte e o sepultamento de Jesus, conforme a interpretação do próprio Mestre (Mc 14.8), funciona como anúncio performático do evento pascal. Em segundo lugar, tal gesto subverte a lógica tradicional do uso e destino de bens de elevado valor, deslocando-os do âmbito comercial e utilitário para a esfera do culto e da entrega como devoção. E então, constrói-se, a partir desse ato, uma metáfora encarnada da doação

total, a qual Jesus vincula diretamente à proclamação do Evangelho, garantindo que seu significado ultrapasse os limites do momento histórico para tornar-se parte integrante da mensagem do Reino.

O problema para análise está na maneira que a ação parabólica de unção realizada pela mulher foi interpretada por Jesus e pelos presentes no local, de que forma essas avaliações revelam o que move o coração de quem presencia tal ato de devoção e entrega.

A metodologia utilizada neste trabalho foi a pesquisa bibliográfica baseada em obras de referência, integrando perspectivas históricas, literárias e teológicas, a fim de oferecer uma leitura fiel à intenção do autor e à recepção original. A análise do episódio busca mostrar que, em Marcos, o discipulado e o valor espiritual das ações estão centrados na pessoa e obra de Cristo.

1. ANÁLISE CONTEXTUAL DA PASSAGEM

A interpretação de Marcos 14.3-9 requer análise dos contextos histórico e literário, esta seção aborda autoria, data, local de redação, destinatários e propósito do Evangelho, além dos contextos histórico específico, remoto, imediato e delimitação da passagem.

1.1. Contexto histórico geral, autoria, data, local de redação, destinatários e propósito do Evangelho

O Evangelho de Marcos foi escrito para uma comunidade cristã majoritariamente gentílica, que enfrentava perseguições e sofrimentos, possivelmente sob o governo de Nero. Nesse contexto, Marcos apresenta Jesus como o Filho de Deus sofredor e servo, enfatiza sua autoridade, compaixão e o caminho do discipulado marcado pela cruz. Sua narrativa rápida e direta visa fortalecer a fé dos crentes perseguidos e desafiá-los a seguir a Cristo com fidelidade, mesmo diante da adversidade (KEENER, 2005; WIERSBE, 2008; CARSON, 2009).

O Evangelho de Marcos é amplamente considerado o mais antigo dos quatro evangelhos canônicos, comumente datado entre os anos 60 e 70 d.C. A tradição da igreja primitiva, associa sua autoria a João Marcos, companheiro de Paulo e posteriormente de

Pedro, sendo visto como alguém que escreveu a partir da pregação e testemunho do apóstolo Pedro.

Segundo Keener, o local de escrita pode ter sido “[...] Galiléia, Alexandria e, a mais frequente delas, Roma. Os leitores de Marcos provavelmente viviam fora da Palestina e, na maioria, eram não judeus. Roma seria a proposta mais adequada [...]” (KEENER, 2005, p.137). Considerando o público-alvo do Evangelho, o estilo de escrita adotado, a explicação de costumes judaicos e a tradução de termos aramaicos, é plausível supor que sua redação tenha ocorrido em Roma, para cristãos recém-convertidos.

O Evangelho de Marcos atende às necessidades da comunidade cristã de seu tempo ao tornar as boas-novas acessíveis aos gentios, explicando costumes judaicos e utilizando linguagem direta. Serve de encorajamento aos perseguidos, apresenta Jesus como Filho de Deus com autoridade divina e defende a fé cristã. Central à narrativa está o significado da cruz, entendida como cumprimento do plano redentor de Deus e modelo de discipulado marcado pela vida sacrificial (CARSON, 2009).

1.2. Contexto histórico específico

O episódio narrado em Marcos 14.3-9 insere-se nos últimos dias do ministério terreno de Jesus, pouco antes de sua prisão, julgamento e crucificação. O relato ocorre em Betânia, na casa de Simão, o leproso, durante uma refeição em que, segundo os costumes sociais da época, a presença predominante era masculina, e a entrada de uma mulher em tal ambiente era culturalmente inusitada e potencialmente escandalosa.

A atitude da mulher que unge Jesus com um perfume de alto valor contrasta fortemente com as normas sociais da época, sua ação não apenas rompe barreiras sociais e religiosas, também antecipa simbolicamente a morte de Jesus, ao realizar um gesto tradicionalmente associado à preparação de corpos para o sepultamento (CATENASSI, 2021, p.122).

Nesse contexto, a unção torna-se um ato profético e teologicamente carregado de significado, revela tanto a identidade messiânica de Jesus quanto a incompreensão dos que o cercavam naquele momento decisivo (KEENER, 2005, p.181).

A interpretação de sua ação por parte de Jesus capacita o leitor da paixão em Marcos a bem compreender o que é o discípulo, mas também a entender o que é

o Messias no plano de Deus, desligado do messianismo triunfalista que imperava de forma geral no judaísmo (CATENASSI, 2021, p.122).

Catenassi (2021) destaca a importante interpretação de Jesus sobre a ação da mulher, que contribui na desconstrução da imagem de um Messias que triunfaria na Terra, para construir a imagem de um “ungido”⁴⁵ sofredor e que morreria numa cruz, para assim, libertar seu povo e vencer eternamente.

1.4. Contexto remoto, imediato e delimitação da passagem

O contexto remoto da passagem encontra-se na narrativa final do ministério de Jesus, seus últimos dias de vida terrena, o que demonstra a intenção do autor de colocá-lo exatamente naquele local, pois se encaixa na narrativa da morte e ressurreição de Jesus.

O contexto imediato se dá com a passagem de Marcos 14.3-9 que está inserida entre dois relatos que intensificam o clima de hostilidade contra Jesus: o plano para matá-lo (Mc 14.1-2) e o acordo de traição de Judas (Mc 14.10-11). Embora possua sentido completo, sua interpretação depende desse contexto, pois é nele que se compreende a ação da mulher. Mesmo diante da crescente maldade de Judas e dos líderes religiosos, o texto revela a soberania divina sobre os acontecimentos, como afirma Darby (1985, p. 241), “[...] tudo se cumpre perfeitamente e no momento exato, da maneira e pelos instrumentos requeridos por Deus”. A narrativa, assim, apresenta a ação da mulher como parte do cumprimento do plano divino.

A passagem em questão pode ser delimitada em Marcos 14.3-9, por apresentar uma ideia completa, sobre a ação da mulher ao ungir Jesus e sua profecia em honra à atitude dela, com o início definido como “Estando ele em Betânia [...]” (v. 3) e finalizado com “Em verdade vos digo [...]” (v. 9). A versão da Bíblia utilizada para o presente estudo será a Nova versão Internacional (NVI).

1.5. Contexto literário comparativo entre Marcos 14.3-9 e Mateus 26.6-13

⁴⁵ DICIONÁRIO: Messias e ungido remetem ao mesmo significado. Messias é um termo derivado da palavra hebraica “ungido” ou “o ungido”. Disponível em: <https://biblia.pro.br/significado-da-palavra-messias-no-original-hebraico-ungido/> Acesso em: 14 Ago, 2025.

A última semana do ministério terreno de Jesus em Jerusalém representa o ápice de sua missão redentora e o cumprimento do plano eterno de Deus, segundo Lopes (2006), “[...] essa semana é a culminação de todo o seu ministério e a concretização do projeto eterno de Deus”, marcada por uma diversidade de reações à pessoa de Jesus: enquanto os líderes religiosos conspiram contra Ele, uma mulher anônima revela amor e devoção, Judas prepara sua traição (LOPES, 2006, p.284).

É dentro desse cenário que se insere o episódio da unção de Jesus em Betânia, narrado em Marcos 14.3-9 e Mateus 26.6-13, ambos os evangelistas apresentam o evento como parte da mesma sequência narrativa que antecede a Paixão, reforçando seu valor simbólico e teológico. A ambientação do episódio é a casa de Simão, chamado de “o leproso”, embora, como ressalta Lopes (2006) “[...] certamente, não era mais leproso”, já que sua condição anterior o impediria de receber visitas ou organizar um jantar. Essa observação mostra que o ambiente da narrativa é socialmente reintegrado, o que favorece o momento de comunhão e de manifestação de devoção (LOPES, 2006, p.286; KEENER, 2005, p.182).

Desse modo, as passagens de Marcos 14.3-9 e Mateus 26.6-13 não são relatos paralelos meramente informativos, mas constituem, juntos, um mesmo contexto literário e teológico. A estrutura narrativa e os personagens centrais coincidem, e os elementos simbólicos, como o perfume, a unção e o contraste entre amor e traição, revelam uma unidade de sentido. O gesto da mulher e a reação de Judas representam respostas opostas diante da iminente cruz: uma é expressão de amor e sacrifício; a outra, de rejeição. Assim, os dois textos tratam da mesma situação e compõem um único contexto literário coerente dentro da narrativa da Paixão (LOPES, 2006; POHL, 1998; BRUCE, 2009; CARSON, 2009).

1.6. Contexto literário em contraponto com João 12.1-8

Apesar de semelhanças entre os relatos de Marcos 14.3-9, Mateus 26.6-13 e João 12.1-8, a identificação da mulher que realiza o gesto de unção permanece literariamente incerta, especialmente quando se considera que somente João a nomeia como Maria, irmã de Marta e Lázaro (Jo 12.3), enquanto Mateus e Marcos mantém a personagem no anonimato (MALZONI, 1998, p.99).

Diversos intérpretes buscam harmonizar os relatos e atribuir à mulher anônima de Mateus e Marcos o nome de Maria, seguindo a tradição registrada em João. Lopes (2006) afirma: “Nem Marcos nem Mateus nos informam o nome da mulher que ungiu Jesus, mas João nos conta que ela era Maria de Betânia” (LOPES, 2006, p.286). Os autores Wiersbe (2008), Darby (1985) e Hendriksen (2003) também associam diretamente a identidade da mulher à figura de Maria, muitas vezes exaltando sua devoção como modelo espiritual.

No entanto, do ponto de vista estritamente literário e crítico, essa identificação não pode ser considerada conclusiva. Bruce (2009) é cauteloso ao tratar dessa questão e destaca: “As diferenças entre esse incidente e Jo 12.1-8 tornam improvável que estejamos falando da mesma mulher” (BRUCE, 2009, p.1592). Essa avaliação leva em conta não apenas a variação nos detalhes narrativos, como o local, o tempo e os participantes (em João, Lázaro e Marta são citados), mas também a ausência de um nome específico nos Evangelhos de Mateus e Marcos.

A insistência dos comentaristas em identificar a mulher como Maria parece responder mais a uma necessidade teológica ou pastoral do que a um dado textual explícito. O uso da tradição em se basear no texto de João para suprir a omissão sinótica, embora comum, compromete a integridade literária das narrativas individuais. De fato, a anonimidade da mulher nos textos de Marcos e Mateus pode ter intenção literária própria, ampliando o impacto simbólico do ato como universal e atemporal.

Portanto, ainda que autores como Lopes (2006), Wiersbe (2008) e Darby (1985) atribuam à mulher citada em Marcos 14.3-9 a identidade de Maria, com base em João 12, essa identificação não pode ser imposta aos textos de Mateus e Marcos sem perder de vista as nuances contextuais de cada evangelista. A ausência de nome nesses relatos sugere que a intenção dos autores não era destacar a identidade da mulher, e sim ressaltar o valor de sua ação como um gesto profético e de devoção diante da iminente morte de Jesus.

2. INTERPRETAÇÃO DO TEXTO BÍBLICO MARCOS 14.3-9

A perícopes de Marcos 14.3-9 apresenta-se em três eixos temáticos centrais. O primeiro evidencia o gesto da mulher, que ao derramar perfume de alto valor sobre a cabeça de Jesus realiza uma ação parabólica e que pode ser considerada profética,

antecipa simbolicamente sua unção para a morte e sepultamento. O segundo aborda a reação dos presentes, marcada por críticas e pela incompreensão do sentido espiritual do ato. O terceiro destaca a resposta de Jesus, que defende a mulher, atribui valor duradouro ao gesto e o consagra como exemplo de amor e discernimento espiritual a ser lembrado na proclamação do Evangelho.

2.1. Jesus é honrado com a ação de uma mulher (v.3)

O relato de Marcos 14.3, situado em Betânia, ganha força interpretativa quando se observa o contexto em que a ação da mulher ocorre: a casa de Simão, o leproso, durante um jantar oferecido a Jesus. Conforme observa Lopes (2006), a menção de Simão como “leproso” não indica sua condição presente, mas passada, pois um leproso ativo não poderia socializar em uma refeição doméstica, essa suposição é reforçada pela ideia de que possivelmente foi o próprio Jesus que o curou (LOPES, 2006, p.286). Nesse sentido, a presença de Simão reforça o tema da restauração, como destaca Kunz (2018), ao afirmar que a cura de leprosos simboliza a purificação do pecado e o retorno à comunhão, uma imagem que completa o contexto da atitude da mulher (KUNZ, 2018, p.41 e 42).

A ação da mulher, portanto, se destaca como um ato simbólico, ao derramar um perfume caríssimo, nardo puro, sobre a cabeça de Jesus, ela o honra de modo extremo. Bruce (2009) destaca que o gesto foi fruto de uma concepção espontânea da honra devida a Cristo, utilizando um unguento raro e precioso, o que denota o valor atribuído à sua pessoa. Hendriksen (2003) aprofunda a descrição do objeto utilizado, revela que: “[...] o nardo provinha das raízes de uma planta do Himalaia [...]”, reforça o custo elevado e a raridade do gesto (BRUCE, 2009, p.1630; HENDRIKSEN, 2003, p.703-704).

Mais do que um simples ato de veneração, a unção carrega um significado profético, como aponta Carson (2009) e Keener (2005), observa que, embora a unção tradicional estivesse associada à coroação de reis por profetas, aqui ela é realizada por uma mulher anônima, sinaliza não apenas a realeza de Cristo, mas sua iminente morte. Sua ação, portanto, configura-se como uma preparação para o sepultamento de Jesus, evidencia a percepção da mulher como espiritual, profunda e sensível ao momento escatológico que se aproximava (CARSON, 2009, p.1461; KEENER, 2005, p.182).

O autor Pohl (1998) chama atenção para o fato de que o ato da unção em si ocupa apenas um versículo, enquanto a reação ao gesto ocupa a maior parte da narrativa, com destaque para o versículo 9, que assegura a memória eterna dessa mulher. Essa estrutura literária demonstra que a verdadeira intenção do evangelista não é descrever detalhadamente a unção, mas exaltar a fé e a entrega da mulher que honra Jesus em um momento crucial de sua trajetória (HL, 1998, p.275).

No versículo 3, o gesto da mulher ao ungir Jesus com um perfume de alto valor pode ser interpretado como uma ação parabólica, na medida em que, por meio de um ato concreto e simbólico, comunica uma verdade espiritual profunda. Segundo Kunz (2018), as ações parabólicas no Evangelho de Marcos não se limitam a simples gestos de bondade ou devoção, mas funcionam como instrumentos pedagógicos intencionais de Jesus, capazes de provocar reflexão e revelar aspectos centrais do Reino de Deus. Nesse sentido, a unção realizada torna-se um anúncio visual e antecipado da morte e sepultura de Cristo, revela que Jesus passaria necessariamente pela entrega total. Jesus, ao legitimar e interpretar o gesto diante dos presentes, transforma a ação em um ensino público, reafirma que a verdadeira adoração envolve percepção espiritual e resposta ao chamado divino.

É nesse ponto que Darby (1985) oferece uma leitura sensível do episódio: embora a mulher não tivesse plena consciência dos eventos que se aproximavam, seu coração estava profundamente alinhado com a realidade espiritual do sofrimento de Jesus, seu gesto, nas palavras do autor, “[...] responde às circunstâncias[...]”, e ainda que fruto de um “[...] instinto do seu coração [...]”, é elevado por Cristo a um nível de valor incomparável, um testemunho do discernimento que nasce do amor com devoção (DARBY, 1985, p.176).

Assim, a mulher citada não apenas realiza um ato de adoração; ela participa profeticamente do drama da Paixão, antecipa com seu perfume a entrega sacrificial de Cristo. Em um ambiente onde o ódio dos líderes religiosos cresce (Mc 14.1-2), a dedicação silenciosa e extrema desta mulher oferece um contraste poderoso: sua ação honra a Aquele que em breve seria desprezado e crucificado. É justamente por isso que sua história seria contada em todo o mundo onde o Evangelho fosse pregado, pois em

seu ato piedoso, o Senhor foi honrado de modo sublime (BRUCE, 2009; HENDRIKSEN, 2003).

2.2. Reação dos presentes à ação da mulher (v. 4-5)

O trecho da narrativa de Marcos 14.4-5 descreve uma reação imediata e negativa por parte de alguns presentes diante da atitude da mulher que ungiu Jesus com o perfume de nardo, o texto afirma que houve indignação, com comentários de que o perfume fora desperdiçado e que seu valor poderia ser revertido em ajuda aos pobres. Essa reação revela uma compreensão limitada do significado espiritual do gesto e ilustra, como observa Carson (2009) e Keener (2005), a prevalência de uma visão utilitarista e superficial da atitude da mulher, ainda que mascarada por uma aparente preocupação com os necessitados (CARSON, 2009, p. 1461; KEENER, 2005, p.182).

No contexto sociocultural do primeiro século, influenciado pela tradição judaica pós-Talmud⁴⁶ e pela cultura greco-romana, a presença de uma mulher no ambiente em que Jesus estava à mesa com seu anfitrião e os convidados⁴⁷ era socialmente inadequada. O Talmud atribuía às mulheres funções restritas à procriação e à dependência masculina, considerando-as incapazes de tratar de assuntos religiosos e restringindo sua presença em espaços públicos e coletivos (RIBEIRO, 2020, p.79). Contudo, Jesus reconhece nas mulheres plena capacidade de compreender e assimilar as verdades do Evangelho, e revela a algumas os ensinamentos mais profundos, como no caso do ensino sobre a água viva para a samaritana (Jo 4). Embora culturalmente inapropriada, a presença da mulher na cena de Betânia adquire legitimidade e significado à luz da postura inclusiva de Jesus (RIBEIRO, 2020).

A crítica dos presentes, embora pareça razoável ao argumentar que os recursos poderiam ser destinados aos pobres⁴⁸, falha em captar a singularidade do momento, como destaca Wiersbe (2008), embora Jesus não fosse contra a prática da caridade, a

⁴⁶ Talmud: coletânea de textos referentes à lei, ética, costumes e história do povo judeu (RIBEIRO, 2020, p.79).

⁴⁷ Mateus escreve “Os discípulos...” (Mt 26.8), Marcos escreve “Alguns dos presentes...” (Mc 14. 4), BÍBLIA, NVI.

⁴⁸ Marcos 14.5 cita que o valor era de trezentos denários, sendo um denário era o valor equivalente à diária de um trabalhador braçal, então trezentos denários configuravam o valor do salário de um ano. (BÍBLIA, 2013, p. 1655).

unção para o sepultamento possuía um valor superior naquele contexto, pois apontava para sua iminente morte. Tal percepção é reforçada por Darby (1985), ao afirmar que colocar os pobres em comparação com Cristo naquele momento era “[...] esquecer tudo o que era precioso para Deus” (WIERSBE, 2008, p. 146; DARBY, 1985, p. 240).

A reação deles, revela, uma dissonância entre o agir segundo a lógica do mundo e o discernimento espiritual, Carson (2009) sugere que a crítica ao ato da mulher tinha raízes no “[...] puro amor ao dinheiro [...]”, e não em qualquer preocupação legítima com os pobres, tal motivação egoísta, tem se repetido ao longo da história da igreja, como observa o autor, sendo motivo de constante retorno às advertências de Jesus quanto ao perigo do apego às riquezas (CARSON, 2009, p. 1461).

A indignação diante do gesto de amor demonstrado pela mulher revela, assim, não apenas uma falta de compreensão do momento de preparação de Jesus para o sepultamento, mas um desvio de valores espirituais, onde o utilitarismo e o egoísmo tentam ofuscar a sincera devoção. O contraste entre a sensibilidade espiritual da mulher e a frieza dos demais evidencia a necessidade da centralidade de Cristo como prioridade absoluta, sobretudo diante de seu iminente sofrimento (DARBY, 1985; CARSON, 2009; WIERSBE, 2008).

2.3. A honra de Jesus à ação da mulher (v. 6-9)

A reação de Jesus frente à crítica dirigida à mulher é uma repreensão direta aos presentes e um ato de valorização espiritual, a expressão "Ela praticou boa ação para comigo" (v. 6) revela o caráter essencialmente espiritual e sacrificial do gesto. Hendriksen (2003) observa que Jesus classifica a ação da mulher como “[...] uma coisa bonita [...]”, destaca sua generosidade e caráter atemporal, esse reconhecimento transcende o momento histórico vivenciado e o valor material do perfume, e alcança o plano do eterno, o próprio Evangelho (HENDRIKSEN, 2003, p. 705).

A ação da mulher, ungir Jesus com um perfume caríssimo, é interpretada por Carson (2009) como “[...] um ato de amor e devoção [...]”, apesar de trazer uma “[...] mensagem sombria [...]”, antecipando a morte do Mestre. Enquanto os presentes não compreendem o significado do gesto e o tratam como desperdício, Jesus o reconhece como expressão legítima de fé e de entrega, afirma que o feito da mulher seria lembrado

onde quer que o Evangelho fosse anunciado. Ainda segundo Carson, a preocupação com os pobres não é diminuída, mas relativizada frente à singularidade daquele momento: “[...] mesmo essa preocupação legítima poderia sair de proporção, se impedisse o ato espontâneo e extravagante de amor naquela circunstância especial” (CARSON, 2009, p. 1412).

Darby (1985) reforça essa perspectiva ao afirmar que Deus preparou aquele momento como “[...] um doce alívio para o coração do Salvador [...]”, mais como conforto espiritual do que físico (DARBY, 1985, p. 173). De modo semelhante, Barclay (apud LOPES, 2006, p. 287) chama a atenção para o uso da palavra grega *kalos* em vez de *agathos*, indica que o que a mulher fez não foi apenas moralmente bom, mas também belo, atraente e encantador, a beleza do gesto está na sua motivação interior e na percepção espiritual do tempo oportuno.

Embora a mulher não estivesse, segundo Darby (1985), ciente das exatas circunstâncias que sobreviriam a Jesus, seu coração devotado a Ele foi sensível à gravidade espiritual do momento, é exatamente essa sensibilidade que Jesus destaca ao afirmar: “Ela fez o que pôde” (v. 8). Tal declaração é análoga ao elogio dado à viúva pobre em Marcos 12.44, como aponta Pohl (1998), sugere que Jesus valoriza o gesto proporcional ao coração com que é feito, e não ao volume externo de sua expressão (DARBY, 1985, p. 175; POHL, 1998, p. 276).

Em Keener (2005) encontra-se que na tradição judaica, a unção constituía um rito solene aplicado a reis, sacerdotes e, por definição, ao Messias, o “ungido” (KEENER, 2005, p. 182), como ato de consagração ao serviço divino. No entanto, o episódio narrado apresenta uma inversão significativa desse padrão, conforme observa o autor, Jesus enfatiza um tipo distinto de unção, que a mulher provavelmente não tinha intenção de realizar: a preparação de um corpo para o sepultamento. Nesse sentido, o gesto, motivado por profundo amor e devoção, adquire caráter único, assume, assim, valor simbólico e teológico singular no contexto da narrativa cristã.

O ato da mulher ganha um significado escatológico nas palavras de Jesus: “antecipou-se a ungir-me para a sepultura” (v.8), trata-se de uma reinterpretação messiânica do gesto, que, embora não intencionalmente profético, é reinterpretado por Cristo como parte do seu caminho para a cruz. Bruce (2009) considera essa afirmação

uma possível alusão à brevidade do tempo que restava antes da crucificação, eleva o gesto dela acima das preocupações sociais, naquele momento específico (BRUCE, 2009, p. 1630).

A honra prometida por Jesus “onde quer que o evangelho for anunciado” (v.9) não se restringe a uma mera lembrança histórica, representa a institucionalização do ato da mulher como parte integrante da narrativa da crucificação, ela não é mencionada como elemento periférico, mas como componente essencial do Evangelho a ser proclamado. No pensamento bíblico, o conceito de “memorial” ultrapassa a noção de recordação passiva e implica a perpetuação da relevância de um evento ou pessoa (Êx 12.14; Sl 112.6).

Assim, Jesus eleva o gesto da mulher ao status de memorial teológico, concedendo-lhe que sua história jamais será esquecida, assegura-lhe a preservação de seu significado junto com a mensagem do Evangelho e torna seu ato paradigma de amor e entrega. A conexão entre esse gesto e a boa-nova revela-se estrutural: o Evangelho registra não apenas as palavras e ações de Jesus, mas também as respostas humanas a Ele. Nesse sentido, a atitude da mulher configura uma pregação não verbal, uma ação parabólica que antecipa a essência da cruz, que é entrega total, movida por amor (KUNZ, 2018, p. 29).

Essa valorização é ainda mais acentuada na declaração de que “[...] em todo o mundo [...] será também contado o que ela fez, para memória sua” (v. 9), aqui, conforme Pohl (1998), a ação da mulher é incorporada à narrativa cristã, não como Evangelho em si, mas como memória perpétua da resposta humana adequada ao sacrifício iminente de Cristo, essa memória une-se liturgicamente à memória de Cristo nas ceias da Igreja primitiva, de forma que se lia todo o relato da Paixão (POHL, 1998, p. 276). Catenassi (2021), ressalta ainda:

Mais que exaltar a pessoa, Jesus quer iluminar o gesto de reconhecimento de sua missão e ação salvífica como uma característica do seguimento cristão, ainda não apreendida pelos apóstolos. Assim, cada discípulo, à medida que reconhece no Cristo o verdadeiro Messias, novamente derrama sobre Ele a unção mais preciosa e mais importante, entregando a Jesus suas riquezas como sinal de desligamento do acidental e de uma aceção profunda do essencial: o amor. A mulher não tem nome, porque talvez seu nome seja *discípula* (CATENASSI, 2021, p. 128).

A ação da mulher se torna um símbolo do verdadeiro discipulado, marcado pelo amor, pelo desapego e pela entrega total do que é essencial, sua figura anônima

universaliza o gesto, revela que seguir Jesus se manifesta nos gestos mais do que somente no conhecimento formal.

Hendriksen (2003) reforça que a verdadeira lição está no fato de que Deus se agrada e recompensa a fidelidade dos que “O honram”, o reconhecimento de Jesus não é apenas uma defesa diante dos críticos, sim uma exaltação pública de uma fé humilde e ativa, registrada eternamente como exemplo para todos os seguidores do Evangelho (HENDRIKSEN, 2003, p. 708).

Por fim, o gesto da mulher revela a direção moral e espiritual correta, como afirma Darby (1985), sendo um ato de discernimento sobre o que realmente importa. Num contexto no qual os presentes no jantar ainda não compreendiam plenamente a Paixão iminente, somente ela, uma mulher anônima, é apresentada como modelo de percepção espiritual e resposta adequada à presença do Messias que sofreria (POHL, 1998, p. 276; DARBY, 1985, p.240).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observa-se que a perícopes de Marcos 14.3-9, situada no contexto mais amplo da preparação para a Paixão, revela não apenas um episódio de honra a Jesus, mas um marco interpretativo sobre o significado da verdadeira devoção. A estrutura desenvolvida, aborda o gesto da mulher, a reação dos presentes e o reconhecimento de Jesus, evidencia que o ato não pode ser reduzido a uma manifestação de generosidade ocasional, deve ser compreendido como expressão de discernimento espiritual e antecipação, até mesmo, profética, conforme indicado por Hendriksen (2003).

As declarações de Jesus revelam uma compreensão teológica e narrativa de grande profundidade, na qual o gesto da mulher é elevado a um ato de devoção singular e de relevância até mesmo escatológica. Ao reconhecer que ela “fez o que pôde” e “derramou o perfume em meu corpo antecipadamente, preparando-me para o sepultamento” (v.8), Jesus atribui à sua ação um caráter profético, pois, sinaliza para o caminho de sofrimento que culminaria na cruz. Pohl (1998) enfatiza que essa unção, realizada antes dos eventos da Paixão, demonstra uma percepção espiritual que ultrapassa as convenções sociais e religiosas, revelando a primazia da pessoa de Cristo sobre questões humanas e passageiras.

A promessa de que o ato seria lembrado “onde quer que o evangelho for anunciado, em todo o mundo” (v.9) confere-lhe valor perene, inserindo-o no centro da proclamação cristã, Carson (2009) interpreta essa afirmação como um selo de aprovação divina, no qual o exemplo da mulher se torna paradigma de amor sacrificial e fé prática. Bruce (2009) acrescenta que, ao incluir essa declaração no contexto do Evangelho, Marcos sublinha a relação entre a verdadeira adoração e a disposição de oferecer o que é mais precioso ao Senhor, independentemente da opinião pública.

O autor Keener (2005) observa que, no contexto cultural do século I, a memória de uma mulher ser eternizada ao lado da mensagem do Evangelho é um gesto contracultural, que redefine padrões de reconhecimento social e espiritual. Com base nos estudos de Kunz (2018) pode-se dizer que o gesto pode ser entendido como uma ação parabólica, que comunica, de forma simbólica, verdades centrais do Evangelho, tal como o próprio ministério de Jesus se valia de gestos para revelar dimensões espirituais mais profundas.

Dessa forma, o episódio não se limita a um relato de hospitalidade ou gratidão, mas estabelece um marco teológico que vincula a proclamação do Evangelho à recordação de um ato de devoção autêntica. A narrativa permanece como fonte inesgotável de reflexão para a igreja, aponta que a verdadeira adoração exige discernimento espiritual, coragem para romper expectativas sociais e disposição para investir, sem reservas, no Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **A Bíblia da mulher**: leitura, devocional, estudo. 2.^a ed. Almeida Revista e Atualizada. Barueri, São Paulo: SBB, 2009.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo arqueológica NVI**. Tradução de Claiton André Kunz; Eliseu Manoel dos Santos; Marcelo Smargiasse. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2013.

BRUCE F.F. **Comentário bíblico NVI**. São Paulo. Vida, 2009.

CARSON, D. A. **Comentário bíblico**: Vida Nova. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CATENASSI, F. Z. Um discipulado mais pleno: a mulher de Betânia (Mc 14,3-9). **Estudos Bíblicos**, São Paulo, [s.n.]: v. 29, n. 115, p. 121–135, 2021. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/320>. Acesso em: 14 ago. 2025.

DARBY, J.N. **Estudos sobre a Palavra de Deus: Mateus e Marcos**. Tradução de Martins do Vale. Lisboa: [s.n.], 1985.

DICIONÁRIO ONLINE. Termo Messias. Disponível em: <https://biblia.pro.br/significado-da-palavra-messias-no-original-hebraico-ungido/> Acesso em: 14 Ago 2025.

HENDRIKSEN, W. **Comentário do Novo Testamento**. Exposição do livro de Marcos. Tradução de Elias Dantas. São Paulo: Cultura Crista, 2003.

KEENER, C. S. **Comentário bíblico Atos: Novo Testamento**. Tradução de José Gabriel Said. Belo Horizonte: Atos, 2005.

KUNZ, C. A. **Ações parabólicas de Jesus no Evangelho de Marcos**. Curitiba: AD Santos, 2018.

LOPES, H. D. **Marcos: o evangelho dos milagres**. São Paulo: Hagnos, 2006.

MALZONI, Claudio. Da cabeça aos pés a unção de Jesus em Betânia, em Mc 14,3-9 e nos textos afins na tradição evangélica. **Perspectiva Teológica**, [S. l.]: [s.n.] v. 30, n. 80, p. 95, 1998. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/877>. Acesso em: 14 ago. 2025.

POHL, Adolf. **Evangelho de Marcos**; Comentário Esperança. Tradução de Hans Udo Fuchs. Arquivo digital. Curitiba: Evangélica Esperança, 1998.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. O papel das mulheres na bíblia: protagonistas ou coadjuvantes?. **AD AETERNUM** – Revista de Teologia. Nº. 0. p. 68-85 68. São Paulo: [s.l.], 2020. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/7348-Texto%20Artigo-21240-1-10-20201202.pdf> Acesso em: 12 ago. 2025.

WIERSBE, W. W. **Comentário bíblico Wiersbe: Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Geográfica, 2008.