

Volume 5 | Número 1 | 2026

PNEUMa

REVISTA TEOLÓGICA

APRESENTAÇÃO

Nesta edição da Pneuma: revista teológica, Volume 5, Número 1, de 2026, pudemos ver o fortalecimento das mudanças anteriormente aplicadas, tanto da inclusão de resenhas como também no aumento de textos que, agora, passaram a ser 15 artigos. Tais mudanças se deram não apenas visando abrir maior espaço para a publicação de pesquisas teológicas de alunos de graduação e pós-graduação lato sensu da FABAPAR, mas também em virtude do aumento da procura da revista até mesmo por parte de pesquisadores de outras instituições.

Agradeço pela compreensão e espera, por parte dos autores dos artigos, visto que, pela grande demanda que temos tido, com vários artigos sendo recebidos, o tempo entre o envio do artigo e sua publicação efetiva tem sido considerável. Por isso, agradeço pela paciência dos autores e pela consideração neste processo.

Deixo um agradecimento especial àqueles que têm contribuído na revista: não apenas os autores dos textos publicados, mas também os avaliadores, que têm contribuído para mantermos a qualidade da revista, bem como os responsáveis pela revisão dos textos e diagramação da revista. A todos deixo a minha gratidão. Aos leitores, agradeço pela preferência e pelo reconhecimento da nossa revista, que tem recebido atenção e espaço dentro do estudo teológico no Brasil.

Um grande abraço e uma ótima leitura!

¹ Doutor, Mestre e Bacharel em História (UFPR). Bacharel em Teologia (FABAPAR). Professor de Teologia na FABAPAR e de História nos seminários da CBB. Apresenta o quadro “História da Igreja” na Rede 3.16, da Junta de Missões Nacionais, da CBB. Editor-chefe da Pneuma: revista teológica. Brasil. E-mail para contato: professor.willibaldo@fabapar.com.br

TRANSFORMAÇÃO E CULTO RACIONAL: A ÉTICA CRISTÃ EM ROMANOS 12:1–2¹

Jared Ben Yull Dias da Silva²

¹ Este artigo é o trabalho final da pós-graduação em Teologia do Novo Testamento Aplicada

² Bacharel em Teologia pela Uninter. Pós-Graduado em Apocalipse de João: História, Contexto e Interpretação pela Celso Lisboa. Brasil. E-mail: benyullsilva@gmail.com

RESUMO

O presente artigo tem como objeto de estudo Romanos 12.1–2, texto em que o apóstolo Paulo estabelece a transição entre a exposição doutrinária da salvação (Rm 1–11) e a sua aplicação prática na vida cristã (Rm 12–16). Nesses versículos, Paulo apresenta dois conceitos fundamentais: o “culto racional”, que expressa a entrega consciente da vida como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, e a “transformação da mente”, um processo contínuo de renovação que capacita o crente a discernir e viver segundo a vontade divina. O objetivo da pesquisa é compreender as implicações éticas da salvação a partir desse texto, verificando como a teologia paulina fundamenta uma ética cristã integral. A pergunta norteadora é: quais são as implicações éticas da salvação apresentadas por Paulo em Romanos 12.1–2? A hipótese levantada é que Paulo articula, nesses versículos, a experiência da salvação à prática cotidiana do crente, mostrando que a ética cristã não é imposta de fora, mas decorre de uma nova identidade em Cristo. O método utilizado é o histórico-gramatical, aplicado tanto à análise do contexto literário e teológico da Carta aos Romanos quanto ao estudo dos termos gregos centrais do texto. A pesquisa pretende oferecer contribuição acadêmica aos estudos da Teologia Paulina e, ao mesmo tempo, servir como recurso prático para a igreja, evidenciando que o verdadeiro culto a Deus vai além da liturgia e se manifesta em vida transformada, ética e comprometida com o Reino de Deus.

Palavras-chave: Romanos 12.1–2; Ética Cristã; Culto Racional; Transformação da Mente; Teologia Paulina.

ABSTRACT

This article focuses on Romans 12:1–2, a passage in which the apostle Paul establishes the transition between the doctrinal exposition of salvation (Rom 1–11) and its practical application in the Christian life (Rom 12–16). In these verses, Paul presents two fundamental concepts: “spiritual worship,” which expresses the conscious offering of life as a living, holy, and pleasing sacrifice to God, and the “renewal of the mind,” a continuous process that enables the believer to discern and live according to God’s will. The aim of this study is to understand the ethical implications of salvation based on this text, verifying how Pauline theology grounds a comprehensive Christian ethic. The guiding question is: what are the ethical implications of salvation as presented by Paul in Romans 12:1–2? The hypothesis is that Paul unites, in these verses, the experience of salvation with the believer’s daily conduct, showing that Christian ethics is not externally imposed but results from a renewed identity in Christ. The research adopts the historical-grammatical method, applied both to the theological-literary context of the Epistle to the Romans and to the analysis of the Greek terms in the passage. The results demonstrate that Christian life, according to Paul, is expressed in rational worship and ongoing transformation. Thus, this article contributes academically to the field of Pauline theology while offering practical guidance to the contemporary church, highlighting that true worship goes beyond liturgy and manifests itself in a transformed, ethical, and God-centered life.

Keywords: Romans 12:1–2; Christian Ethics; Spiritual Worship; Renewal of the Mind; Pauline Theology.

INTRODUÇÃO

A Carta aos Romanos, escrita pelo apóstolo Paulo, é considerada uma das obras teológicas mais completas do Novo Testamento. Entre seus capítulos, Romanos 12.1–2 ocupa um lugar especial, pois representa a transição do ensino doutrinário para a aplicação prática da vida cristã. Ao falar sobre a entrega do corpo como sacrifício vivo e sobre a necessidade de uma mente renovada, Paulo oferece não apenas princípios espirituais, mas um verdadeiro fundamento ético para aqueles que foram alcançados pela graça. O presente artigo propõe uma análise detalhada desse texto, investigando como a teologia paulina fundamenta a ética cristã e orienta a vivência prática da fé.

A escolha do tema decorre de sua relevância tanto acadêmica quanto pastoral. Em meio a um cenário contemporâneo marcado pelo relativismo moral e pela superficialidade espiritual, Romanos 12.1–2 surge como um convite ao resgate da autenticidade cristã. O estudo desse texto contribui para compreender que a adoração a Deus não se restringe ao espaço litúrgico, mas abrange toda a existência do crente, que é chamado a viver de modo coerente com a sua nova identidade em Cristo. Assim, investigar as implicações éticas desse trecho paulino também consiste em propor uma reflexão atual sobre a prática da fé cristã diante dos desafios da cultura presente.

A pergunta-chave que norteia esta pesquisa é: quais são as implicações éticas da salvação apresentadas por Paulo em Romanos 12.1–2? Essa indagação orienta a análise exegética e teológica que será desenvolvida ao longo do artigo, buscando compreender como o apóstolo une doutrina e prática, fé e ética, salvação e conduta. A investigação parte da convicção de que esse texto não é apenas uma exortação moral, mas também uma síntese da espiritualidade cristã como resposta à obra redentora de Deus.

A hipótese levantada é que Paulo estabelece, nesses dois versículos, uma base teológico-ética que conecta a salvação à prática da vida cristã. O “culto racional” se apresenta como a resposta consciente do crente à graça recebida, traduzida na entrega do corpo como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus. Já a “transformação da mente” indica um processo contínuo pelo qual o cristão, moldado pelo Espírito Santo, passa a discernir e viver segundo a vontade divina. Portanto, a ética cristã, segundo Paulo, não é imposta de fora para dentro, mas brota de uma nova natureza e expressa uma vida de santidade e compromisso com o Reino de Deus.

1. CONTEXTO TEOLÓGICO E LITERÁRIO DE ROMANOS 12.1–2

O contexto teológico e literário de Romanos 12.1–2 mostra que Paulo não separa doutrina e prática, mas as integra de forma orgânica. A seção exortativa da carta não é mero apêndice, mas consequência natural da salvação exposta nos capítulos anteriores. A ética cristã, segundo Paulo, nasce da graça e se concretiza em uma vida de culto integral e de transformação contínua. Esses dois versículos, assim, não apenas introduzem uma nova parte da epístola, mas também sintetizam a sua mensagem: a fé autêntica se manifesta em vida transformada, adoração consciente e obediência prática à vontade de Deus.

1.1 A ESTRUTURA E MENSAGEM DA CARTA AOS ROMANOS

A Carta aos Romanos é, sem dúvida, o documento mais extenso e sistemático de Paulo, apresentando de forma clara e profunda os fundamentos da fé cristã. Escrita em um momento crucial de seu

ministério, quando o apóstolo planejava visitar Roma e depois alcançar a Espanha (Rm 15.23–24), a epístola cumpre uma dupla função: pastoral e missionária. Em primeiro lugar, Paulo deseja fortalecer a comunidade romana na compreensão do evangelho; em segundo, busca apresentar seu ministério e sua mensagem a uma igreja que ainda não conhecia pessoalmente. Essa combinação torna a carta singular em comparação com outros escritos paulinos.

A mensagem central de Romanos é a revelação da justiça de Deus em Cristo, acessível a todos os que creem, independentemente de sua origem étnica ou religiosa. Esse princípio é declarado já no prólogo (Rm 1.16–17), considerado por muitos intérpretes como o tema do escrito. Ladd (2001, p. 452) afirma que “a justiça de Deus em Romanos não é apenas atributo divino, mas dom gratuito que Ele concede em Cristo, justificando o pecador e inaugurando uma nova vida”. Essa perspectiva evidencia a amplitude da salvação, que rompe barreiras culturais e estabelece a fé como único fundamento para a reconciliação com Deus.

Do ponto de vista estrutural, a epístola apresenta uma organização clara e didática. Na primeira parte (caps. 1–11), Paulo desenvolve a sua teologia da salvação, abordando temas como a depravação universal (1.18–3.20), a justificação pela fé (3.21–5.21), a santificação e a vida no Espírito (6–8) e o lugar de Israel no plano divino (9–11). Já na segunda parte (caps. 12–16), Paulo aplica esses princípios à vida cristã prática, tratando de temas como o culto racional, a vida comunitária, o amor ao próximo e a submissão às autoridades. Kistemaker (2004, p. 15) destaca que a epístola “move-se do pecado à salvação, da condenação à libertação, da doutrina à prática”, refletindo uma progressão teológica que desemboca em uma ética cristã concreta.

Essa estrutura reforça a lógica interna da carta: a doutrina antecede a prática, e a fé se desdobra em vida. Dunn (2002, v. 1, p. 38) lembra que, apesar de sua densidade teológica, Romanos não deve ser lida apenas como um tratado acadêmico, mas também como “carta pastoral”, escrita

para orientar uma comunidade concreta em meio a desafios de unidade e santidade. Isso significa que a argumentação de Paulo não é abstrata, mas direcionada a uma igreja concreta, composta por judeus e gentios, chamada a viver de forma coerente com o evangelho.

Nesse sentido, Romanos 12.1–2 representa o ponto de virada da epístola. Após desenvolver a exposição da graça e da soberania de Deus nos capítulos anteriores, Paulo introduz a seção exortativa com um apelo prático. Moo (1996, p. 736) enfatiza que esses versículos funcionam como uma “introdução programática à seção exortativa”, oferecendo a chave hermenêutica para compreender os capítulos finais. Para ele, Paulo deixa claro que a vida cristã é inseparável da salvação recebida e que a fé genuína se manifesta em um culto existencial e na renovação contínua da mente. Assim, a estrutura da carta mostra que a mensagem do evangelho não se limita ao campo teológico, mas necessariamente se traduz em ética e prática cristã.

1,2 A TRANSIÇÃO DA DOCTRINA PARA A ÉTICA CRISTÃ NO CAPÍTULO 12

O capítulo 12 de Romanos marca uma das transições mais significativas dentro da literatura paulina. Após onze capítulos de exposição doutrinária acerca da condição humana, da justificação pela fé, da santificação e do plano redentor de Deus para Israel e as nações, Paulo inicia uma seção exortativa que se estende até o final da carta (12–16). O uso do conectivo “pois” (oun), no versículo 1, não é meramente estilístico, mas teológico: ele indica que toda a ética paulina é consequência da graça anteriormente exposta. Bruce (1982, p. 202) observa que “a ética de Paulo nasce de sua teologia; suas exortações não são independentes, mas estão sempre fundamentadas no que Deus já realizou em Cristo”.

Essa ligação entre doutrina e prática é central para a compreensão da teologia paulina. A partir das “misericórdias de Deus” descritas

anteriormente (Rm 1–11), Paulo conclama os cristãos a apresentarem seus corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus e a viverem em renovação da mente. Moo (1996, p. 737) afirma que a estrutura da carta sugere um movimento dos “indicativos” para os “imperativos”: primeiro, Paulo declara o que Deus fez pela humanidade; depois, orienta como os crentes devem viver à luz dessa realidade. Essa progressão literária e teológica mostra que, para Paulo, não há separação entre fé e prática, entre teologia e ética.

Outro aspecto relevante é que essa transição não ocorre de forma abrupta, mas de maneira fluida. Já nos capítulos 6–8, Paulo havia introduzido elementos da vida prática, ao falar sobre a nova vida em Cristo, a luta contra o pecado e a vida no Espírito. Entretanto, em Romanos 12, a exortação assume um caráter sistemático, abrangendo tanto a vida pessoal quanto comunitária. Kistemaker (2004, p. 15) destaca que “a ética de Paulo não é moralismo abstrato, mas aplicação concreta da graça”, de modo que Romanos 12.1–2 funciona como um resumo de toda a vida cristã.

Do ponto de vista teológico, essa transição revela a natureza integral do evangelho. Wright (2013, p. 219) sublinha que a justificação não é apenas uma declaração legal, mas também uma convocação para viver segundo a nova criação inaugurada em Cristo. Assim, a passagem para a seção prática demonstra que a fé não se limita à experiência inicial da conversão, mas deve transformar todas as áreas da vida. Esse princípio é reforçado pela linguagem cultual de Romanos 12.1, em que Paulo emprega o conceito de “culto racional” (*logikē latreia*) para redefinir a adoração como entrega existencial.

Por fim, é importante notar que essa estrutura literária reflete também a pedagogia pastoral de Paulo. Dunn (2002, v. 2, p. 707) chama atenção para o fato de que a exortação ética em Romanos 12–16 não é secundária, mas parte integrante da mensagem da carta. Ao apresentar o evangelho de forma completa, Paulo mostra que a salvação não pode

ser compreendida apenas como experiência espiritual, mas como estilo de vida. Em outras palavras, a ética paulina é consequência natural da doutrina, e a transição do capítulo 12 é a ponte que une esses dois polos de sua teologia.

2. O CULTO RACIONAL E A TRANSFORMAÇÃO DA MENTE COMO EXPRESSÃO ÉTICA

Em Romanos 12.1–2, Paulo apresenta uma síntese da vida cristã ao unir doutrina e prática por meio das categorias de “culto racional” e de “transformação da mente”. O culto racional (*logikē latreia*) redefine a adoração, deslocando-a do âmbito ritualístico para uma entrega consciente e integral da vida do cristão, como observa Bruce (1982, p. 204), ao afirmar que Paulo “desloca o conceito de culto do templo para a vida cotidiana”. Esse culto é racional porque se baseia em um discernimento iluminado pela fé, não em formalismos externos (Moo, 1996, p. 749). Já a transformação da mente (*metamorphousthe tē anakainōsei tou noos*) expressa um processo contínuo de renovação operado pelo Espírito, que habilita o crente a discernir e viver segundo a vontade de Deus em contraste com os padrões do mundo (Kistemaker, 2004, p. 456; Wright, 2013, p. 223). Assim, Paulo fundamenta a ética cristã não em imposições externas, mas na resposta existencial do crente à graça recebida, mostrando que a vida cristã é um culto permanente e uma transformação contínua em conformidade com a nova criação.

2.1 ANÁLISE GRAMATICAL DOS TERMOS “CULTO RACIONAL” E “TRANSFORMAÇÃO DA MENTE”

Em Romanos 12.1, Paulo utiliza a expressão *logikē latreia*, geralmente traduzida como “culto racional” ou “culto espiritual”. Esse termo é de difícil tradução, mas remete a uma adoração que ultrapassa o âmbito cerimonial e ritual, caracterizada pela consciência e pela entrega existencial. Bruce (1982, p. 204) observa que Paulo “desloca o conceito de culto do templo e dos sacrifícios animais para a vida cotidiana do cristão”, redefinindo a adoração como uma entrega viva e permanente a Deus.

A metáfora do sacrifício é central nesse versículo. Em contraste com os sacrifícios do Antigo Testamento, que eram mortos e oferecidos no altar, Paulo exorta os crentes a apresentarem seus corpos como “um sacrifício vivo, santo e agradável a Deus”. Kistemaker (2004, p. 452) ressalta que essa linguagem “indica uma dedicação total, em que o cristão não oferece apenas parte de sua vida, mas sua existência inteira como expressão de adoração”. Trata-se de uma espiritualidade integral, que envolve o corpo, a mente e a vontade.

Além disso, o uso do adjetivo *logikē* sugere que esse culto é “consciente” ou “racional”. Para Moo (1996, p. 749), o termo aponta para uma adoração que se distingue por ser fruto do entendimento iluminado pela graça, em oposição a práticas meramente formais. Nesse sentido, Paulo propõe um culto que não se restringe a atos litúrgicos, mas que se traduz em um estilo de vida. Nicodemus (2017, p. 63) reforça essa ideia ao afirmar que “o verdadeiro culto, segundo Deus, não é medido por formas externas, mas pela vida que se entrega por completo ao Senhor”.

Wright (2013, p. 215) amplia essa interpretação ao conectar o culto racional à realidade da nova criação. Segundo ele, Paulo não descreve um simples ato de devoção, mas uma resposta ao evangelho da justificação.

O culto é racional porque é coerente com a verdade do evangelho e porque reflete a nova identidade do cristão em Cristo. Dessa forma, o “sacrifício vivo” não é apenas um gesto devocional, mas o fundamento da ética cristã: viver diante de Deus em constante adoração e serviço.

2.2 AS IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA SALVAÇÃO NA VIVÊNCIA PRÁTICA DO CRISTÃO

O versículo 2 amplia a dimensão ética do texto ao apresentar a antítese entre conformidade com o mundo e transformação pela renovação da mente. O verbo *syschematizesthe* (“conformar-se”) sugere uma adaptação superficial e transitória, enquanto *metamorphousthe* (“transformar-se”) aponta para uma mudança radical e progressiva. Schreiner (1998, p. 642) enfatiza que a escolha desse verbo destaca “a ação contínua de Deus na vida do crente, que não é conformado ao século presente, mas constantemente renovado”.

A renovação da mente é o meio pelo qual o cristão passa a discernir a vontade de Deus. Bruce (1982, p. 207) entende que Paulo aqui contrasta a superficialidade da cultura presente com a profundidade da mente transformada pelo Espírito. A mente renovada não apenas rejeita os valores mundanos, mas é capacitada a experimentar “a boa, agradável e perfeita vontade de Deus”. Kistemaker (2004, p. 456) complementa que esse processo não é apenas intelectual, mas espiritual: trata-se de uma mudança que envolve pensamento, emoções e comportamento.

Wright (2013, p. 223) interpreta a “transformação” à luz da escatologia paulina, conectando-a à nova criação. Para ele, a renovação da mente é o sinal de que o cristão participa, já no presente, da realidade do mundo por vir. Isso implica viver de maneira contracultural, resistindo às pressões conformadoras do século atual e refletindo os valores do Reino de Deus. Nessa perspectiva, a ética cristã não é uma imposição externa, mas o resultado de uma mente moldada pelo evangelho.

Moo (1996, p. 752) acrescenta que a transformação da mente é condição indispensável para que o crente viva em obediência. Sem esse processo contínuo de renovação, o discernimento da vontade de Deus se torna impossível. Assim, Paulo mostra que a vida cristã é marcada por uma espiritualidade dinâmica: ao mesmo tempo em que o cristão resiste à conformação, é continuamente transformado pela ação do Espírito.

Portanto, em Romanos 12.1–2, Paulo apresenta uma síntese teológico-ética em que a fé se expressa em culto racional e transformação contínua. O culto é racional porque envolve consciência, entrega e coerência com o evangelho; a transformação da mente é essencial porque habilita o crente a viver segundo a vontade de Deus. Juntas, essas duas categorias estruturam a ética cristã paulina, que não se limita ao espaço litúrgico, mas se concretiza em toda a existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida ao longo deste trabalho buscou responder à seguinte pergunta: quais são as implicações éticas da salvação apresentadas por Paulo em Romanos 12.1–2? A análise do contexto teológico e literário da Carta aos Romanos demonstrou que Paulo estrutura sua epístola em dois grandes blocos — doutrinário (1–11) e prático (12–16) —, sendo que Romanos 12.1–2 funciona como eixo de transição entre teologia e ética. Verificou-se que a ética paulina não surge como moralismo ou como imposição externa, mas como consequência natural da graça recebida. A entrega do corpo como sacrifício vivo e a renovação da mente constituem, portanto, categorias centrais para a compreensão da espiritualidade cristã como culto integral e transformação contínua.

A aplicação do método histórico-gramatical mostrou-se essencial para alcançar esses resultados, pois permitiu interpretar o texto de forma

fiel ao seu sentido original. Segundo Kunz (2008), esse método busca compreender o significado das palavras bíblicas em seu contexto histórico e gramatical, levando em conta não apenas a análise linguística, mas também os aspectos culturais e teológicos nos quais o texto foi produzido. Essa abordagem confirmou a hipótese levantada: Paulo estabelece, em Romanos 12.1–2, um fundamento teológico-ético que conecta salvação e prática cristã. O “culto racional” é a expressão consciente da nova vida em Cristo, e a “transformação da mente” é o processo contínuo que capacita o crente a viver segundo a vontade de Deus. Conclui-se que a ética paulina nasce da salvação e se manifesta em espiritualidade integral, oferecendo um paradigma relevante para a igreja contemporânea, desafiada a viver de modo contracultural em fidelidade ao evangelho.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Ricardo. Teologia paulina e ética cristã: a vida como culto. **Revista Vox Scripturae**, v. 30, n. 1, p. 101–120, 2021.

BAUER, Walter. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Revised and edited by Frederick William Danker. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Revista e Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BÍBLIA DE ESTUDO NVI. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2011.

BRUCE, F. F. **Romanos**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1982.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2014.

DUNN, James D. G. **Romanos**. 2 v. São Paulo: Paulus, 2002.

GONZÁLEZ, Justo L. **História do pensamento cristão** – Volume II. São Paulo: Vida Nova, 2006.

HARRIS, Murray J. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

KISTEMAKER, Simon. **Comentário do Novo Testamento: Romanos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

KUNZ, Claiton André. Método histórico-gramatical: um estudo descritivo. **Via Teológica**, Curitiba, v. 2, n. 16, p. 53–63, 2008. Disponível em: <https://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/204>. Acesso em: 27 maio 2025.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

LUZ, Henrique. A renovação da mente como processo contínuo na espiritualidade paulina. **Revista Teológica do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper**, v. 19, n. 1, p. 77–92, 2021.

MOO, Douglas J. *The epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

NICODEMUS, Augustus. **O culto segundo Deus: redescobrimo a essência da adoração cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

SANTOS, Allan A. A espiritualidade prática em Romanos 12.1-2: uma análise da ética transformadora de Paulo. **Fides Reformata**, v. 25, n. 2, p. 145–164, 2020.

SCHREINER, Thomas R. **Romans**. Grand Rapids: Baker Academic, 1998.

SILVA, Moisés. **Interpretação bíblica: um guia**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

STOTT, John. **A mensagem de Romanos**: a justiça de Deus revelada. 2. ed. São Paulo: ABU Editora, 2001.

WRIGHT, N. T. **Justificação**: a perspectiva de Paulo. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2013.

ANSIEDADE E FÉ: COMO DISCIPULAR ADOLESCENTES IMERSOS NO EXCESSO DE REDES SOCIAIS.

ANXIETY AND FAITH: HOW TO DISCIPLE TEENAGERS IMMERSED IN
EXCESSIVE SOCIAL MEDIA.

Fabiano Campo Gomes¹

¹ Líder de jovens e adolescente na Igreja Vida com Deus em Campos de Holambra. Campos de Holambra – Paranapanema/SP email: fabiano.vcdgomes@gmail.com

RESUMO

A adolescência é uma fase marcada por intensas transformações, tornando os jovens mais vulneráveis a influências externas. No contexto da era tecnológica, caracterizada pela alta conectividade, emergem desafios significativos à saúde mental juvenil, como a exposição constante a conteúdos *online*, a comparação social e a busca por validação virtual, fatores que podem desencadear sentimentos de inadequação, ansiedade e dependência tecnológica. Este trabalho, fundamentado em uma revisão bibliográfica de 44 artigos, discute a interação entre os aspectos emocionais da adolescência, a ansiedade, o impacto das redes sociais digitais e a visão cristã. Dentre os estudos analisados, onze abordam os aspectos emocionais da adolescência, seis discutem os ensinamentos de Jesus sobre a ansiedade, e quatorze analisam os impactos da exposição às mídias sociais digitais nesse período. Além disso, treze artigos exploram o papel do discipulado na formação de uma geração emocionalmente saudável sob a ótica teológica, enquanto seis tratam da responsabilidade dos pais na formação moral e espiritual dos filhos. Considera-se que a saúde mental dos adolescentes exige uma abordagem multifacetada, que integre fatores psicológicos, sociais e espirituais. Nesse sentido, a promoção do bem-estar juvenil demanda estratégias articuladas entre família, escola, profissionais de saúde e, para aqueles que professam a fé, a comunidade religiosa. O discipulado cristão, nesse contexto, apresenta-se como um recurso relevante, ao oferecer acompanhamento personalizado, fortalecimento espiritual e orientação ética, contribuindo para o desenvolvimento da resiliência e de recursos internos necessários para uma vida equilibrada e com propósito.

PALAVRAS-CHAVE: adolescência, ansiedade, mídias sociais, perspectiva cristã, discipulado

ABSTRACT

Adolescence is a phase of significant transformations, making young people vulnerable to external influences. The technological era, with its unprecedented connectivity, presents challenges to youth mental health, such as constant exposure to online content, social comparison, and the search for virtual validation, which can lead to feelings of inadequacy, anxiety, and even technological dependence. This work, based on a literature review of 44 articles, discusses the interaction between emotional aspects of adolescence, anxiety, the impact of social networks, and the Christian worldview. Eleven articles address the emotional aspects of adolescence, six discuss Jesus' teachings on anxiety, and fourteen analyze the impacts of exposure to digital social media in adolescence. Thirteen articles explore the role of discipleship in forming an emotionally healthy generation from a theological perspective, and six address the responsibility of parents in the moral and spiritual formation of their children. It is concluded that understanding adolescent mental health requires a multifaceted approach that considers psychological, social factors and spiritual. Promoting adolescent well-being demands integrated strategies involving family, school, health professionals, and, for those who profess a faith, the religious community. Christian discipleship offers personalized support, promotes spiritual strengthening and ethical guidance, and contributes to the development of resilience and internal resources for a more balanced and purposeful life.

KEYWORDS: adolescence, anxiety, social media, Christian perspective, discipleship

INTRODUÇÃO

A adolescência representa uma fase crucial do desenvolvimento humano, caracterizada por intensas transformações físicas, psicológicas e sociais. Nesse período, os jovens constroem sua identidade, estabelecem valores morais e enfrentam desafios emocionais significativos. Nesse processo, eles enfrentam realidades distintas das vivenciadas anteriormente e, diante disso, reagem emocionalmente, frequentemente experimentando ansiedade ao lidarem com as dificuldades de adaptação a essa nova fase (Batista; Oliveira, 2005).

A fragilidade emocional inerente a essa etapa, marcada por oscilações de humor e pela busca por autonomia em relação aos pais, torna os adolescentes particularmente vulneráveis a influências externas. Enquanto resposta natural do ser humano ao meio em que vive, a ansiedade é experimentada por todas as pessoas. Trata-se de um sinal de alerta, muitas vezes indispensável por sua função de prevenir o indivíduo contra possíveis perigos à sua integridade física ou situações emocionalmente dolorosas, conforme asseveram Sadock e Sadock (2007). Entretanto, na adolescência, manifesta-se com frequência diante das pressões sociais, acadêmicas e da busca por aceitação (Geraldo, 2020).

Paralelamente a essas transformações intrínsecas, o cenário contemporâneo introduz um fator adicional de complexidade: a onipresença das mídias sociais digitais. A era tecnológica, conforme define Geraldo (2020), trouxe consigo uma conectividade sem precedentes, mas também novos desafios para a saúde mental juvenil. A exposição constante a conteúdos online, a comparação social e a busca por validação virtual podem intensificar sentimentos de inadequação, ansiedade e até mesmo levar à dependência tecnológica, conforme apontam Souza (2019) e Silva e Gomes (2017). O uso excessivo e sem supervisão dessas plataformas emerge, portanto, como uma

problemática relevante, com potencial para impactar negativamente o desenvolvimento cognitivo, emocional e social dos adolescentes.

Considerada por muitos como o “mal do século”, a ansiedade é intensificada pela desenfreada competitividade, pela necessidade de adequação a novos padrões e pela velocidade das informações, dos transportes e dos recursos tecnológicos. Nesse contexto, os adolescentes da chamada “era virtual” vivenciam uma sensação constante de urgência, impulsionada pelas cobranças dos grupos aos quais pertencem (Feitosa et al., 2023).

A ansiedade configura-se, assim, como um dos desafios mais recorrentes na adolescência, sendo influenciada por fatores psicológicos, sociais e espirituais. A inquietação diante do futuro, a busca por aceitação social e o desejo de alcançar objetivos muitas vezes idealizados contribuem para um estado contínuo de preocupação. Rocha et al. (2021) destacam que esse fenômeno está frequentemente associado à busca incessante por conquistas materiais e status, intensificando sentimentos de angústia e insegurança entre os jovens.

No contexto cristão, a Bíblia apresenta ensinamentos relevantes sobre a ansiedade, enfatizando a confiança em Deus como fundamento para o equilíbrio emocional. Em Mateus 6.25, Jesus orienta seus seguidores a não se preocuparem excessivamente com o futuro, ressaltando a importância de viver o presente e confiar na providência divina. De acordo com De Souza Santiago (2018), essa perspectiva contribui para a redução dos efeitos negativos da preocupação excessiva, promovendo uma vida mais plena e equilibrada. Além disso, Marques et al. (2024) apresentam a Síndrome do Pensamento Acelerado (SPA) como um fator que contribui para a ansiedade entre adolescentes, associando-a à hiperconstrução de pensamentos e à sobrecarga de estímulos sociais.

Nesse sentido, a compreensão da ansiedade sob uma perspectiva psicológica e espiritual pode oferecer caminhos relevantes de enfrentamento, auxiliando os adolescentes no desenvolvimento de

estratégias para lidar com suas inquietações. Práticas como o exercício físico, a reflexão e a internalização de princípios cristãos mostram-se importantes para a promoção do equilíbrio emocional.

Este estudo tem como objetivo discutir a interação entre os aspectos emocionais da adolescência, o fenômeno da ansiedade, o impacto das redes sociais digitais e a visão cristã, buscando contribuir para uma compreensão aprofundada dos desafios enfrentados pelos jovens na contemporaneidade, bem como das possíveis estratégias de apoio.

Diante disso, propõe-se a seguinte pergunta norteadora: de que maneira os desafios emocionais vivenciados na adolescência, associados aos impactos das redes sociais digitais, podem ser compreendidos e enfrentados à luz dos princípios do discipulado cristão, contribuindo para a promoção da saúde mental juvenil? Parte-se da hipótese de que o discipulado cristão, aliado ao envolvimento da família e da comunidade escolar, pode oferecer suporte espiritual e emocional eficaz aos adolescentes frente às pressões contemporâneas, especialmente aquelas relacionadas ao ambiente digital. Assim, ao integrar saberes teológicos com estratégias educativas e familiares, o discipulado cristão apresenta-se como uma abordagem relevante para a promoção da saúde mental dos adolescentes.

Diante desse cenário, o presente trabalho, por meio de uma revisão bibliográfica, propõe-se a analisar de forma integrada os aspectos emocionais da adolescência, a ansiedade, os impactos das redes sociais digitais e a perspectiva cristã, visando à proposição de abordagens multifacetadas para a promoção do bem-estar juvenil.

1 ASPECTOS EMOCIONAIS NO PERÍODO DA ADOLESCÊNCIA

A adolescência, período marcado por intensas transformações físicas, psicológicas e sociais, configura-se como uma fase crucial do desenvolvimento humano, tornando os indivíduos particularmente suscetíveis a influências externas. No contexto contemporâneo, a ascensão da era tecnológica, conforme delineado por Geraldo (2020), embora promova uma conectividade sem precedentes, também introduz desafios significativos à saúde mental juvenil, manifestados pela exposição constante a conteúdos online, pela comparação social e pela busca por validação virtual, o que pode exacerbar sentimentos de inadequação, ansiedade e dependência tecnológica.

De acordo com Aberastury (1981), a adolescência é marcada por processos de luto fundamentais, como a perda do corpo infantil, do papel e da identidade infantil, bem como dos pais idealizados da infância. Tais lutos exigem elevado investimento psíquico para serem elaborados. No entanto, em virtude das profundas transformações no aparelho psíquico durante essa fase, a vivência desses processos torna-se ainda mais desafiadora.

Conforme Polanczyk e Lamberte (2012), as mudanças enfrentadas pelos adolescentes podem impactar significativamente o campo emocional, resultando no desenvolvimento de transtornos como depressão, transtornos de ansiedade, síndrome do pânico, bulimia, transtorno bipolar e transtorno de personalidade borderline. Dentre esses, os transtornos de ansiedade destacam-se como alguns dos mais prevalentes na adolescência, com estimativas que variam entre 10% e 30%, afetando principalmente o público feminino.

Segundo Miguel, Gentil e Gattaz (2011), bem como Baptista et al. (2017), a ansiedade no adolescente está predominantemente associada a competências, ameaças abstratas e situações sociais emergentes, sendo menos frequentemente vinculada a interações com objetos ou situações desconhecidas. Esses fatores podem desencadear reações emocionais intensas, levando a dificuldades de adaptação e de desenvolvimento.

É relevante observar que essas situações sociais envolvem aspectos como aceitação entre pares, desempenho acadêmico e construção da identidade. Ademais, o impacto da ansiedade pode ser intensificado por mudanças hormonais e neurológicas características da adolescência, o que torna essencial o acompanhamento psicológico e a promoção de um ambiente social saudável, segundo Vianna, Campos e Fernandez (2009, p. 5).

Conforme a Associação Psiquiátrica Americana (2013, p. 264), a conscientização sobre esses fatores contribui para a prevenção da evolução dessas manifestações para quadros mais graves, como o transtorno de ansiedade generalizada ou a fobia social.

Na contemporaneidade, os transtornos de ansiedade passaram a possuir classificação diagnóstica própria nos principais manuais psiquiátricos, sendo descritos no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5) (American Psychiatric Association, 2014) e na Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID-10) (Organização Mundial da Saúde, 1996).

Diante desse cenário, os problemas de saúde mental na adolescência podem comprometer o bem-estar psicológico e emocional, além de prejudicar aspectos físicos, o humor, o pensamento, a atenção e a concentração. A adolescência, portanto, constitui uma fase crítica para o surgimento de transtornos mentais, o que reforça a relevância de estudos voltados à saúde mental juvenil (Luz et al., 2018; Kieling & Belfer, 2012).

Conforme Silva Filho (2013), o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-IV-TR) classifica diferentes transtornos de ansiedade, incluindo transtorno de ansiedade generalizada (TAG), fobia específica (FE), transtorno de estresse pós-traumático (TEPT), transtorno de ansiedade de separação (TAS), transtorno de pânico (TP), fobia social (FS), transtorno obsessivo-compulsivo (TOC) e mutismo seletivo (MS). Dentre esses, TAG, TAS e FE apresentam maior prevalência na adolescência.

É fundamental compreender que tais transtornos podem impactar significativamente o desenvolvimento emocional, social e acadêmico dos jovens. Sintomas como preocupações excessivas, medos intensos e dificuldades de separação de figuras de apego demandam intervenções adequadas e acompanhamento profissional. O diagnóstico precoce e a intervenção especializada são fatores determinantes para a promoção da qualidade de vida dos adolescentes.

Para além das abordagens médicas e psicológicas, o contexto cristão também oferece contribuições relevantes para a compreensão da ansiedade. Na Bíblia, há diversos ensinamentos que enfatizam a confiança em Deus como fundamento para o equilíbrio emocional e o enfrentamento das inquietações

1.1 PERÍCOSES A RESPEITO DA ANSIEDADE

De acordo com Rocha et al. (2021, p. 3), é perceptível que adolescentes e jovens estão sendo profundamente afetados pela preocupação excessiva com o futuro, um horizonte incerto que, muitas vezes, parece estar perpetuamente distante. Essa inquietação suscita reflexões sobre as razões que motivam tamanha preocupação. Nota-se que tal ansiedade está, frequentemente, associada ao desejo de ter, ou seja, à busca incessante por conquistas materiais e status. Essa expectativa provoca uma sensação de urgência em viver momentos que ainda não chegaram, intensificando sentimentos de angústia.

A passagem bíblica de Mateus 6.25 ressalta a necessidade de confiar na providência divina e evitar preocupações excessivas com aspectos materiais da vida: “Portanto, eu vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida, quanto ao que haveis de comer ou beber; nem com o vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento, e o corpo mais do que a roupa?” (Mateus 6.25, Almeida, 1993, p. 1023).

De acordo com Smith (2025), ao abordar as preocupações humanas no Sermão da Montanha, Jesus convida seus ouvintes a refletirem sobre a confiança na providência divina, ressaltando que a vida possui valor superior às necessidades materiais, como alimento e vestuário (Mateus 6.25). Esse ensinamento enfatiza a importância de colocar a confiança em Deus, reconhecendo que Ele provê aquilo que é necessário para o bem-estar humano.

Em consonância com essa reflexão, o comentarista Robert Jamieson observa que o livro de Eclesiastes 3 destaca que “há um tempo determinado para todas as coisas” (Eclesiastes 3.1, Almeida, 1993, p. 1245), evidenciando que a vida é regida por ciclos e momentos oportunos para cada ação. Assim, torna-se fundamental abandonar o apego ao ego e permitir a renovação da mente em Cristo, um processo que envolve autenticidade na expressão dos sentimentos e um profundo autoexame da própria vida. Essa prática conduz ao desenvolvimento pessoal e espiritual, permitindo que cada indivíduo alcance seu pleno potencial de existência.

Dessa forma, a reflexão proposta por Jesus em Mateus 6.25 e pelo autor de Eclesiastes 3 reforça a necessidade de confiar no tempo divino, abandonar preocupações excessivas e buscar alinhamento espiritual por meio da renovação da mente em Cristo. Esse caminho possibilita uma vivência mais plena e significativa, centrada na fé e na compreensão do propósito divino para a vida humana.

Segundo Santiago (2018), a orientação de Jesus enfatiza a necessidade de evitar que a ansiedade relacionada às demandas cotidianas comprometa

a qualidade de vida dos indivíduos. O excesso de preocupação não apenas influencia negativamente as interações sociais, mas também impacta a produtividade e a saúde física e mental. Assim, torna-se fundamental a adoção de estratégias concretas para minimizar os efeitos dessa inquietação, preservando o bem-estar e possibilitando o desenvolvimento pessoal, a realização de objetivos e a construção de uma vida equilibrada.

A adolescência, como discutido anteriormente, é um período de intensas transformações emocionais e sociais, tornando os jovens mais suscetíveis a desafios psicológicos como a ansiedade. Além dos fatores internos, um elemento externo tem assumido papel cada vez mais relevante: a exposição às mídias sociais digitais. O uso excessivo dessas plataformas pode intensificar sentimentos de insegurança e angústia, uma vez que os adolescentes são constantemente expostos a padrões idealizados de vida e a interações que nem sempre refletem a realidade.

2 EXPOSIÇÃO DAS MÍDIAS SOCIAIS/DIGITAIS - IMPACTOS NA ADOLESCÊNCIA

O século XXI é amplamente reconhecido como a Era da Tecnologia devido ao impacto transformador que os avanços tecnológicos têm exercido sobre todos os aspectos da sociedade. Essa era é marcada pela ascensão de dispositivos digitais, internet de alta velocidade e inovações como inteligência artificial, big data, e automação (Geraldo, 2020, p.1).

No âmbito da comunicação, as tecnologias conectam bilhões de pessoas por meio de redes sociais, smartphones e plataformas digitais, promovendo uma troca instantânea de informações. (Souza, 2019)

Esse artigo que avaliou o impacto das tecnologias da informação e comunicação na vida das pessoas (Anna Beatriz Negri Geraldo, 2020, p.1), identificou que o crescente uso das redes sociais pode causar vícios, alterar rotinas, impactar a interação entre indivíduos, afetar a autoimagem e levar ao uso excessivo e inadequado pelos adolescentes sem supervisão.

De acordo com Silva e Gomes (2017), a exposição prolongada às tecnologias digitais pode comprometer a capacidade de aprendizagem, aumentar os níveis de ansiedade e contribuir para o déficit de atenção, resultando, assim, em prejuízo no desenvolvimento cognitivo e emocional. Além disso, a redução das interações presenciais pode prejudicar o desenvolvimento de habilidades sociais fundamentais para a construção da identidade e do bem-estar emocional dos jovens.

Flores e Melo (2024) reforçam essa perspectiva ao apontar que o uso descontrolado de mídias digitais pode levar a alterações neuroquímicas, distúrbios do sono e queda no desempenho escolar, evidenciando a necessidade de estratégias educativas e familiares para mitigar esses efeitos negativos.

Como apresentado pelos autores anteriores, e corroborando com Souza (2019), o uso excessivo dessas plataformas pode resultar em dependência tecnológica, comprometendo a rotina diária dos jovens e impactando negativamente seu desempenho acadêmico. A busca incessante por validação social e a exposição contínua a conteúdos idealizados podem contribuir para o desenvolvimento de transtornos psicológicos, como ansiedade e depressão.

O uso de dispositivos eletrônicos tem se tornado uma prática comum desde a infância, muitas vezes iniciando de maneira aparentemente inofensiva. Segundo Young (2019), os pais introduzem tablets e smartphones aos bebês e crianças pequenas, encantando-se com sua habilidade precoce de interação com a tecnologia. À medida que crescem, os jovens passam a utilizar esses dispositivos para

comunicação, entretenimento e até mesmo atividades escolares, tornando-se cada vez mais dependentes das telas para diversas funções do cotidiano.

Segundo pesquisas apontadas por Young (2019), a interação constante com redes sociais e mensagens pode gerar distrações em momentos importantes, como conversas e atividades familiares. Um estudo conduzido pela instituição mostrou que 72% dos adolescentes e 48% dos pais sentem a necessidade de responder imediatamente às mensagens recebidas, o que pode comprometer a qualidade das interações presenciais e afetar o vínculo familiar.

Ademais, muitos usuários constroem vínculos online baseados em percepções idealizadas, o que pode resultar em frustrações quando as interações não correspondem às expectativas iniciais (UNIFESP, 2023). Esse fenômeno se relaciona diretamente com a crescente sensação de solidão e o declínio do bem-estar emocional. De acordo com um estudo publicado na Revista Veja (2024), o excesso de tempo gasto em redes sociais está associado a um aumento de 45% nos casos de ansiedade entre jovens, evidenciando a necessidade de conscientização sobre o uso dessas plataformas e seus impactos na saúde mental.

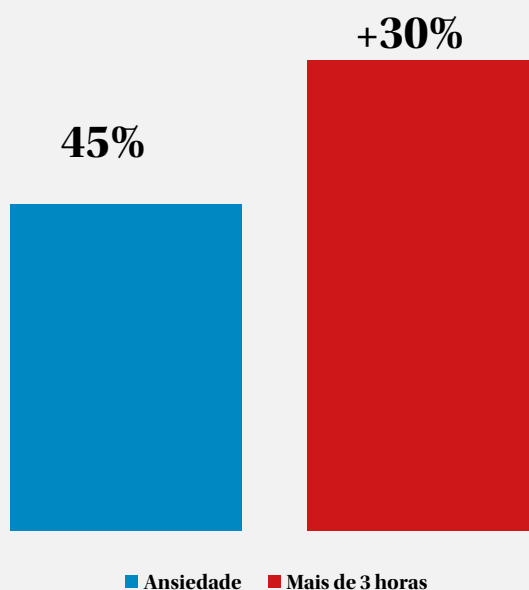
Rodrigues *et al.* (2024) complementam que a exposição excessiva às mídias sociais durante a adolescência impacta negativamente o bem-estar emocional e psicológico, gerando baixa autoestima, ansiedade, depressão e isolamento social, além de problemas como o *cyberbullying*. O avanço tecnológico e a popularização dos jogos online têm gerado preocupações sobre seus impactos na saúde mental, especialmente entre crianças e adolescentes, podendo levar ao desenvolvimento de padrões de comportamento compulsivo.

Segundo levantamento do Instituto Cactus em parceria com a AtlasIntel (2024), **45% dos casos de ansiedade entre jovens de 15 a 29 anos estão relacionados ao uso intenso de redes sociais**. A pesquisa indica que adolescentes que passam **mais de 3 horas por dia** online têm **30% mais risco de desenvolver quadros depressivos**.

A pressão estética, a busca por validação digital e o cyberbullying são alguns dos fatores associados à deterioração da saúde mental. Como destaca o relatório:

“A autoestima de 40% dos jovens entrevistados é diretamente influenciada pelo número de curtidas, comentários e seguidores nas redes sociais” (Instituto Cactus & AtlasIntel, 2024).

Figura 1 – Relação entre ansiedade e uso intenso de redes sociais entre jovens (15 a 29 anos)



Fonte: Elaboração própria com dados do Instituto Cactus & AtlasIntel (2024)

Em seu livro *The Anxious Generation* (2024), o psicólogo social Jonathan Haidt afirma:

“O declínio na saúde mental adolescente coincide com a ascensão dos smartphones e redes sociais. Não é coincidência é causalidade.” (Haidt, 2024, p. 87).

O Barna Group também ressalta que jovens que iniciam o uso de redes sociais antes dos 13 anos têm maiores chances de desenvolver quadros de ansiedade. Em um estudo de 2023, concluiu-se que:

“A comparação constante com os pares online cria uma sensação de inadequação que corrói a autoconfiança de adolescentes em formação.” (Barna Group, 2023).

Diante dos desafios impostos pela exposição excessiva às mídias sociais, torna-se essencial refletir sobre estratégias que possam contribuir para o desenvolvimento emocionalmente saudável dos adolescentes. A busca por sentido, identidade e equilíbrio psicológico muitas vezes se torna um processo complexo diante da constante comparação social e da necessidade de validação digital. Nesse sentido, é fundamental que os jovens recebam orientações que os ajudem a construir uma base sólida de valores e princípios, promovendo o fortalecimento de sua autoestima e bem-estar emocional.

3. DISCIPULADO - FORMAÇÃO DE UMA GERAÇÃO EMOCIONALMENTE SAUDÁVEL À LUZ DA TEOLOGIA

O discipulado contribui para a formação de uma geração emocionalmente saudável à luz da teologia. Segundo Willard (2008), o termo “discípulo(s)” é mencionado mais de 250 vezes no Novo Testamento, evidenciando sua centralidade na narrativa bíblica. Por outro lado, “cristão(s)” aparece apenas três vezes, sendo utilizado pela primeira vez em Atos 11:26, quando os seguidores de Jesus passaram a ser identificados distintamente, já não podendo ser considerados uma seita do judaísmo. O Novo Testamento, portanto, é um texto escrito por discípulos, sobre discípulos e destinado a discípulos de Cristo, reafirmando o papel essencial desse conceito na mensagem cristã.

A formação espiritual dos adolescentes requer a atuação consciente e capacitada de pais e líderes ministeriais, que desempenham um papel fundamental na transmissão de valores éticos e religiosos. A educação baseada nas Escrituras Sagradas não apenas fortalece a identidade cristã dos jovens, mas também contribui para o desenvolvimento de princípios morais sólidos, essenciais para a construção de uma sociedade equilibrada. Esse autor, Gomes e Silva (2020), corrobora com a importância do contexto familiar para o sucesso do desenvolvimento pessoal e espiritual: “o papel dos pais na orientação espiritual dos filhos é indispensável para a construção de uma identidade cristã sólida, influenciando diretamente seu desenvolvimento emocional e social”.

O discipulado cristão se apresenta como um importante instrumento na construção de uma relação de confiança entre mentores e discípulos, fundamentada na verdade, no amor e no compromisso mútuo. De acordo com Ferreira (2019), “o discipulado é um processo contínuo de ensino e acompanhamento, no qual os jovens aprendem a aplicar os princípios cristãos em sua vida cotidiana, fortalecendo sua fé e sua resiliência emocional”. Através do discipulado, os adolescentes têm a oportunidade de aprender e vivenciar os ensinamentos cristãos de maneira prática, promovendo um crescimento integral que abrange aspectos emocionais, sociais e espirituais.

Nesse sentido, Howard Hendricks destaca que “ensinar não é transmitir informações; é transformar vidas” (Hendricks; Hendricks, 1998, p. 19). O discipulado, portanto, transcende a simples comunicação de conhecimentos, estabelecendo-se como uma prática baseada no exemplo, na convivência e no cuidado, indispensável para formar uma geração pautada na verdade e na ética.

De acordo com Vanhoozer (2022), o processo de fazer discípulos vai além de ensinar a mente ou estabelecer hábitos. Ele envolve a transformação das imaginações, isto é, das maneiras como as pessoas percebem, pensam e experimentam a vida. Esse processo é

descrito como uma tarefa desafiadora, estratégica e profundamente recompensadora.

Para Willard (2010), “a formação espiritual não é um processo automático; exige a disposição de aprender com Jesus e integrar seus ensinamentos em todos os aspectos da vida”. Essa perspectiva reforça a ideia de que o discipulado transcende a mera instrução teórica, promovendo uma transformação integral que influencia tanto os pensamentos quanto as práticas diárias.

A espiritualidade cristã contemporânea enfrenta desafios impostos pela sociedade pós-moderna, tornando essencial a busca por uma formação espiritual profunda e autêntica. O autor Albernaz (2024) destaca que “o discipulado cristão, quando fundamentado em princípios consistentes, permite que os indivíduos desenvolvam uma fé madura e resiliente, capaz de enfrentar as adversidades do mundo moderno”. Dessa forma, a integração dos ensinamentos de Jesus na vida cotidiana não apenas fortalece a identidade cristã, mas também contribui para o equilíbrio emocional e espiritual dos discípulos.

O discipulado cristão, conforme descrito por Phillips (2008), é fundamentado em um relacionamento profundo entre mestre e aluno, inspirado no modelo de Cristo e seus discípulos. Nesse processo, o mestre busca transmitir ao aluno a plenitude da vida em Cristo, capacitando-o a formar e treinar outros discípulos, perpetuando assim o ciclo de aprendizado e crescimento espiritual.

3.1 RESPONSABILIDADE DOS PAIS NA FORMAÇÃO MORAL E ESPIRITUAL DOS FILHOS

A família desempenha um papel crucial no desenvolvimento adolescente, sendo o principal ambiente de socialização e formação de

identidade. A família fornece suporte emocional, orientação, limites e ajuda o adolescente a desenvolver habilidades sociais e a construir suas próprias percepções de mundo.

Deuteronômio 6.6-7 destaca a necessidade de internalizar os ensinamentos divinos e transmiti-los às futuras gerações. Segundo Cavalcanti (2024), essa passagem bíblica reforça a importância da educação religiosa no contexto familiar, incentivando os pais a ensinarem os mandamentos de Deus de forma contínua e prática. A expressão “guardar no coração” sugere que os princípios divinos devem ser incorporados à vida cotidiana, influenciando decisões e comportamentos. Além disso, a repetição dos ensinamentos é vista como uma estratégia essencial para a formação de uma identidade religiosa sólida e para a construção de uma comunidade fundamentada na fé.

A relação entre pais e filhos no contexto da instrução cristã destaca a importância do investimento de tempo e dedicação na formação moral e espiritual das crianças. A Bíblia enfatiza essa responsabilidade ao longo de suas escrituras, desde o Velho até o Novo Testamento, reforçando o papel dos pais como transmissores de valores éticos e religiosos. No Salmo 127.3-5, os filhos são descritos como uma “herança da parte do Senhor” e comparados a flechas na mão de um guerreiro, o que simboliza a necessidade de prepará-los com cuidado e orientação para que possam seguir um caminho de retidão e propósito.

Franco (2015) e Lima (2024) reforçam essa perspectiva ao afirmar que “os filhos devem ser vistos como uma bênção, e os pais têm a responsabilidade de guiá-los com firmeza, garantindo que atinjam seus objetivos e desenvolvam um caráter íntegro”. Dessa maneira, o comprometimento dos pais com a educação cristã e moral é um fator essencial para o crescimento equilibrado dos filhos.

A ausência dos pais na vida dos filhos pode gerar impactos significativos na formação moral e espiritual das crianças, levando-as a buscar atenção e orientação em fontes externas. Segundo Damiani e Colossi (2015),

“a ausência paterna repercute no desenvolvimento afetivo, cognitivo e social desde a infância, refletindo-se em sentimentos de desvalorização, abandono, solidão, insegurança e dificuldades de relacionamento na vida adulta”. Esse distanciamento pode comprometer a construção da identidade dos filhos, tornando essencial a presença ativa dos pais na transmissão de valores e princípios.

A Bíblia apresenta a importância da presença parental na educação dos filhos, destacando o papel dos pais como guias na transmissão de valores éticos e religiosos. Em Provérbios 23.24-25, o autor ressalta a alegria que a sabedoria dos filhos proporciona aos pais, afirmando que “Grandemente se regozijará o pai do justo; e quem gerar um filho sábio, nele se alegrará” (Versículos.com.br). Esse trecho evidencia que o sucesso na educação moral e espiritual dos filhos não apenas contribui para sua felicidade, mas também fortalece os laços familiares e gera satisfação aos pais.

Além disso, a correção e a disciplina são elementos essenciais no processo educativo, conforme destacado em Provérbios 29.17: “Corrige a teu filho, e ele te dará descanso; sim, deleitará o teu coração” (Centro da Bíblia). Esse versículo fala que a educação dos filhos vai além da convivência e do ensino, abrangendo também a aplicação de disciplina para a formação do caráter e a consolidação de princípios éticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo buscou explorar a complexa intersecção entre a ansiedade na adolescência, o crescente impacto das mídias sociais digitais e a perspectiva cristã sobre o bem-estar emocional. A análise da literatura revelou que a adolescência é, intrinsecamente, um período de vulnerabilidade emocional, marcado por transformações biopsicossociais e pela emergência de desafios como a ansiedade, frequentemente associada a pressões sociais, acadêmicas e à construção da identidade.

A investigação destacou como o advento da Era Tecnológica e a consequente imersão dos jovens nas redes sociais introduziram novas variáveis nesse cenário. O uso excessivo dessas plataformas foi associado aos prejuízos cognitivos, emocionais e sociais, incluindo o aumento dos níveis de ansiedade, dependência tecnológica, distorções na autoimagem e dificuldades nas interações presenciais. A constante exposição a conteúdos idealizados e a busca por validação online emergem como fatores que podem exacerbar as inseguranças típicas da fase adolescente.

Considera-se, portanto, que a compreensão da saúde mental dos adolescentes na contemporaneidade exige uma abordagem multifacetada, que considere tanto os fatores psicológicos e sociais inerentes ao desenvolvimento juvenil quanto o impacto significativo das novas tecnologias e as contribuições das diferentes visões de mundo, incluindo a espiritualidade. A promoção do bem-estar adolescente demanda estratégias integradas que envolvam a família, a escola, profissionais de saúde e, para aqueles que professam uma fé, a comunidade religiosa. Neste último âmbito, o discipulado cristão emerge como uma ferramenta fundamental, oferecendo acompanhamento personalizado, fortalecimento espiritual e orientação ética para auxiliar os jovens a navegarem pelos desafios emocionais, como a ansiedade, e a fomentar o uso consciente da tecnologia, desenvolvendo resiliência e recursos internos para uma vida mais equilibrada e com propósito.

REFERÊNCIAS

ABERASTURY, A.; KNOBEL, M. **Adolescência normal**: um enfoque psicanalítico. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1981.

ALBERNAZ, G. **Dallas Willard e a espiritualidade cristã pós-moderna**: uma análise da formação espiritual como resposta. Revista Batista Pioneira, [s.l.], 2024.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders** (DSM-5). 5. ed. Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, 2014.

ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA AMERICANA. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5**. Porto Alegre: Artmed, 2013.

BAPTISTA, M. N. et al. Revisão integrativa da ansiedade em adolescentes e instrumentos para avaliação na base Scientific Electronic Library Online. **Avaliação Psicológica**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 97-105, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.15689/AP.2017.1601.11>. Acesso em: 7 jul. 2025.

BARNA GROUP. **Teens and social media: mental health report**. [S.l.]: Barna Group, 2023. Disponível em: <https://www.barna.com>. Acesso em: 18 jul. 2025.

BATISTA, M. C.; OLIVEIRA, S. M. S. Sintomas de ansiedade mais comuns em adolescentes. **PSIC – Revista de Psicologia da Vetor** Editora, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 43-50, jul./dez. 2005.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 30. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

CAVALCANTI, D. Deuteronômio 6.6-7 – Explicação detalhada e reflexões. **Salmos Bíblia Devocionais**, 2024. Disponível em: <https://salmosbibliadevocionais.com/glossario/deuteronomio-6-6-7-explicacao-detalhada-e-reflexoes>. Acesso em: 28 abr. 2025.

DAMIANI, C. C.; COLOSSI, P. M. A ausência física e afetiva do pai na percepção dos filhos adultos. **Pensando Famílias**, [s.l.], v. 19, n. 2, 2015.

FEITOSA, A. S.; CORREIA, A. F. S. B.; SILVA, M. N. P. Adolescência e transtornos de ansiedade: o mal do século na pouca idade. **Contemporânea Contemporary Journal**, [s.l.], v. 3, n. 5, p. 4572-4585, 2023. ISSN 2447-0961.

FERREIRA, J. Discipulado e desenvolvimento emocional: uma abordagem teológica e psicológica. **Teologia e Sociedade**, [s.l.], v. 22, n. 1, 2019.

FLORES, M. D.; MELO, P. B. O. Mídias digitais: mapeamento dos riscos do uso excessivo para crianças e adolescentes e estratégias para familiares e educadores sobre o uso saudável ou moderado das tecnologias. **Sitientibus**, [s.l.], v. 1, n. 65, 2024.

FRANCO, R. **Salmo 127**: sobre pais e filhos – esboço de sermão. Site do Pastor, 2015

GERALDO, A. B. N. O impacto das redes sociais no comportamento das crianças e adolescentes. In: JORNADA CIENTÍFICA DA FATEC BOTUCATU, 9, 2020, Botucatu. **Anais... Botucatu**: FATEC, 2020. Disponível em: <http://www.jornacitec.fatecbt.edu.br/index.php/IXJTC/IXJTC/paper/viewFile/2442/2886>. Acesso em: 7 jul. 2025.

GOMES, R.; SILVA, M. A. A influência dos pais na formação espiritual dos adolescentes. **Revista Brasileira de Educação Cristã**, [s.l.], v. 15, n. 2, 2020.

Haidt, Jonathan. **The anxious generation: how the great rewiring of childhood is causing an epidemic of mental illness**. New York: Penguin Press, 2024.

HENDRICKS, Howard. **Ensinando para transformar vidas**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1998.

INSTITUTO CACTUS; ATLASINTEL. **Saúde mental da juventude brasileira**. São Paulo: Instituto Cactus, 2024. Disponível em: <https://institutocactus.org.br>. Acesso em: 18 jul. 2025.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **Comentário crítico e explicativo de toda a Bíblia**. 1871. Tradução e adaptação disponível em: Bibliatodo. Disponível em: <https://www.bibliatodo.com/pt/comentario-biblico/jamieson-fausset-e-brown>. Acesso em: 13 jun. 2025.

KIELING, C.; BELFER, M. Oportunidade e desafio: a situação da saúde mental da infância e adolescência no Brasil. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 34, n. 3, p. 241-242, 2012.

LIMA, J. **A importância dos pais na formação espiritual dos filhos**. Igreja Cristã Maranata, [s.l.], 2024.

LUZ, A. *et al.* **Ansiedade e depressão em adolescentes: incidência e tratamento**. [s.l.], 2018.

MARQUES, F. R. V. *et al.* **Contemporaneidade e a síndrome do pensamento acelerado: fatores de risco, sintomas, diagnósticos e formas de tratamento**. [S.l.]: Seven Publicações, 2024.

MIGUEL, E. C.; GENTIL, V.; GATTAZ, W. F. **Clínica psiquiátrica: a visão do Departamento e do Instituto de Psiquiatria do HCFMUSP**. Barueri: Manole, 2011.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados com a saúde – CID-10**. [S.l.]: Organização Mundial da Saúde, 2025.

PHILLIPS, K. **A formação de um discípulo**. Tradução de Elizabeth Gomes. São Paulo: Editora Vida, 2008.

POLANCZYK, G. V.; LAMBERTE, M. T. M. R. **Psiquiatria da infância e adolescência**. 1. ed. v. 20. Barueri: Manole, 2012.

ROCHA, J. B. A. *et al.* **Ansiedade em estudantes do ensino médio: uma revisão integrativa da literatura**. Id on Line Revista de Psicologia, [s.l.], v. 16, p. 18, 2021.

SADOCK, B. J.; SADOCK, V. A. Kaplan & Sadock. **Compêndio de psiquiatria: ciência do comportamento e psiquiatria clínica**. Tradução de Cláudia Dornelles et al. 9. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

SANTIAGO, G. C. de Souza. **Como vencer a ansiedade em Cristo**. Brasília, DF: Unicesumar, 2018.

SILVA, T. O.; GOMES, L. T. Os impactos sociais, cognitivos e afetivos sobre a geração de adolescentes conectados às tecnologias digitais. **Revista Psicopedagogia**, [s.l.], v. 34, n. 103, 2017.

SILVA FILHO, O. C.; SILVA, M. P. **Transtornos de ansiedade em adolescentes**: considerações para a pediatria e hebiatria. [s.l.], 2013.

SMITH, W. C. **O Sermão da Montanha**: comentário bíblico do sermão. Disponível em: <https://www.bibliaplus.org/pt/commentaries/164/comentario-biblico-do-sermao/mateus/6/25-34>. Acesso em: 12 jun. 2025.

SOUZA, K.; CUNHA, M. X. C. da. Impactos do uso das redes sociais virtuais na saúde mental dos adolescentes: uma revisão sistemática da literatura. **Educação, Psicologia e Interfaces**, [s.l.], v. 3, p. 204–217, 2019.

UNIFESP. Os impactos à saúde mental causados pelo uso de redes sociais digitais em adolescentes e jovens adultos: uma revisão narrativa. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, 2023.

VANHOOZER, K. **Discipulado para a glória de Deus**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

VEJA. Excesso de redes sociais está associado a 45% dos casos de ansiedade em jovens. 2024.

VIANNA, R. R. A.; CAMPOS, A. A.; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Transtornos de ansiedade na infância e adolescência: uma revisão. **Revista Brasileira de Terapias Cognitivas**, v. 5, n. 1, p. 46–61, 2009.

WILLARD, D. **A grande omissão**. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2008.

WILLARD, D. **Renovação da mente**: discipulado na prática cristã. São Paulo: Editora Vida, 2010.

YOUNG, K. S. **O impacto dos dispositivos eletrônicos na infância e adolescência**. [S.l.], 2019.

UMA ANÁLISE COMPARATIVA DAS EPÍSTOLAS AOS ROMANOS E AOS HEBREUS SOBRE AS ABORDAGENS CONTEXTUAIS DA FÉ CRISTÃ ENTRE JUDEUS E GENTIOS

A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE EPISTLES TO THE ROMANS AND TO THE HEBREWS ON THE CONTEXTUAL APPROACHES TO THE CHRISTIAN FAITH AMONG JEWS AND GENTILES

Marcelo Leal Lopes Filho¹

¹ Bacharel em Ciências Militares pela Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN). Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento Aplicada pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR), Brasil.
E-mail: marcelo.lop22@gmail.com

RESUMO

Este artigo realiza uma análise comparativa entre as epístolas de Romanos e Hebreus, buscando compreender como as diferenças culturais, religiosas e autorais influenciaram as abordagens distintas sobre a vivência da fé cristã. A carta aos Romanos, escrita por Paulo, apresenta um ensino sistemático voltado a um público gentio, destacando a justificação pela fé e a vida no Espírito, sem a exigência das obras da Lei. Por outro lado, a epístola aos Hebreus, de autoria anônima, dialoga com o imaginário judaico por meio de exegese tipológica e referências ao Antigo Testamento, reforçando a superioridade de Cristo e a continuidade da revelação. O método adotado é o comparativo, com base na análise histórico-gramatical, no levantamento de temas centrais e no estudo de implicações teológicas e pastorais. Conclui-se que, apesar das diferenças, as epístolas apresentam modelos complementares para o discipulado. Elas revelam dois caminhos distintos para um mesmo Cristo: o eixo unificador da fé entre judeus e gentios, ambos essenciais para a compreensão integral do cristianismo.

Palavras-chave: Romanos. Hebreus. Gentios. Judeus. Fé Cristã.

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma análise comparativa entre as epístolas aos Romanos e aos Hebreus, com o objetivo de compreender como as distintas realidades culturais e religiosas de seus destinatários influenciaram as abordagens teológicas. De um lado, os gentios em Roma, alheios à Lei Mosaica; de outro, os judeus cristãos, enraizados nas tradições do Antigo Testamento (MacArthur, 2019; Sociedade Bíblica do Brasil, 2017). Essa dicotomia permite investigar como a mensagem do evangelho foi comunicada de forma relevante, sem perder sua essência.

A diversidade contextual exige uma leitura cuidadosa, pois, como destaca Gusso (2006, p. 21), “a compreensão das raízes históricas e culturais do

texto bíblico amplia o discernimento espiritual e teológico”. A pergunta que guia este estudo é: de que maneira essas diferenças influenciaram o modelo de vivência da fé cristã em cada carta? A hipótese é que os distintos contextos, somados ao perfil dos autores, resultaram na formulação de abordagens teológicas específicas, mas igualmente legítimas e pastorais.

Nesse sentido, Romanos apresenta um evangelho em bases lógicas e doutrinárias, abordando pecado, justificação e missão para uma comunidade multicultural com tensões internas (Schreiner, 1998, p. 22-25). Hebreus, por sua vez, emprega uma teologia tipológica e sacerdotal, convocando os crentes à fidelidade diante da perseguição e da tentação de retroceder (Guthrie, 1998, p. 42-44). Enquanto Romanos pode ser visto como a arquitetura universal do evangelho, Hebreus se assemelha a um santuário, onde a mesma verdade ganha expressão por meio de rica simbologia.

Fundamentado na Teologia Bíblica do Novo Testamento, este estudo visa concluir que, apesar das estratégias distintas, ambas as epístolas afirmam uma mesma verdade: a suficiência de Cristo. A teologia mostra-se latente na vida concreta dos fiéis: combate a divisão e o orgulho na comunidade romana e exorta os crentes hebreus à perseverança (MacArthur, 2019, p. 1843).

1 O CONTEXTO E A AUDIÊNCIA DAS CARTAS

Compreender o contexto das epístolas aos Romanos e aos Hebreus, seus destinatários e crises, é a chave para desvendar a genialidade pastoral de cada argumento. A análise revela a plasticidade didática do evangelho, uma mensagem única que se comunica de formas distintas.

Romanos destina-se a uma igreja multicultural em Roma, cuja crise de unidade interna foi agravada pelo retorno dos judeus cristãos após a expulsão decretada por Cláudio em 49 d.C.. Com uma maioria gentílica, a comunidade enfrentava tensões sobre a Lei e a identidade, que ameaçavam fraturar sua comunhão (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 1827).

Hebreus, por sua vez, dirige-se a judeus convertidos que, embora conhecedores da Lei, estavam desanimados pela perseguição, que incluía prisão e “espoliação dos seus bens” (MacArthur, 2019, p. 1860). Cansados e tentados a retroceder, seu problema era uma crise de perseverança, com o risco real de apostasia para a segurança das tradições judaicas (Lane, 1991, p. LVII-LX).

Ambas as cartas respondem a realidades pastorais distintas, o que influenciou diretamente seu tom e estratégia teológica. Em Romanos, Paulo constrói pontes para sanar uma crise de unidade interna; em Hebreus, o autor finca estacas para fortalecer uma comunidade em crise de perseverança (Small, 2014, p. 12).

1.1 PROPÓSITO E DESTINATÁRIOS DE ROMANOS

A composição da igreja em Roma era um reflexo das agitações políticas do Império. Após a expulsão dos judeus da capital por Cláudio (c. 49 d.C.), os cristãos gentios assumiram a proeminência nas comunidades locais. Com o retorno gradual dos judeus cristãos a partir de 54 d.C., surgiram atritos teológicos e culturais. A carta aos Romanos é a resposta pastoral de Paulo a esse corpo fraturado, estabelecendo que a justiça de Deus é um dom recebido exclusivamente pela fé, nivelando todos sob a mesma graça (Moo, 1996, p. 26).

O apóstolo não busca apenas corrigir doutrinas equivocadas, mas reparar uma ruptura comunitária. Diferente de outras cartas, Romanos não foi escrita para censurar uma “vida ímpia”, pois a igreja era considerada doutrinariamente saudável (MacArthur, 2019, p. 1573). A retórica de Paulo, especialmente nos capítulos 1 a 3, desmantela a pretensão de superioridade moral, colocando judeus e gentios sob a mesma sentença: “todos pecaram”. A única ponte entre essas realidades é a fé em Cristo, uma confiança que se encarna na comunhão mútua. Compreender essa tensão é essencial para não tratar Romanos como um tratado abstrato, mas como uma carta a uma igreja que sangrava por dentro.

A genialidade paulina reside em fundir um discurso doutrinário robusto com um chamado pastoral sensível. Ao reinterpretar figuras como Abraão, a Lei e os Profetas, Paulo demonstra que o Antigo Testamento já apontava para um novo povo, cuja identidade não seria definida pela etnia, língua ou cultura, mas pela fé. Como observam Beale e Carson (2014, p. 29), os autores do Novo Testamento viam o AT como profecia que se cumpre plenamente em Jesus e sua comunidade. Paulo apresenta Cristo como o fundamento dessa nova humanidade formada pela fé.

Dessa forma, Romanos transcende a mera exposição doutrinária para se tornar um manual de reconciliação, respondendo às tensões culturais da igreja primitiva. A proposta prática da carta é viver a fé sem barreiras étnicas, culturais ou históricas, firmados em um único evangelho que une a todos debaixo de uma mesma visão. O objetivo final era que essa igreja unificada se tornasse uma base de apoio para a propagação do evangelho, levando os gentios “à obediência da fé, por amor do seu nome” (MacArthur, 2019, p. 1576).

1.2 PROPÓSITO E DESTINATÁRIOS DE HEBREUS

Por outro lado, Hebreus é uma “palavra de exortação” urgente de um autor anônimo a judeus convertidos que, sob intensa pressão, estavam tentados a retroceder à antiga aliança (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 2097). Diferente da lógica paulina, sua oratória é litúrgica e pastoral, revelando uma densa compreensão dos dilemas de quem trocou as tradições visíveis de Israel por um Messias não visto fisicamente.

A fé em Cristo é apresentada não como uma ruptura com o passado, mas como sua culminação. A estratégia do autor é reler as Escrituras com lentes cristocêntricas: o que era sombra ganha corpo e o que era ritual torna-se realidade em Jesus (MacArthur, 2019, p. 1843). Como afirma Oliveira (2018, p. 67), a epístola “reorganiza as Escrituras Hebraicas à luz da revelação em Cristo, apresentando um novo centro gravitacional para a fé judaico-cristã”.

A argumentação, que alterna doutrina e exortação, apresenta Cristo como o mediador definitivo, superior aos anjos, a Moisés e a todo o sacerdócio levítico (Small, 2014, p. 30-35). A estratégia não é apenas lógica, como em Romanos, mas evocativa: o autor não catequiza os desinformados, mas convoca e consola os desanimados, buscando salvá-los do risco de apostasia (Lane, 1991, p. LXXIX). É uma pregação desafiadora, escrita com a urgência de quem conhece tanto o perigo da queda quanto a superioridade do Autor da salvação (Guthrie, 1998, p. 50-52).

1.3 PROBLEMAS TRATADOS EM CADA CARTA (JUSTIFICAÇÃO VS. APOSTASIA)

Tanto a carta aos Romanos quanto a carta aos Hebreus respondem a crises que ameaçavam a integridade da fé cristã em seus respectivos contextos. Em Romanos, o problema não era o abandono, mas a corrupção da fé: cristãos de diferentes origens tentando domesticar a graça com o mérito da Lei ou com a licença moral (Schreiner, 1998, p. 18-21). Já em Hebreus, o desafio era o risco iminente de abandonar a fé por completo, em face do medo e do cansaço (Lane, 1991, p. LXIII). Em uma, a graça precisava ser defendida de sua manipulação; na outra, de seu esquecimento.

Em Roma, o perigo não era a deserção explícita, mas a sutil deturpação do evangelho em uma religião meritória, o que gerava divisão entre judeus e gentios (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 1827). Por isso, Paulo insiste em um fundamento que anula toda pretensão humana: “O justo viverá pela fé” (Romanos 1: 17) e “justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus” (Romanos 5: 1). Sua resposta é profundamente pastoral, pois desarma a autoconfiança religiosa e afirma que a justificação é um dom gratuito. Como mostra Carson (2010a), a fé que justifica não é um esforço humano, mas “a mão vazia que se estende para receber a justiça de Deus”.

Hebreus, por outro lado, enfrenta algo mais profundo que um erro doutrinário: a falência emocional da fé. A comunidade estava exausta pela perseguição e pela pressão para retornar a um sistema religioso mais tangível e socialmente aceito (MacArthur, 2019, p. 1843). Por isso, o autor alterna entre advertências severas sobre o perigo de apostasia e promessas ternas da supremacia de Cristo, como quem bate e abraça ao mesmo tempo. A estrutura da carta, que intercala exposição teológica com exortação prática, reflete essa estratégia de preservar a fé dos que estavam prestes a cair (Small, 2014, p. 15).

Portanto, enquanto em Romanos se erguem fundamentos teológicos para combater o legalismo e a divisão, em Hebreus se constrói um abrigo espiritual para fortalecer os que corriam o risco de ruir. O tema da justificação serviu para unificar uma igreja dividida internamente, enquanto a ênfase na superioridade de Cristo foi projetada para encorajar a perseverança de uma igreja ameaçada externamente (Guthrie, 1998, p. 51). Ambas as cartas, em suas diferentes abordagens, não visam apenas informar, mas sustentar vidas diante da ameaça, seja ela doutrinária ou existencial.

2 ESTRUTURA E DESENVOLVIMENTO TEOLÓGICO

Compreendidos os contextos das epístolas, observamos agora como essas realidades influenciaram seu desenvolvimento teológico. Ambas as cartas apresentam construções teológicas robustas, mas com estilos distintos. Paulo escreve Romanos de forma lógica e progressiva, edificando o que é considerado por muitos a mais bem organizada de suas cartas (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 1828). Já o autor de Hebreus desenvolve uma “palavra de exortação” vibrante, alternando profundidade teológica com exortação pastoral para responder à tentação de retroceder (MacArthur, 2019, p. 1871).

Neste capítulo, analisaremos como os temas centrais – pecado, fé, aliança e Cristo – são apresentados em cada carta, revelando como as especificidades das audiências moldaram a proclamação do evangelho. As distinções de estilo entre Paulo e o autor anônimo de Hebreus, por exemplo, já eram reconhecidas na antiguidade pelos Pais da Igreja (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 2097).

Fica claro que, embora os caminhos retóricos sejam distintos, o ponto de chegada é o mesmo: a afirmação de Cristo como o firme fundamento da nova aliança e o modelo supremo da vida cristã.

2.1 ESTRUTURA SISTEMÁTICA E DOUTRINÁRIA DE ROMANOS

A epístola aos Romanos é reconhecida por sua completa e cuidadosa estrutura teológica, um verdadeiro “apelo radical à nova humanidade formada pela cruz e pelo Espírito” (Wright, 2023). Paulo não escreve de forma fragmentada; ele organiza a doutrina da salvação em um argumento coeso que avança da universalidade do pecado às implicações práticas da fé (MacArthur, 2019, p. 1574). A estrutura segue um encadeamento progressivo: a condenação universal (caps. 1-3), a justificação pela fé (caps. 3-5), a santificação na nova vida (caps. 6-8), o plano soberano de Deus para Israel (caps. 9-11) e a aplicação prática (caps. 12-15).

Como observa Moo (1996, p. 26-27), Paulo articula a justificação como o ponto comum que une judeus e gentios, superando as tensões étnicas com base na graça. Ele utiliza figuras familiares como Abraão e Davi para se conectar com sua audiência judaica, enquanto mantém a mensagem acessível aos gentios (MacArthur, 2019, p. 1599). Schreiner (1998, p. 22) acrescenta que essa doutrina possui implicações que transcendem o indivíduo, pois visa formar uma nova comunidade unificada em torno da fé em Cristo.

Essa intenção se torna explícita na seção final, na qual Paulo traduz a teologia em vida prática. As orientações sobre o uso dos dons, o amor mútuo, o respeito às autoridades e a tolerância cultural (caps. 12-14) não são apêndices morais, mas a consequência lógica da justificação (Schreiner, 1998, p. 643-645). Assim, Romanos não é apenas um tratado teológico, mas um manual de reconciliação para uma igreja

multicultural. A estrutura sistemática da epístola é uma ferramenta pastoral projetada para demolir as barreiras de orgulho, oferecendo não apenas uma doutrina para crer, mas um modelo de comunidade para se viver (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 1828). A estrutura lógica reflete a mente de Paulo, um teólogo sistemático que buscava unificar uma comunidade dividida.

2.2 ESTRUTURA EXPOSITIVA E ARGUMENTATIVA DE HEBREUS

Diferente da estrutura sistemática de Romanos, Hebreus se apresenta como um sermão apaixonado, uma “palavra de exortação” (MacArthur, 2019, p. 1871). Seu autor anônimo, perito em retórica, alterna de forma magistral entre densa doutrina e exortação pastoral, usando símbolos familiares para convencer os leitores a permanecerem firmes em Cristo, cuja revelação indica os “últimos dias” (Hebreus 1: 2).

A carta é construída sobre uma série de contrastes: antigo e novo, sombra e realidade, temporário e eterno. Utilizando a técnica retórica da *synkrisis* (comparação), o autor argumenta consistentemente que Cristo é superior a todas as figuras da antiga aliança: anjos, Moisés e o sacerdócio levítico (Small, 2014, p. 32). Como ressalta Oliveira (2018, p. 85), o uso do Antigo Testamento é tipológico, reorganizando os símbolos antigos à luz da nova aliança. O autor parte da familiaridade dos leitores com a Lei para conduzi-los à plenitude encontrada exclusivamente em Cristo.

A estrutura da epístola reflete sua natureza como de um sermão, intercalando blocos teológicos com advertências e exortações que servem como aplicação pastoral imediata (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 2097). A teologia não é um fim em si mesma, mas o fundamento para chamados urgentes como “corramos com perseverança a carreira que nos está proposta” (Hebreus 12: 1). Lane (1991, p. LXXIX) observa

que essa fusão entre profundidade teológica e urgência pastoral é a estratégia central para firmar os leitores diante da tentação de abandonar a fé.

Em última análise, a carta aos Hebreus não só ensina: ela consola e encoraja. É teologia aplicada com o propósito explícito de sustentar os cansados. Como destaca Guthrie (1998, p. 45), seu estilo homilético é inteiramente voltado ao encorajamento prático em meio ao sofrimento, tornando-a uma das obras mais “intensamente práticas” do Novo Testamento. Esse estilo homilético revela um autor imerso na cultura judaico-helenística, usando a retórica para exortar à perseverança.

2.3 COMPARAÇÃO DOS TEMAS CENTRAIS: PECADO, FÉ, ALIANÇA E CRISTO

As cartas aos Romanos e aos Hebreus tratam dos pilares da fé cristã, mas os adaptam teologicamente para seus públicos distintos. A análise de quatro temas centrais revela a profundidade dessa adaptação pastoral.

Em Romanos, o pecado é apresentado como um poder universal e escravizador, uma condição que afeta toda a humanidade, sem distinção entre judeus e gentios (Romanos 3: 23). O problema é um estado de condenação que exige uma solução externa: a justificação (MacArthur, 2019, p. 1594). Em Hebreus, embora a necessidade de purificação seja central, o foco do pecado está em sua manifestação como desobediência, incredulidade e endurecimento do coração, o que leva à apostasia (Hebreus 3: 12-15; 10: 26-29). O pecado aqui não é apenas uma condição, mas um ato deliberado de se afastar de Deus, fazendo lembrar a rebelião da geração do deserto (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 2103).

Consequentemente, a fé assume ênfases diferentes. Para Paulo, a fé é o instrumento de justificação, o meio pelo qual a graça de Deus é recebida, em oposição direta às obras da Lei (Romanos 3: 28). Ilustrada

pelo exemplo de Abraão, a fé é a confiança passiva que recebe o dom da justiça (Schreiner, 1998, p. 203). Como afirma Carson (2010a), “a fé que justifica não é uma obra; é a mão vazia que se estende para receber a justiça de Deus”. Em Hebreus, a fé é sinônimo de perseverança e fidelidade, a capacidade de crer na realidade invisível apesar das pressões visíveis, como demonstram os heróis do capítulo 11. É uma fé ativa que corre com resistência, olhando para Cristo (Small, 2014, p. 201).

A aliança também ganha nuances distintas. Em Romanos, a Nova Aliança em Cristo inaugura a era da Graça, superando a impotência da Lei Mosaica para salvar e santificar (Romanos 6-8). Em Hebreus, a Nova Aliança não é apenas posterior, mas intrinsecamente “superior” (Hebreus 8: 6), pois possui um sacerdote superior, um santuário celestial e promessas melhores (Lane, 1991, p. 204). Como resume Carson (2003b), “Hebreus usa as Escrituras hebraicas com reverência e ousadia, reconhecendo nelas sombra e prenúncio do que Cristo realizou”.

Por fim, a Cristologia, o cerne de ambas as cartas, é apresentada com focos que se complementam. Em Romanos, Cristo é o Justificador, aquele cuja morte na cruz é a manifestação suprema da justiça de Deus, que simultaneamente condena o pecado e salva o pecador (Romanos 3: 21-26). Em Hebreus, Cristo é o Sumo Sacerdote perfeito e eterno (Hebreus 4: 14; 10: 12), cuja obra sacerdotal no santuário celestial inaugura um “caminho novo e vivo” até o trono da graça (Ellingworth, 1993, p. 524). Ambas as epístolas, em suas ênfases distintas, chegam à mesma conclusão: Cristo é suficiente.

3 A APLICAÇÃO PRÁTICA DA FÉ CRISTÃ

A teologia bíblica não é abstrata; nas epístolas aos Romanos e aos Hebreus, a fé transforma a vida e fortalece o crente em sua jornada. Após densas exposições doutrinárias, ambas as cartas convergem em um ponto essencial: o evangelho se manifesta em atitudes concretas de santidade e perseverança. Enquanto a teologia de Romanos culmina em sua “aplicação prática na vida individual”, Hebreus se mostra “intensamente prática em sua aplicação à vida cotidiana” (MacArthur, 2019, p. 1843).

Em Romanos, Paulo detalha como a justificação se traduz em amor, cidadania e acolhimento (caps. 12-16). Em Hebreus, a exortação é contínua, convocando os leitores a perseverar e a não retroceder, tendo Jesus como modelo (Small, 2014, p. 201-205). A fé verdadeira, em ambos os casos, se expressa no modo como se vive e se persiste.

3.1 EXORTAÇÕES PRÁTICAS EM ROMANOS

Após construir seu sólido edifício doutrinário, Paulo inicia a aplicação prática com um apelo transformador: “apresenteis o vosso corpo como sacrifício vivo” (Romanos 12: 1-2). Esta transição da crença para o comportamento demonstra que a fé que justifica reorienta toda a existência, expressando-se em ações concretas como o serviço humilde, o uso dos dons e o amor sincero (Romanos 12: 3-13).

A espiritualidade que Paulo propõe é eminentemente comunitária, moldada para resolver as tensões em Roma entre os “fracos”, provavelmente judeus cristãos, e os “fortes”, provavelmente gentios (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 1867). Em vez de impor um padrão único, ele orienta à empatia e à edificação mútua (caps. 14-15),

mostrando que a fé não anula a diversidade, mas a reconcilia na graça. Esta abordagem oferece um paradigma para o evangelismo atual: não se trata de impor uma nova cultura, mas de acolher o novo crente, respeitando sua jornada.

A vida justificada pela fé também se manifesta na esfera cívica e ética. Em Romanos 13, Paulo instrui os crentes sobre sua responsabilidade para com o governo, resumindo a Lei no mandamento do amor (MacArthur, 2019, p. 1656-1659). Assim, a teologia torna-se visível no cotidiano. A aplicação suprema da fé em Romanos é o chamado final à harmonia: “Acolhei-vos uns aos outros, como também Cristo nos acolheu” (Romanos 15: 7). A doutrina da justificação não termina em uma declaração legal, mas floresce em uma comunidade reconciliada, unida para a glória de Deus.

3.2 EXORTAÇÕES PRÁTICAS EM HEBREUS

Em Hebreus, doutrina e prática caminham juntas. A epístola não é um tratado com uma aplicação ao final, mas sua teologia inspira a exortação (Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, p. 2097). O autor admoesta com urgência, consciente de que seus leitores corriam o risco real de abandono da fé (MacArthur, 2019, p. 1843). Suas advertências são firmes e imediatas: “importa que nos apeguemos com mais firmeza às verdades ouvidas” (Hebreus 2: 1) e “não endureçais o vosso coração” (Hebreus 3: 15).

O foco das exortações não está em regras externas, mas na perseverança interior. A fé prática, aqui, é resistência ativa, como ilustrado pelos heróis de Hebreus 11. Como comenta Wright (2021, p. 131-133), crer, em Hebreus, é seguir confiando na promessa mesmo quando o sofrimento do presente parece desmenti-la. Ao mesmo tempo, a carta aponta para a esperança em Cristo como uma “âncora da alma” (Hebreus 6: 19), encorajando os leitores a olharem firmes para Jesus (Hebreus 12: 2).

As ricas imagens do culto (o trono da graça, o véu rasgado, o sacrifício único) servem como lembretes pastorais de que a nova aliança oferece acesso direto a Deus, mesmo em meio à dor (MacArthur, 2019, p. 1843). Finalmente, Hebreus ressalta que essa perseverança é comunitária: “Consideremo-nos uns aos outros [...] não deixemos de congregarmos” (Hebreus 10: 24-25). A fé é sustentada em comunidade, não em isolamento. Essa abordagem oferece um poderoso modelo para o discipulado de crentes em crise hoje: em tempos de desânimo, a resposta não são novas regras, mas uma esperança firme, vivida em comunidade, com os olhos fixos em Cristo.

3.3 A UNIDADE DO EVANGELHO NA DIVERSIDADE DE PÚBLICOS

As epístolas aos Romanos e aos Hebreus, embora partam de realidades pastorais distintas, revelam que o evangelho é uma mensagem única, capaz de se comunicar com culturas diversas sem perder sua essência. De um lado, o mundo gentílico de Roma; do outro, judeus convertidos pressionados a retornar ao sistema antigo.

Em Romanos, Paulo promove a unidade através da inclusão universal pela fé, destacando que “não há distinção, pois todos pecaram” (Romanos 3: 22-23). Como ressalta Moo (1996, p. 26-28), a estrutura da carta é orientada para mostrar como a justificação pela fé supera as distinções étnicas. Wright (2023, p. XI-XIII) reforça que a cruz desmonta as estruturas de status, oferecendo uma nova identidade baseada na graça. Em Hebreus, a unidade é alcançada pelo cumprimento radical em Cristo. Oliveira (2018, p. 85-112) explica que a epístola utiliza o Antigo Testamento como o tecido simbólico que aponta para Cristo como o centro da revelação, convidando os judeus a interpretarem sua própria herança à luz da nova e superior aliança (Ellingworth, p. 396-431).

Essa tensão entre diversidade e unidade é abordada por Paulo de forma semelhante em 1 Coríntios. Diante da busca judaica por sinais e da busca grega por sabedoria, ele apresenta a mensagem unificadora: “nós pregamos a Cristo crucificado” (1 Coríntios 1: 22-23). A Bíblia de Estudo NAA (2017, p. 1916) comenta que a cruz subverte as pretensões culturais de ambos os grupos. A verdadeira unidade cristã não exige uniformidade cultural, mas submissão comum a Cristo.

O evangelho pôde ser anunciado em tom lógico para os romanos e em tom homilético para os hebreus, contanto que mantivesse a cruz como seu centro. Isso oferece um modelo para hoje: a mensagem aos não crentes (como em Romanos) deve ser fundamental e inclusiva, enquanto a mensagem aos crentes em crise (como em Hebreus) deve ser exortativa e focada na suficiência de Cristo. Ambas as abordagens demonstram que a fé não impõe um molde cultural único, mas transforma todas as culturas a partir de um mesmo e suficiente Senhor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta análise confirma que, apesar das diferenças contextuais, as epístolas aos Romanos e aos Hebreus proclamam a mesma mensagem: a absoluta suficiência de Cristo. Em Romanos, Paulo ergue a arquitetura da graça, unificando judeus e gentios pela fé, não por obras. Em Hebreus, um autor anônimo nos acolhe em um santuário de esperança, demonstrando que a antiga aliança se cumpriu de forma superior em Cristo, oferecendo refúgio a uma comunidade exausta.

Sendo assim, essa dualidade oferece um paradigma vital para a missão da Igreja. Romanos fornece o modelo para o evangelismo ad extra, com seu diagnóstico universal e a justificação pela fé como porta de entrada. Hebreus, com seu chamado à perseverança, oferece o manual para o discipulado ad intra, o cuidado com o crente que sente o peso da jornada.

Em um mundo fragmentado, a Igreja é chamada a exercer essa dupla missão: construir pontes de graça para os céticos e ser um porto seguro para os santos exaustos.

A resposta para a apatia e a divisão de nossa era não será encontrada em programas mais sofisticados, em discursos mais polidos ou em uma nova teologia. A resposta continua sendo a mesma: um convite radical para encontrar uma Pessoa: o Cristo crucificado, ressurreto e eternamente suficiente. As páginas de Romanos e Hebreus nos mostram que a fé cristã, em sua essência, não é sobre seguir uma ideia, mas sobre se render a um Salvador. Um Redentor que não apenas perdoa nosso passado, mas que, como nosso Sumo Sacerdote, caminha conosco em nosso presente de fraquezas, sustentando-nos até o fim. Este é o evangelho completo. Esta é a mensagem que transforma culturas e séculos. E esta é a única esperança verdadeiramente suficiente para o coração humano.

REFERÊNCIAS

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Org.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.

CARSON, D. A. **By Faith Alone: Romans 3:27-4:25**. The Gospel Coalition, 2010. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/sermon/by-faith-alone-romans-3-27-4-25/>.

CARSON, D. A. **The Cross and Christian Theology: Romans 3:21-26**. The Gospel Coalition, 2010. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/sermon/the-cross-and-christian-theology-romans-3-21-26/>.

CARSON, D. A. **Por que Hebreus cita o Antigo Testamento dessa forma? Parte 1**. The Gospel Coalition, 2003. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/sermon/why-does-hebrews-cite-the-ot-like-that-part-1/>.

CARSON, D. A. **Por que Hebreus cita o Antigo Testamento dessa forma? Parte 2.** The Gospel Coalition, 2003. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/sermon/why-does-hebrews-cite-the-ot-like-that-part-2/>.

ELLINGWORTH, Paul. **The Epistle to the Hebrews.** Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

GRUDEM, Wayne. Perseverance of the Saints: A Case Study from Hebrews 6: 4-6 and the Other Warning Passages of Hebrews. *Journal of the Evangelical The-ological Society, Scottsdale*, v. 34, n. 2, p. 133-169, jun. 1991.

GUSSO, Antônio Renato. **Panorama Histórico de Israel: para estudantes da Bíblia.** Curitiba: Editora A.D. Santos, 2006.

GUTHRIE, George H. **Hebrews: The NIV Application Commentary.** Grand Rapids: Zondervan, 1998.

LANE, William L. **Hebrews.** 2 vols. Dallas: Word Books, 1991.

MACARTHUR, John. **Comentário Bíblico MacArthur.** São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019.

MOO, Douglas J. **The Epistle to the Romans.** Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

OLIVEIRA, Tiago. **Sombras de Cristo: o uso do Antigo Testamento em Hebreus.** São Paulo: Editora Hagnos, 2018.

SCHREINER, Thomas R. **Romans.** Grand Rapids: Baker Academic, 1998.

SMALL, Brian C. **The Characterization of Jesus in the Book of Hebrews.** Leiden: Brill, 2014.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL (Org.). **Bíblia de Estudo NAA.** Barueri, SP: SBB, 2017.

WRIGHT, N. T. **Hebrews for Everyone.** 20th Anniversary Edition. Louisville: Westminster John Knox Press, 2021.

WRIGHT, N. T. **Romans for Everyone: Part 1 (Chapters 1-8)**. 20th Anniversary Edition. Louisville: Westminster John Knox Press, 2023.

O IMPACTO DA METANARRATIVA BÍBLICA NA INTERPRETAÇÃO, ENSINO E VIVÊNCIA CRISTÃ DOS BATISTAS

THE IMPACT OF THE BIBLICAL METANARRATIVE ON THE
INTERPRETATION, TEACHING AND CHRISTIAN LIVING OF BAPTISTS

EL IMPACTO DE LA METANARRATIVA BÍBLICA EN LA INTERPRETACIÓN,
ENSEÑANZA Y VIDA CRISTIANA DE LOS BAUTISTAS

Filipe Antunes Vieira Martinelli¹

¹ Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batistas do Paraná (FABAPAR). Brasil. Email para contato: filipevmartinelli@gmail.com

RESUMO

Este artigo explora o impacto da leitura da Bíblia como uma metanarrativa unificada – que narra o drama da Criação, Queda, Redenção e Consumação – na interpretação, ensino e vivência cristã, com foco nas igrejas e instituições de ensino teológico batistas. Argumenta-se que essa perspectiva transcende a análise fragmentada, revelando o agir progressivo e coerente de Deus, centrado em Jesus Cristo. O texto destaca como essa compreensão fortalece a fé intelectual, orienta uma hermenêutica robusta e molda a pregação e o discipulado, capacitando os crentes a se engajarem ativamente na missão divina, pelo poder do Espírito Santo. A abordagem demonstra a relevância contínua da Bíblia como fio condutor para uma fé integral e transformadora na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Bíblia. Metanarrativa. Teologia Bíblica. Hermenêutica. Ensino. Batistas.

ABSTRACT

This article explores the impact of reading the Bible as a unified metanarrative – which narrates the drama of Creation, Fall, Redemption, and Consummation – on Christian interpretation, teaching, and living, with a focus on Baptist churches and theological educational institutions. It is argued that this perspective transcends fragmented analysis, revealing God's progressive and coherent work, centered on Jesus Christ. The text highlights how this understanding strengthens intellectual faith, guides a robust hermeneutic, and shapes preaching and discipleship, empowering believers to actively engage in the divine mission, by the power of the Holy Spirit. This approach demonstrates the continuous relevance of the Bible as a guiding thread for an integral and transformative faith in contemporaneity.

KEYWORDS: Bible. Metanarrative. Biblical Theology. Hermeneutics. Teaching. Baptists.

INTRODUÇÃO

A Bíblia, como texto sagrado fundamental, ocupa uma posição central e normativa na fé cristã globalmente, e de forma ainda mais acentuada na tradição batista, que a reconhece como a “única regra de fé e prática”. Contudo, a riqueza de seus diversos livros, gêneros literários, autores e contextos históricos pode, por vezes, levar a uma interpretação fragmentada, desconsiderando o fio condutor que a permeia. Essa fragmentação tende a reduzir a Escritura a uma mera coletânea de histórias isoladas, lições morais desconexas ou dogmas estanques, obscurecendo a visão mais ampla do plano divino.

É nesse cenário que a compreensão da Bíblia como uma história unificada — uma metanarrativa que integra os atos divinos da Criação, Queda, Redenção e Consumação — emerge como um imperativo teológico e hermenêutico. Essa perspectiva transcende a análise textual individual para revelar o agir progressivo e coerente de Deus em meio à história humana, culminando na pessoa e obra de Jesus Cristo.

Este artigo propõe-se a explorar o impacto transformador da leitura da Bíblia como história unificada na interpretação, ensino e vivência cristã, com especial atenção ao contexto das igrejas e instituições de ensino teológico batistas. Para tanto, discorreremos sobre a natureza da Bíblia como narrativa integrada e aprofundaremos na sua estrutura metanarrativa. Em seguida, abordaremos a intrínseca relação entre a unidade e diversidade das Escrituras, para então examinar como a Teologia Bíblica e o conceito de metanarrativa moldam essa compreensão. Finalmente, analisaremos as implicações práticas e pastorais dessa abordagem, evidenciando como ela fortalece a fé, orienta a pregação e enriquece a educação cristã na contemporaneidade.

1 PANORAMA DA NARRATIVA BÍBLICA

A Bíblia ocupa uma posição central e normatizadora na tradição cristã, sendo especialmente ressaltada entre os batistas, para quem as Escrituras constituem a “única regra de fé e prática”². Mais do que um simples compêndio de doutrinas, normas ou histórias isoladas, ela apresenta uma grande narrativa (metanarrativa) que integra criação, queda, redenção e consumação, revelando o agir progressivo de Deus em meio à história humana. Tal perspectiva não apenas modela a compreensão da fé cristã, mas também informa a identidade, missão e espiritualidade das igrejas batistas ao redor do mundo. Desta forma, podemos dizer que a Bíblia nos conta uma mesma história dividida em várias partes, e “cada parte da história consiste em atos separados que, juntos, formam uma narrativa completa e lógica” (Won, 2020, p. 47).

Os teólogos batistas, desde seu surgimento no século XVII, têm insistido na necessidade de abordar a Escritura como uma unidade orgânica, cuja mensagem central converge em Cristo³. Essa abordagem fundamenta a pregação, a educação cristã e a prática comunitária, fornecendo respaldo para enxergar cada texto à luz do drama bíblico maior. Como observa Graeme Goldsworthy (2012, p. 17), “é somente no contexto da história total das Escrituras que o significado das partes individuais pode ser verdadeiramente compreendido”. Assim, ler a Bíblia como narrativa não é mero artifício pedagógico, mas um compromisso hermenêutico e teológico fundamental para a vida cristã, especialmente nas igrejas batistas, e isso não deveria nos surpreender, afinal, “a mensagem cristã nos foi transmitida predominantemente na forma narrativa, de histórias”, como lembra Bernardo Cho (2021, p. 26).

2 Por exemplo, o histórico Pacto da Filadélfia (1742), clássico das igrejas batistas, já afirmava: “Aceitamos a Bíblia como única regra suficiente de fé e prática”.

3 Sobre a centralidade de Cristo, cf. George, 1997, p. 28.

2 A BÍBLIA COMO HISTÓRIA UNIFICADA

A leitura da Escritura como uma única grande história, ou “metanarrativa”⁴, é uma marca central da tradição evangélica e, notadamente, do pensamento batista contemporâneo. Wellum (2016, p. 23) enfatiza que “a Bíblia conta a verdadeira história do mundo — o drama da criação, queda, redenção e consumação, culminando na pessoa e obra de Jesus Cristo”. Tal compreensão afasta a tendência de enxergar os relatos bíblicos como coleções de lições morais desconexas e incentiva a percepção integrada do agir soberano de Deus, revelando seu propósito redentivo progressivo e culminante em Cristo⁵.

Os episódios e personagens bíblicos, sob essa perspectiva, deixam de ser fragmentos isolados para serem vistos como etapas de um drama divino que comunica a graça, a justiça e o amor de Deus ao longo das eras. Nesse sentido, Mohler Jr. (2013, p. 58), presidente do Southern Baptist Theological Seminary, afirma: “Devemos ajudar nosso povo a ver a Bíblia como uma história contínua do propósito soberano de Deus em redimir um povo para Sua própria glória”.

Essa abordagem, frequentemente chamada de “Teologia Bíblica”⁶, privilegia a análise da revelação progressiva: desde a criação, passando pela promessa da redenção após a queda (Gn 3.15), pelo estabelecimento do povo de Deus na história de Israel, até a plenitude

4 O termo “metanarrativa” foi popularizado por pensadores como N. T. Wright e é frequentemente utilizado na literatura acadêmica evangélica para expressar a ideia de um grande enredo que dá sentido às demais narrativas bíblicas.

5 Cf. N. T. Wright, 2021, p. 32-36.

6 A teologia bíblica, distinta da teologia sistemática, enfatiza os desenvolvimentos históricos e literários da revelação na progressão dos pactos bíblicos (Wellum, 2016, p. 33). Isso nos mostra que a Teologia Bíblica antecede a Sistemática, afinal, “são os acontecimentos que ditam a reflexão teológica”, como aponta André Daniel Reinke (2023).

dos tempos em Jesus Cristo (Gl 4.4-5) e a consumação escatológica descrita em Apocalipse⁷. D. A. Carson (2010, p. 15)⁸ resume assim: “A Bíblia não é meramente uma coleção de histórias interessantes; é a narrativa única através da qual Deus se fez conhecer redentivamente”.

Como aponta Albert Mohler Jr. (2013, p. 67), o contexto batista tem promovido, especialmente no século XXI, uma (re)descoberta desse fio narrativo como chave hermenêutica para a educação cristã, a pregação e a formação espiritual. As histórias de Abraão, Moisés, Davi ou Daniel não são apresentadas como simples exemplos de fé, mas como parte de uma estrutura que aponta para Cristo, “a perfeita revelação de Deus” (Hb 1.1-3). Sidney Greidanus (2012, p. 73) diz que “sob esse olhar, o Antigo Testamento prepara e prenuncia o clímax da história divina, enquanto o Novo Testamento testemunha seu cumprimento e projeta a consumação final”.

Para muitos teólogos batistas, compreender a Bíblia como uma história unificada não apenas solidifica a fé intelectual, mas sustenta a vida comunitária e pastoral, pois evidencia que o mesmo Deus que atuou na história age também no presente, chamando seu povo a participar de Sua missão redentora na história contemporânea, mostrando que um olhar unificado das Escrituras é fundamental para uma teologia bíblica concisa.

7 Sobre esse ponto, Cf. Schreiner, 2013.

8 Todas as citações de obras em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor do artigo.

3 ESTRUTURA DA NARRATIVA: CRIAÇÃO, QUEDA, REDENÇÃO E CONSUMAÇÃO

Entre os teólogos batistas, a compreensão da Escritura como uma narrativa em quatro atos — Criação, Queda, Redenção e Consumação — tornou-se recurso central para captar a unidade e o propósito de Deus ao longo da história bíblica⁹. Essa estrutura não apenas organiza a revelação progressiva, mas serve de alicerce para a pregação, ensino e discipulado na tradição evangélica.

O relato da criação (Gênesis 1–2) apresenta Deus como o autor da ordem, da beleza e da vida, formando o universo com intencionalidade e estabelecendo a humanidade como portadora da imagem divina. Como destaca Hamilton Jr. (2020, p. 65), “o Deus da Bíblia cria não apenas pelo Seu poder, mas por Sua Palavra que é pessoal e relacional”. Essa origem relacional estabelece a base para toda ética, dignidade e propósito humanos sob a perspectiva cristã.

Porém, o ato da queda (Gênesis 3) rompe essa ordem: o pecado penetra a criação, trazendo desarmonia, sofrimento e alienação entre o ser humano e o Criador. Goldsworthy (1996, p. 59) enfatiza que “é somente à luz da queda que compreendemos o drama da redenção; pois toda a história e esperança bíblica estão localizadas na promessa de restauração”. A teologia batista, portanto, insiste na gravidade do pecado, não apenas como uma falha moral, mas como uma alienação profunda que exige iniciativa divina para ser revertida¹⁰.

Desta forma, entende-se que a redenção é o fio condutor das Escrituras, permeando tanto o Antigo quanto o Novo Testamento: das promessas

⁹ Cf. Goldsworthy, 2006; Dockery, 2011b; Hamilton Jr., 2013.

¹⁰ Cf. Dockery, 2011a, p. 76-77.

feitas a Abraão e Davi às profecias messiânicas, tudo aponta para o cumprimento na pessoa e obra de Jesus Cristo (cf. Lucas 24.27). Dockery (2011b, p. 91) observa: “compreender toda a história das Escrituras — da criação à nova criação — permite ao cristão interpretar corretamente as passagens individuais e conectar sua vida à missão de Deus”. Stephen Wellum (2016, p. 37) ressalta que “o plano redentor de Deus é consistente, progressivo e centrado em Cristo, o que reafirma a unidade profunda da aliança divina e do agir do Espírito Santo”.

Enfim, a consumação (Apocalipse 21–22) encerra a narrativa com a plena restauração: criação renovada, reconciliação total e morada eterna de Deus com Seu povo. Para Dockery (2011b, p. 210), é somente a partir dessa esperança final “que a igreja encontra ânimo para viver e testemunhar no presente, sabendo que toda a história converge para o triunfo definitivo da graça divina”.

Adotar a estrutura de quatro atos permite ao leitor perceber o caráter progressivo da revelação e contextualizar a mensagem bíblica na narrativa do propósito eterno de Deus. Tal recurso, amplamente usado em contextos batistas e evangélicos, fundamenta-se no desejo de enxergar a Bíblia como “a história que faz sentido de todas as histórias” (N. T. Wright, 2021, p. 85), colocando Cristo como ponto central do enredo redentor, auxiliando na forma de olhar para a unidade e diversidade aparentes nas Escrituras.

4 UNIDADE E DIVERSIDADE DAS ESCRITURAS

Como aponta N. T. Wright (2021, p. 85), a Bíblia Sagrada foi composta ao longo de aproximadamente quinze séculos, escrita por cerca de quarenta autores distintos, pertencentes a variadas origens sociais, culturais e geográficas. Esse dado, por si só, revela a impressionante diversidade

do cânon bíblico — que segundo D. A. Carson (2013, p. 45-47), nele coexistem gêneros literários diversos, como narrativas, poesias, leis, profecias e epístolas. Apesar dessa pluralidade de vozes e contextos históricos, é notável a manutenção de uma unidade temática e teológica que atravessa todas as partes da Escritura.

Timothy George (1997, p. 12), renomado teólogo batista, ressalta: “Apesar de sua diversidade, a Bíblia apresenta uma mensagem coerente e unificada, enraizada no caráter e propósitos imutáveis de Deus”. George (1997, p. 14) destaca que, embora os estilos, ênfases e contextos sejam variados, o enredo central permanece voltado para a autocomunicação do Deus único e seu propósito redentor para a humanidade. Essa visão é compartilhada por autores clássicos contemporâneos não só em âmbito batista, mas em toda a tradição evangélica.

J. I. Packer (1996, p. 25), por sua vez, oferece um olhar complementar ao afirmar que “a unidade das Escrituras está não na uniformidade, mas na inteireza orgânica da revelação de Deus ao longo das eras”. Complementando essa perspectiva, teólogos brasileiros também sublinham a singularidade da Escritura em sua capacidade de, mesmo com sua diversidade, apresentar uma mensagem divina coesa. Como observa Augustus Nicodemus Lopes, ao abordar a hermenêutica bíblica:

A Bíblia, embora composta por autores humanos e em diferentes épocas e culturas, possui uma unidade subjacente que reflete sua autoria divina. É um livro que, apesar de sua multiplicidade, fala com uma só voz e propósito, revelando o plano redentor de Deus para a humanidade. (Lopes, 2004, p. 65)

Para Dockery (2011b, p. 85), é justamente o fato de não haver uniformidade rígida que enriquece a compreensão do plano divino — a unidade bíblica é como a de um corpo vivo: composta de membros diferentes, porém integrados numa única identidade e missão.

Nesse sentido, a percepção da unidade na diversidade das Escrituras é fundamental para uma leitura cristocêntrica, e como conclui Hamilton Jr. (2013, p. 129), isso aponta para o fato de que todos os livros — de Gênesis a Apocalipse — convergem para Cristo e seu papel central na história da redenção. Para George Eldon Ladd (1997, p. 21-24), essa abordagem, amplamente defendida na tradição batista e reformada, pressupõe que o Antigo Testamento prepara e aponta para o Messias, enquanto o Novo Testamento revela e explica o cumprimento pleno desse propósito em Jesus de Nazaré.

Como afirma Graeme Goldsworthy (2006, p. 19), “a unidade da Bíblia reside na centralidade de Cristo, o ponto de convergência de todas as promessas, figuras e princípios das Escrituras”. Isso aponta para o fato de que, “no cerne do cristianismo, se encontra não um ensino ou uma mensagem ou até mesmo uma doutrina, mas um acontecimento”, como bem destacou James K. A. Smith (2023, p. 31), pois “a autorrevelação de Deus se desenvolve no tempo, e a redenção é realizada por meio de algo que acontece”.

A consciência desta integração temática não apenas fortalece a confiança na inspiração e autoridade bíblica, mas também fundamenta uma abordagem hermenêutica que privilegia o diálogo entre as partes e o todo, prevenindo interpretações fragmentadas ou descontextualizadas que podem se tornar heresias.

5 TEOLOGIA BÍBLICA E METANARRATIVA

A Teologia Bíblica dedica-se a investigar o fio condutor que une todas as partes da revelação divina, oferecendo uma leitura que destaca a progressão e unidade da mensagem bíblica. Conforme James M. Hamilton Jr. (2010, p. 40), “a teologia bíblica busca compreender e

abraçar a metanarrativa que os autores bíblicos quiseram comunicar — narrativa que se centra naquilo que Deus faz em Cristo”. Para Graeme Goldsworthy (1996, p. 24), a metanarrativa bíblica constitui “a história coesa da ação de Deus para redimir e restaurar a criação por meio da aliança e, sobretudo, por meio de Cristo”¹¹. Ainda sobre essa perspectiva de unidade e coerência, o teólogo brasileiro Luiz Sayão destaca a profundidade da interconexão dos textos sagrados:

A compreensão da Bíblia como um todo orgânico é essencial para evitar interpretações isoladas e superficiais. Cada texto, embora contextualizado em sua época e autoria, contribui para uma grande narrativa que revela o propósito redentor de Deus de Gênesis a Apocalipse. (Sayão, 2016, p. 55).

Christopher J. H. Wright (2023, p. 54) acrescenta que enxergar a Bíblia através de suas grandes narrativas proporciona um arcabouço teológico sólido, no qual episódios individuais só podem ser plenamente compreendidos quando inseridos dentro do drama maior da missão de Deus. Essa perspectiva evita leituras fragmentadas e revela como os temas principais das Escrituras convergem em Cristo, ponto central da história redentora¹².

Essa compreensão da Bíblia como um grande drama em desenvolvimento é central para a teologia bíblica. Conforme Michael W. Goheen e Craig G. Bartholomew detalham, em sua obra seminal, a Escritura não é uma mera coletânea, mas uma peça com estrutura e enredo definidos:

A Bíblia não é meramente uma coleção de histórias diversas, um compêndio de doutrinas, ou um conjunto de regras morais. Ela é, acima de tudo, uma única e grandiosa história – um drama em seis atos

¹¹ Uma apresentação introdutória à metanarrativa bíblica pode ser encontrada também em Vaughan Roberts, *God's Big Picture: A Bible Overview* (2009).

¹² As abordagens contemporâneas sobre Teologia Bíblica frequentemente dialogam com disciplinas como hermenêutica e missiologia, reforçando a aplicação prática do conceito de metanarrativa.

– que nos revela o propósito redentor de Deus para toda a criação, e nos convida a encontrar nosso próprio lugar nessa narrativa contínua.” (Goheen; Bartholomew, 2017, p. 29)

Sobre isso, Hamilton Jr. (2010, p. 43) adverte: “ignorar o enredo das Escrituras resulta numa interpretação superficial, que priva o ensino bíblico de seu poder transformador na formação da fé cristã”. Goldsworthy (1996, p. 30) e Wright (2023, p. 65) enfatizam que a compreensão dessa narrativa global é fundamental para a pregação, educação e vivência cristãs.

6 IMPLICAÇÕES PASTORAIS E EDUCACIONAIS

Compreender e ensinar a narrativa geral da Bíblia exerce profundo impacto na prática da pregação e da educação cristã. Tony Merida (2021, p. 67) afirma: “Pregar a história bíblica, e não apenas passagens isoladas, ajuda os crentes a enxergarem seu lugar no plano de Deus e desenvolve uma fé integral”. Bryan Chapell (2003, p. 22) enfatiza que a centralidade de Cristo na Escritura orienta a exposição fiel, evitando moralismos e fragmentações.

Na mesma direção, Edmund P. Clowney (2003, p. 30) defende que uma hermenêutica centrada na metanarrativa bíblica “conduz o povo de Deus a enxergar o significado último da redenção e sua aplicação prática à vida cotidiana”. Além disso, Michael Goheen (2014, p. 56) destaca que o ensino cristão consistente com a narrativa bíblica contribui para o discipulado, formando comunidades comprometidas com a missão de Deus no mundo.

No âmbito da prática pastoral e educacional, a narração sapiencial da Escritura lidera o ensino da fé integral. O Dr. Abraham Kuruvilla (2022,

p. 89) enfatiza: “O pregador cristão, ao proclamar a história maior das Escrituras, conduz a congregação não apenas à compreensão do texto, mas ao encontro com o Deus vivo que atua nessa história”. Assim, os sermões e a educação cristã se transformam quando a igreja local percebe seu lugar, não apenas como ouvintes de histórias antigas, mas como participantes ativos da obra de Deus.

Por exemplo, classes de escola bíblica podem estruturar seus programas em torno da narrativa bíblica: criação e propósito da humanidade, a dor da queda, a esperança criada com Abraão, o clímax na pessoa de Cristo e a expectativa escatológica da nova criação. Além disso, campanhas como “The Gospel Project” (2025) e materiais de autores como Michael Goheen e Luiz Sayão facilitam, na prática, a imersão dos membros nesse grande enredo redentor.

Enfim, a exposição fiel da Palavra visa ao entendimento do enredo maior das Escrituras, capacitando líderes, educadores e toda a igreja a viver de modo coerente com a história redentora bíblica. A Bíblia deve ser estudada, ensinada e pregada como um todo, para evitar interpretações desconexas que podem conduzir a práticas distorcidas da fé cristã. Assim, formar discípulos que enxergam sua vida à luz da narrativa bíblica é um dos maiores desafios - e bênçãos - para a igreja contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, exploramos a profundidade e a relevância de se compreender a Bíblia não como uma mera coleção de textos desconexos, mas como uma metanarrativa unificada, que narra o grandioso drama de Deus em Criação, Queda, Redenção e Consumação. Essa perspectiva, tão enfatizada na tradição batista e entre renomados teólogos contemporâneos, revela a coerência e o propósito divino que permeiam todas as Escrituras, desde Gênesis a Apocalipse.

Demonstramos que reconhecer a Bíblia como uma história singular, centrada na pessoa e obra de Jesus Cristo, afasta a superficialidade de interpretações fragmentadas e moralistas. A unidade intrínseca da revelação divina, apesar de sua rica diversidade de autores e contextos, oferece um alicerce sólido para a fé intelectual e uma hermenêutica robusta que valoriza o diálogo entre as partes e o todo do cânon.

As implicações pastorais e educacionais dessa abordagem são imensuráveis. Uma pregação e um ensino fundamentados na metanarrativa bíblica capacitam os crentes a enxergarem seu lugar no plano redentor de Deus, desenvolvendo uma fé integral e engajada com a missão divina no mundo. Ao invés de meros ouvintes de histórias antigas, as comunidades tornam-se participantes ativos do drama divino, vivendo de forma coerente com o propósito de Deus.

Em suma, o reconhecimento da Bíblia como uma metanarrativa coerente não apenas enriquece a experiência teológica individual, mas também fortalece a identidade e a missão das igrejas e instituições de ensino teológico. Ao guiar-se por essa visão integrada, o povo de Deus é capacitado a viver e proclamar o Evangelho de maneira mais profunda, relevante e transformadora em todas as esferas da vida, cumprindo o desafio e a bênção de formar discípulos que enxergam sua própria existência à luz da grandiosa história redentora de Deus.

REFERÊNCIAS

CARSON, D. A. **O Deus Presente**: Encontrando o seu lugar no plano de Deus. Editora Fiel, 2010.

CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John D. (orgs.). **Introdução à Teologia Bíblica**. Vida Nova, 2013.

CHAPELL, Bryan. **Pregação Cristocêntrica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

CHO, Bernardo. **O enredo da salvação**: presença divina, vocação humana e redenção cósmica. São Paulo: Mundo Cristão, 2021.

CLOWNEY, Edmund P. **Preaching Christ in All of Scripture**. Crossway Books, 2003.

DOCKERY, David S. **Introdução à Teologia Batista**. Vida Nova, 2011a.

DOCKERY, David S. **The Heart of the Bible**: Exploring the Unity of Scripture. Nashville: B&H, 2011b.

GEORGE, Timothy. **Baptist Confessions, Covenants, and Catechisms**. B&H, 1997.

GOLDSWORTHY, Graeme. **A Unidade da Bíblia**. São Paulo: Shedd Publicações, 2012.

GOLDSWORTHY, Graeme. **Preaching the Whole Bible as Christian Scripture**: The Application of Biblical Theology to Expository Preaching. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

GOLDSWORTHY, Graeme. **Visão panorâmica da Bíblia**: um convite à leitura da obra de Deus. Shedd, 1996, p. 19.

GOHEEN, Michael W. **A Igreja Missional na Bíblia**: Luz para as Nações. São Paulo: Vida Nova, 2014

GOHEEN, Michael W.; BARTHOLOMEW, Craig G. **O Drama das Escrituras**: Encontrando Nosso Lugar na História Bíblica. Tradução de Daniel Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2017.

GREIDANUS, Sidney. **Pregando a Cristo a partir do Antigo Testamento**. Vida Nova, 2012.

HAMILTON JR., James M. **God's Glory in Salvation through Judgment**: A Biblical Theology. Crossway, 2010.

HAMILTON JR., James M. **What Is Biblical Theology?** A Guide to the Bible's Story, Symbolism, and Patterns. Crossway, 2013.

KURUVILLA, Abraham. **A Manual for Preaching**: The Journey from Text to Sermon. Grand Rapids: Baker Academic, 2022.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Shedd Publicações, 1997.

LOPES, Augustus Nicodemus. **Hermenêutica**: Uma Ferramenta para a Leitura Correta da Bíblia. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

MERIDA, Tony. **The Christ-Centered Expositor**: A Field Guide for Word-Driven Disciple Makers. B&H, 2021.

MOHLER JR., R. Albert. **He Is Not Silent**: Preaching in a Postmodern World. Moody, 2013.

PACKER, J. I. **Teologia Concisa**. São Paulo: Vida Nova, 1996.

PACKER, J. I. **Truth and Power**: The Place of Scripture in the Christian Life. IVP, 1996.

REINKE, André Daniel. **A Bíblia, a complexa realidade do mundo e a verdade**. Unus Mundus, Belo Horizonte, n. 2, 2023.

ROBERTS, Vaughan. **God's Big Picture**: A Bible Overview. Lisle: Intervarsity Press, 2009.

SAYÃO, Luiz. **A Linguagem de Deus**: Como a Bíblia Chegou até Nós e Como Devemos Interpretá-la. São Paulo: Editora Hagnos, 2016.

SCHREINER, Thomas R. **The King in His Beauty**: A Biblical Theology of the Old and New Testaments. Baker Academic, 2013.

SMITH, James K. A. **Como habitar o tempo**: entendendo o passado, encarando o futuro, vivendo fielmente o agora. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

THE GOSPEL PROJECT. Site. Lifeway. 2025. Disponível em: <<https://gospelproject.lifeway.com/>>. Acesso em: 11 de julho de 2025.

WELLUM, Stephen R. **Kingdom through Covenant**: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants. Crossway, 2016.

WON, Paulo. **E Deus falou na língua dos homens**: uma introdução à Bíblia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

WRIGHT, Christopher. **A Missão de Deus**: Desvendando a Grande Narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2023.

WRIGHT, N. T. **As Escrituras e a Autoridade de Deus**: Como Ler a Bíblia Hoje. Thomas Nelson Brasil, 2021.

1 JOÃO 4,1-6 COMO UMA RESPOSTA AO PROTOGNOSTICISMO DO PRIMEIRO SÉCULO: UMA LEITURA HISTÓRICA E TEOLÓGICA

1 JOHN 4:1-6 AS A RESPONSE TO THE FIRST CENTURY
PROTOGNOSTICISM: A HISTORICAL AND THEOLOGICAL READING

Roberto Martins Chaves¹

¹ Aluno do 7º período do Curso de Bacharelado em Teologia das Faculdades Batista do Paraná. Bacharel em Ciências Contábeis pela Universidade Federal do Maranhão. Pós-Graduado Lato Sensu em Inteligência Emocional pela Faculdade Febracis, Brasil. E-mail: roberto.ch@gmail.com.
Orientador: Prof. Dr. Igor Pohl Baumann.

RESUMO

Situado na teologia bíblica e interpretação, este artigo analisa 1 João 4:1-6, perícopo estratégica dentro do corpus joanino, que emprega uma linguagem dualística a uma questão cristológica fundamental. A partir de uma hermenêutica orientada à gênese do texto, a pesquisa responde à seguinte pergunta: qual o significado de 1 João 4:1-6 à luz de seu contexto histórico subjacente? A hipótese é que o texto reage a um semidocetismo, cuja figura arquétipo mais plausível para representar o mundo por trás do texto joanino seria a figura de Cerinto e suas ideias. A primeira seção observa características típicas da linguagem joanina. A segunda seção reconstrói o contexto histórico subjacente de 1 Jo 4:1-6. A terceira seção apresenta como 1 Jo 4:1-6 pode ser lido à luz deste contexto histórico sugestivo. Conclui-se que 1 João 4:1-6 responde a desvios cristológicos, reafirmando a encarnação como critério de ortodoxia. O artigo espera contribuir com discussões dentro da interpretação bíblica.

Palavras-chave: Interpretação bíblica; Teologia do Novo Testamento; 1 João; Cerinto; protognosticismo; semidocetismo.

ABSTRACT

Within biblical theology and interpretation, this essay analyzes 1 John 4:1-6, a strategic pericope within the Johannine corpus, that employs a dualistic language to a fundamental Christological issue. Based on a hermeneutically oriented approach in relation to the origin of the text, this research answers the following question: what is the meaning of 1 John 4:1-6 in light of its underlying historical context? The hypothesis is that the text reacts to a form of semidocetism, in which the archetypal figure in the world behind the text context is well represented by Cerinthus and his ideas. The first session notices typical characteristics of Johannine language. The second session rebuilds a historical context underlying the biblical text. The third session shows how 1 Jo 4:1-6 can be read considering this suggesting historical context. It concludes that 1 John 4:1-6 responds to Christological deviations, reaffirming

the incarnation as a criterion of orthodoxy. This hopes to contribute to discussions within biblical interpretation.

Keywords: Biblical Interpretation; New Testament Theology; 1 John; Cerinthus; protognosticism; semidocetism.

INTRODUÇÃO

Este artigo situa-se dentro da teologia bíblica do Novo Testamento. Percebe-se que é característico da linguagem joanina trabalhar com pares e dualidades na constituição de seus escritos. Dentro da literatura joanina, encontra-se 1 João que representa bem este tipo de linguagem. Mais especificamente e de modo representativo, 1 João 4:1-6 é uma passagem estratégica dentro de 1 João e da literatura joanina do cânon cristão como um todo, não apenas por empregar linguagem dualista, mas também por aplicá-la a questões cristológicas – questões estas, de extrema importância para o leitor e teólogo cristão.

Diante desta delimitação, este artigo está inclinado a sugerir que a questão sobre como interpretar 1 João 4:1-6 bem começa a partir de uma investigação histórica, ou seja, de um empreendimento que reconhece a relação do texto com o mundo que lhe deu origem. Assim, aqui se compreende que o empreendimento histórico é necessário para uma interpretação adequada e limita seu escopo metodológico dentro do espectro de uma hermenêutica orientada à gênese do texto. Por conseguinte, a pergunta que este artigo pretende responder é: qual o significado de 1 João 4:1-6 à luz de seu contexto histórico subjacente?

A hipótese para esta pergunta é que 1 João 4:1-6 constitui uma resposta teológica a uma forma de semidocetismo protognostico no contexto do primeiro século e que compreender bem como se delineia tal pano de fundo é crucial para uma interpretação acertada deste texto. Aqui, então, será argumentado que os adversários joaninos no mundo por

trás do texto propunham uma visão que esvaziava a plena realidade da encarnação e, crucialmente, do sofrimento de Cristo. Por exemplo, a confissão “Jesus Cristo vindo em carne” (1 Jo 4:2) será analisada não como uma declaração genérica, mas como uma fórmula polêmica e precisa, criada para confrontar essa doutrina que dissociava a divindade da vulnerabilidade humana. Portanto, o objetivo geral deste trabalho será analisar esta perícopes a fim de compreender melhor sua relação com o mundo que lhe deu origem e com isso abrir horizontes para leitura de 1 João 4:1-6.

O artigo está dividido em três seções principais. A primeira analisará a obra a partir de sua forma final, focando no vocabulário, estilo e temas do corpus joanino para compreender sua lógica interna. A segunda seção realizará uma sugestão sobre o provável contexto histórico da controvérsia e como ele interage com a passagem escolhida. A terceira seção realizará uma leitura sintética e ilustrativa de 1 João 4:1-6 a fim de demonstrar como a linguagem da perícopes responde plausivelmente ao desafio doutrinário estabelecido por causa de embates com o semidocetismo e protognosticismo.

11 JOÃO 4 NO CONTEXTO DA LITERATURA JOANINA NO CÂNON

Nesta seção será feita uma análise interna das características literárias e teológicas presentes no corpus joanino² considerando o Evangelho

² Embora o Apocalipse integre o corpus joanino em sentido amplo, esta pesquisa foca apenas no Evangelho e nas Epístolas de João devido à maior proximidade literária, teológica e estilística entre esses escritos. O Apocalipse, por sua natureza apocalíptica e profética, apresenta um perfil distinto. Ainda que contenha elementos cristológicos relevantes, como em Apocalipse 1.7, sua exclusão se justifica pelo foco temático e metodológico centrado na cristologia encarnacionista presente de forma mais direta em 1 João 4.1-6.

e as Epístolas³ de João. A investigação será conduzida em três etapas principais: a primeira destacará a unidade estilística e temática entre esses textos, a segunda explorará mais especificamente os temas centrais presentes em 1 João e, por fim, será demonstrado como a perícopa de 1 João 4.1-6 concentra esses elementos, justificando sua centralidade argumentativa.

1.1 UNIDADE DE LINGUAGEM DO CORPUS JOANINO

Esta seção aborda a unidade estilística, lexical e teológica do corpus joanino, que abrange tanto o Evangelho quanto as Epístolas. Inicialmente, proceder-se-á à discussão do conceito de “escola joanina”. Subsequentemente, a análise focalizará a continuidade lexical entre as referidas obras, a coerência teológica em torno da temática da encarnação e, por último, as semelhanças e disparidades estilísticas identificadas pelos principais estudiosos desses textos.

A ideia de se trabalhar com o corpus joanino antes de focalizar em 1 Jo 4:1-6 é fundamental para entender o contexto comum do Evangelho e das Epístolas de João, uma vez que estas obras estão presentes dentro de um contexto literário-canônico. A aparente similaridade de linguagem no corpus joanino tem levado estudiosos a sugerirem uma tradição joanina comum como origem destes textos. Por exemplo, Brown diz que “a tradição joanina desenvolveu-se numa escola em que os [seus] autores partilhavam não apenas posições doutrinárias, mas também um estilo literário comum” (Brown, 2011, p. 100). Essa observação destaca a unidade e coesão entre esses textos através de linguagem comum. A implicação básica desta hipótese seria que eles fazem parte

3 O uso do termo “epístolas” aqui segue a convenção tradicional de classificação canônica, embora se reconheça que 1 João não apresente a estrutura formal típica de uma carta. Como discutido adiante (cf. seção 1.1), diversos estudiosos consideram 1 João uma homilia ou tratado teológico de circulação comunitária. No entanto, a terminologia “epístola” é mantida por conveniência e familiaridade acadêmica, sem prejuízo à análise de seu gênero literário específico.

de uma mesma tradição, em vez de materiais independentes, mas seriam expressões interligadas de uma mesma linha teológica e de um pensamento que se entrelaçam para transmitir a mensagem central do cristianismo joanino.

Por exemplo, em uma análise lexical, a similaridade entre os materiais é estatisticamente notável: dos 298 lexemas presentes nas Epístolas, 193 também são encontrados no Evangelho, incluindo termos fundamentais como λόγος (verbo), ἀλήθεια (verdade), μονογενής (unigênito), σωτήρ (salvador) e σάρξ (carne) – todos utilizados em referência a Cristo em ambas as obras (Nascimento, 2016, p. 3). A partir desta evidência textual, acredita-se que tal sobreposição lexical não ocorre por mera coincidência de redações paralelas, mas sim como um reflexo de uma origem comum.

O tema da encarnação também representa de maneira elucidativa essa coerência entre os documentos joaninos presentes no cânon. No Evangelho, o prólogo afirma que “o Verbo se fez carne” (Jo 1.14), constituindo o ponto de partida para a reflexão cristológica proposta por João. Nas Epístolas, o autor enfatiza que “todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus” (1Jo 4.2) – uma formulação que retoma a mesma terminologia. Conforme a análise de Nascimento, essa utilização do particípio perfeito ἐλήλυθεν (“veio”) ressaltaria uma realidade teológica de caráter permanente (Nascimento, 2016, p. 7).

Tecnicamente, a sintaxe do epistolário joanino ressoa com a do Evangelho, apresentando frases curtas, muitas vezes unidas pela conjunção καί (“e”), com poucos verbos compostos e forte repetição de termos-chave (Nascimento, 2016, p. 3). No Evangelho, esse estilo aparece já no prólogo: “e [καί] o Verbo se fez carne, e [καί] habitou entre nós” (Jo 1.14). De modo paralelo, a Primeira Epístola adota o mesmo recurso para realçar sua mensagem central: “E [καί] nós conhecemos e [καί] cremos no amor que Deus tem por nós. Deus é amor, e [καί] aquele que permanece no amor permanece em Deus, e [καί] Deus, nele. (1 Jo 4.16).

A repetição da conjunção *καί*, combinada com um vocabulário conciso e uma sintaxe simples, facilita a memorização e a leitura em voz alta. Isso sugere que, apesar de ser um texto escrito, 1 João foi concebido para ser proclamado oralmente nas comunidades.

Ainda, o estilo literário a partir de considerações críticas de estudiosos modernos também aponta para uma constituição comum do corpus joanino, o que implicaria sua unidade. Dodd chama atenção para o gênero híbrido das Epístolas: embora anônimas, “elas carecem da saudação e bênção típicas das cartas antigas, levando muitos a classificá-las como homilia ou tratado” (Dodd, 1946, p. 18). Na mesma linha, Brown reconhece o tom exortativo e afetivo de 1 João – “filhinhos”, “amados”, “pais” – mas argumenta que tais elementos não tornam inadequada a designação de homilia, pois o autor claramente pretendeu produzir um documento literário completo, com início, desenvolvimento e propósito intencionais (Brown, 2011, p. 100). Portanto, a consistência vocabular, a similaridade temática da encarnação, a configuração sintática homilética e a interação entre homilia e epístola reforçam a ideia de um corpus joanino coeso.

1,2 LINGUAGEM E TEMAS EM 1 JOÃO

Tendo notado pontos de contato textual e temático no corpus joanino como um todo, passa-se agora a notar a linguagem e temas similares presentes em 1 João em si. Esta epístola não se limita a repetir o vocabulário em relação ao quarto Evangelho; em vez disso, ela repete-os, porém, reelaborando seus temas-chave: comunhão, encarnação, Espírito, verdade, amor e o dualismo luz/trevas. Esta seção pretende salientar e comentar os temas de maior proeminência em 1 João.

O tema da comunhão (*κοινωνία*) é apresentada como antídoto à divisão: “se andarmos na luz, mantemos comunhão uns com os

outros” (1 Jo 1.7). Ao falar de comunhão, a definição da expressão “irmãos” no corpus joaniano e ainda mais em 1 João é central. Em 1 João, aqueles que estavam em comunhão com ele e aceitavam sua interpretação do evangelho eram irmãos. Os, digamos, separatistas, por outro lado, tornaram-se “anticristos” (Brown, 2011, p. 136-141) (cf. 1Jo 2.18-22; 4.1-6; 3.4-5).

Dado a importância do tema da *κοινωνία*, Dodd (1946, p. 66) amplia o significado de “κοινωνία” afirmando que “comunhão” é uma “forma simplista e reduzida em significado”, a tradução refere-se a “pessoas que possuem propriedades em comum, sócios ou acionistas de um empreendimento comum”. Ele prossegue dizendo que “o propósito do autor, então, é promover essa comunhão diante de tendências disruptivas” (Dodd, 1946, p. 67), além de estabelecer uma distinção entre a comunidade a quem a carta é dirigida e os “separatistas” que romperam essa “parceria doutrinária”.

O tema da “carne” (σάρξ) em 1 João ressoa com o prólogo do Evangelho “o Verbo se fez carne” (Jo 1.14) e o aprofunda em João 4: “todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus” (v.2) e contrapõe a “todo espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não procede de Deus”⁴ (v.3) (Omanson, 2010, p. 530, grifo nosso). Para Bultmann, o tema responde aos que, sob pretexto de experiência espiritual, negavam “a identidade entre o Filho de Deus e o ser humano Jesus” (Bultmann, 2008, p. 471). Dodd (1946, p. 16), por sua vez, identifica nessa negação o traço distintivo dos primeiros “docetistas”, e conclui a relevância do tema dizendo: “as confissões de fé mais simples precisaram ser reafirmadas na forma ‘Jesus Cristo veio em carne’ (1 Jo 4.2) e negar isso é negar o Evangelho

4 Segundo Omanson (2010, p. 530), para fins de tradução, é mais adequado seguir o modelo encontrado nas variantes textuais e repetir as palavras do v. 2, ou seja, *ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* (confessa Jesus Cristo vindo na carne). Brown (1982, p. 485) prefere a leitura da variante que traduz o texto por <todo aquele que nega a importância de Jesus>. Apesar do significado ser o mesmo, para esta obra, parece mais conveniente o formato de Omanson, apenas substituindo “a Jesus” (v.3) por “que Jesus Cristo veio em carne”.

(v.3)” (Dodd, 1946, p. 26). A epístola, assim, faz da cristologia corporificada o critério decisivo de ortodoxia.

Outro tema de recorrência no material joanino e em 1 João é o “Paráclito” (paraklētōs) (Jo 14.16). A epístola traz: “não deis crédito a qualquer espírito; antes, provai os espíritos se procedem de Deus” (1 Jo 4.1). Soares (2013, p. 76), da mesma forma que Brown e Dodd, enfatizando o texto sempre em relação a seu mundo de origem, destaca que “a comunidade joanina aprendia com o Paráclito por meio da interpretação da tradição transmitida pelo Discípulo Amado” (cf. Jo 14.26). Ainda, Soares (2013, p. 19) enfatiza que a passagem de 1 João 4.1-6 é de destaque, afinal, ela propõe um discernimento espiritual, visando auxiliar os ouvintes na distinção entre o “Espírito da verdade” e o “espírito do engano”. Brown (2020b, p. 1648) explica que o Paráclito é o Espírito da Verdade e é Ele próprio quem dá o discernimento. Posteriormente, o versículo subsequente apresenta o imperativo moral do amor fraterno: “Amados, amemo-nos uns aos outros” (1 Jo 4.7), conectando a perícopé à seguinte por meio do “conhecimento” (cf. 1 Jo 4.2; 6-8; 13).

A implicação básica desta relação espírito e discernimento é uma relação entre doutrina e ética: reconhecer o Espírito da verdade significa não só confessar a encarnação de Cristo, mas também praticar o amor fraterno, pois “mandamento de amar uns aos outros partiu do próprio Jesus (1 Jo 3,23; cf. Jo 13,34-35; 15,12,17)” (Thielman, 2007, p. 777). Desta forma, 1 Jo configura o amor como um critério essencial para a avaliação da autenticidade do Paráclito em contraste com o “espírito do erro”.

Há ainda que se considerar uma relação entre amor e conhecimento como sendo central em 1 João, pois enfatiza que o amor é evidência do entendimento espiritual verdadeiro. Com isso, o tema do amor está inserido no dualismo ético-teológico presente em todo corpus joanino. Kümmel coloca isso de modo taxativo: a “linguagem joanina

caracteriza-se sobretudo por numerosos pares de contrastes” (Kümmel, 2003, p. 325). Ou seja, o leitor encontra uma série de dualismos típicos nestes documentos joaninos, tais como: luz vs. trevas, verdade vs. mentira, amor vs. ódio.

Por exemplo, o contraste entre luz e trevas aparece logo no início da epístola: “Deus é luz, e não há nele treva nenhuma. Se dissermos que temos comunhão com ele, e andarmos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade” (1 Jo 1.5-6). A luz está associada à presença de Deus e à prática da verdade; as trevas, ao afastamento e à contradição entre discurso e conduta.

O par verdade e mentira também aparece de forma contundente em 1 João 2.21-22: “Não vos escrevi porque não saibais a verdade; antes, porque a sabeis, e porque mentira alguma jamais procede da verdade. Quem é o mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo?”. Aqui, negar a confissão de que Jesus é o Cristo equivale a estar do lado da mentira — oposição central ao argumento da carta.

No contraste entre amor e ódio, o texto diz: “Todo aquele que odeia a seu irmão é assassino; ora, vós sabeis que todo assassino não tem a vida eterna permanente em si” (1 Jo 3.15). Ainda: “Se alguém disser: Amo a Deus, e odiar a seu irmão, é mentiroso” (1 Jo 4.20). O amor é prova de filiação divina; o ódio, evidência de afastamento da verdade e da comunhão. Brown (2020a, p. 795) conclui que o cristão ideal é apresentado em termos amor através da figura do Discípulo Amado.

Essa estrutura dualística é aplicada para definir os filhos de Deus: aqueles que “andam na luz” (1 Jo 1.7) e amam “de fato e de verdade” (1 Jo 3.18) — em contraposição aos que vivem nas trevas e negam o mandamento do amor (1 Jo 4.20-21). Nascimento enfatiza que “o único pecado específico que o autor [de 1 João] menciona, quando ataca os separatistas e seu descaso em observar os mandamentos, é não amar os irmãos” (Nascimento, 2016, p. 3). Assim, abandonar os irmãos se torna um sinal de ter abandonado a verdade (cf. 1 Jo 2.9-11; 3.11-18; 4.20).

1 João não apenas repete, mas reelabora criativamente os temas presentes no Evangelho de João. Naturalmente, estudiosos de linha histórica-crítica tendem a sugerir que tal uso de linguagem e temas recorrentes em 1 João possuem um caráter de resposta a situações religiosas enfrentadas pelos criadores do material joanino no primeiro século. Dodd entende que a cisão ocasionada pelos “falsos profetas” constitui uma crítica veemente à experiência religiosa que não se alinha com o ensino apostólico (Dodd, 1946, p. 16).

Similarmente, Brown ressalta que tais “falsos profetas” seriam dissidentes da mensagem apostólica e operavam dentro da escola joanina, mas chegaram a conclusões que o autor das epístolas rejeita como adulterações da tradição (BROWN, 2011, p. 112). Conseqüentemente, dentro de uma perspectiva orientada ao autor, ao enfatizar os temas da encarnação verdadeira, a comunhão fiel, o discernimento espiritual, o mandamento do amor e o dualismo luz/trevas, 1 João fornece aos destinatários imediatos da epístola os critérios teológicos e práticos para resistir a falsos ensinamentos, preparando seu leitor para a análise específica de 1 João 4.1-6 como ápice dessa argumentação. Compreender quais eram esses falsos ensinamentos será o objetivo da seção 2. Mas antes disso, resta argumentar o porquê de 1 João 4.1-6 ser o foco desta investigação.

1,3 1 JOÃO 4,1-6 COMO REPOSITÓRIO DA LINGUAGEM TÍPICA DA LITERATURA JOANINA

Este artigo como um todo argumenta que a perícopes de 1 João 4.1-6 sintetiza e exemplifica, de maneira clara e condensada, os elementos centrais da linguagem e da teologia características da literatura joanina como um todo. Nesta seção, será explorado como 1 João 4.1-6 utiliza estrategicamente esses elementos típicos — o dualismo ético-teológico, a importância do discernimento pneumatológico, a centralidade da

confissão cristológica, a oposição entre a comunidade e o mundo, e o tom pastoral e afetivo. Essa exposição pretende servir de base textual e temática para argumentar que 1 João 4.1-6 pode ser lido a partir de uma hermenêutica orientada ao autor, como um confronto diretamente endereçado contra ensinos, como se pensa, “protognósticos”, que ameaçavam a unidade e a integridade doutrinária da comunidade joanina. Desta forma, 1 João 4.1-6 assumiria um papel central não apenas em 1 João, mas também em todo o corpus joanino “para defender a verdade face aos ensinos protognósticos” (Klein, Blomberg, Hubbard, 2017, p. 922).

Em primeiro lugar, 1 João 4.1-6 inicia com o vocativo “amados” (1 Jo 4.1), característico do estilo afetivo do autor (Brown, 1982, p. 489). O texto adverte: “não deis crédito a qualquer espírito; antes, provai os espíritos se procedem de Deus” (1 Jo 4.1). A partir disso, é possível conjecturar que o autor de 1 João, segundo Soares (2013, p. 103), exorta a comunidade a avaliar criticamente as mensagens espirituais. Ainda, há uma crise estabelecida na comunidade receptora da epístola, haja vista que em 1 João 2.19 diz que alguns “saíram do nosso meio”. Aqui, para Dodd (1946, p. 180), a cisão revela que a verdadeira comunhão (κοινωνία) foi quebrada e implica em que a verdadeira comunhão seria “aderir lealmente e com entendimento à tradição autêntica dos apóstolos”. O texto pode ser lido com tom pastoral, chamando a comunidade à vigilância para preservar a fé e a unidade.

Em segundo lugar, 1 João estabelece um critério doutrinário básico para caracterizar a comunidade receptora do texto que é a confissão de que Jesus Cristo veio em carne (1 Jo 4.2-3). Esta confissão ressalta claramente a cristologia do Evangelho (Jo 1.14). Com isso em mente, Brown (1982, p. 505) afirma que os adversários do autor de 1 João se recusavam a confessar “Cristo veio em carne” e isso implicaria em uma cristologia que anulava a importância da encarnação de Jesus para aqueles que quebraram a comunhão da comunidade, comunhão tão necessária para 1 João.

O tema da cristologia, portanto, se torna significativo ao ler 1 João 4:1-6. Yamauchi (1982, p. 7) destaca que esta passagem seria uma das mais claras refutações ao docetismo. Assim, aqueles que negam a verdade da encarnação de Cristo passam a ser associados ao anticristo (1 Jo 4.3), o que sinaliza a gravidade desta visão.

Em terceiro lugar, o texto desenvolve outros dois grandes dualismos joaninos conforme visto anteriormente: “Eles procedem do mundo (...) nós somos de Deus” (1Jo 4.5-6). Bultmann observa que no pensamento joanino, “o mundo rejeita a verdade e, ao fazê-lo, transforma a criação em ilusão” (Bultmann, 2008, p. 456). Essa oposição entre Deus e mundo, verdade e erro, fundamenta o critério pelo qual a comunidade pode reconhecer o ensino autêntico e sua procedência.

Por fim, a expressão “nisto conhecemos o Espírito da verdade e o espírito do erro” (1 Jo 4.6) funciona como conclusão e chave interpretativa da perícopa. Segundo Soares (2013, p. 135), “a doutrina sobre o Espírito Santo influencia diretamente o espírito humano e sua conduta ética”. Esta doutrina fundamenta-se na vivência do amor e da justiça dentro da comunidade de fé.

Esses elementos indicam que 1 João 4:1-6 ocupa uma posição estratégica na epístola. A articulação entre confissão cristológica, discernimento espiritual e contraste ético oferece subsídios importantes para a próxima etapa da pesquisa: compreender, com base nesses critérios internos, quem poderiam ser os falsos ensinadores mencionados pelo autor.

2 PROTOGNOSTICISMO E SEMIDOCETISMO COMO HIPÓTESE DO MUNDO POR TRÁS DO TEXTO

Nesta seção, analisa-se o contexto histórico-religioso por trás de 1 João 4.1-6, investigando a possível influência de doutrinas protognósticas e semidocéticas que estariam interagindo com o texto. Com base em fontes patrísticas e perspectivas acadêmicas modernas, esta seção examinará em primeiro lugar o testemunho patrístico e, em seguida, interpretações modernas, culminando na sugestão de que a figura de Cerinto, cujas ideias parecem refletir as controvérsias cristológicas combatidas pela epístola, oferece uma hipótese para representar o plausível interlocutor ideal visado pelo autor de 1 João na composição da epístola.

2.1 FONTES PATRÍSTICAS

Para tentar reconstruir o mundo por trás do texto de 1 João 4:1-6, é interessante acessar algumas opiniões em fontes patrísticas. Embora alguns estudiosos histórico-críticos tendem a não dar tanto valor a estas fontes na elaboração de suas hipóteses, elas constituem um material de valor histórico plausível como testemunhos de cristãos que estavam algumas décadas ou séculos adiante do primeiro século, onde a maioria dos documentos do NT tiveram sua origem. Portanto, há uma proximidade histórica maior entre as fontes patrísticas e o NT do que as fontes modernas. Esses testemunhos permitem uma leitura em que o autor joanino estaria reagindo a ensinamentos de caráter protognóstico e semidocético, representados historicamente por Cerinto (c. 50-100 d.C.).

Em primeiro lugar, Irineu de Lião (c. 130–202 d.C.) em *Contra as Heresias* descreve Cerinto como defensor de uma cristologia dividida entre um Jesus puramente humano e um Cristo celestial que desceu sobre Jesus apenas durante o batismo e o abandonou antes da crucificação. Segundo Irineu:

Jesus, segundo Cerinto, não nasceu da Virgem, porque isto lhe parecia impossível, mas foi filho de José e de Maria de maneira semelhante à dos outros homens e sobressaiu entre todos pela santidade, prudência e sabedoria. Depois do batismo desceu sobre ele, daquela Potência que está acima de todas as coisas, o Cristo, na forma de pomba, e desde então começou a anunciar o Pai incógnito e a fazer milagres. Finalmente o Cristo saiu de Jesus, voltou para o alto e Jesus sofreu e ressuscitou, enquanto o Cristo permanecia impassível (Irineu, 2000, p. 78).

Essa cristologia é também conhecida como da união transitória e reflete por analogia o problema contra o qual o autor de 1 João adverte em 4.2-3, ao definir como “espírito do erro” quem não confessa que Jesus Cristo veio em carne.

Em segundo lugar, embora não nomeie Cerinto, Inácio de Antioquia (c. 35-110 d.C.) e Policarpo de Esmirna (c. 69-155 d.C.), ambos anteriores a Irineu, ligados à tradição joanina, combateram o docetismo cerintiano (Holmes, 2006, p. 168) que negava o sofrer corporal de Cristo. Inácio, em sua carta aos Esmirniotas (Padres Apostólicos, 1995, p. 23), argumenta que Cristo “sofreu realmente, assim como ressuscitou verdadeiramente” e rejeita categoricamente os que afirmam que “ele sofreu apenas em aparência”. Inácio, em sua carta aos Tralianos (Padres Apostólicos, 1995, p. 74), relata sobre “alguns ateus” que afirmam que Jesus sofreu apenas “aparentemente”, e afirma categoricamente que Jesus “verdadeiramente nasceu”, “foi verdadeiramente crucificado” e “realmente ressuscitou dos mortos”. Desta forma, Inácio “previne contra as teorias docéticas que aparentemente circulavam entre os cristãos daquela região” (Gonzalez, 2020, p. 41).

De modo semelhante a Inácio, Policarpo de Esmirna, em sua carta aos Filipenses cap. VII, alerta: “Todo aquele que não confessa que Jesus Cristo veio em carne é anticristo” (Policarpo de Esmirna, 2021, p. 3). Dentro disso, para ilustrar não apenas a hostilidade pessoal de João, mas também a gravidade com que as comunidades apostólicas encaravam as ideias semidocéticas de Cerinto, Eusébio de Cesareia (c. 260-339 d.C.) preserva uma tradição conferida a Policarpo ao citar Irineu:

Irineu, (...) fornece em seu terceiro livro uma história que merece registro, conforme recebida pela tradição de Policarpo. Ele diz que o apóstolo João certa vez entrou num banho para se lavar; mas ao saber que Cerinto ali estava, saltou do lugar e correu pela porta, não suportando estar sob o mesmo teto que ele, e exortou os que estavam com ele a fazer o mesmo, dizendo: ‘Fujamos para que o banho não caia sobre nós, já que Cerinto, aquele inimigo da verdade, está lá dentro’ (Cesareia, 2009, p. 119, grifo nosso).

Essa tradição de um encontro entre Cerinto e João atribuída a Policarpo ilustra não apenas a hostilidade pessoal de João, mas também a gravidade com que as comunidades apostólicas encaravam as ideias semidocéticas de Cerinto.

Essas formulações ecoam diretamente o critério cristológico de 1 Jo 4.2 e reforçam a ideia de que o autor de 1 João já havia identificado ensinamentos docetistas como “espíritos do erro”. Esses testemunhos patrísticos não afirmam de maneira categórica que 1 João se dirige a Cerinto em particular, mas delineiam o tipo de ensinamento – protognóstico e semidocético – que pode ter motivado as exortações de 1 João 4:1-6. Assim, a tradição dos pais da igreja oferece elementos interessantes para sugerir que o mundo por trás do texto de 1 João, de modo geral, e 1 Jo 4, em particular, poderia estar apresentando uma situação em que a fé na encarnação e no sofrimento real de Cristo já estava sendo contestada por correntes heterodoxas, às quais o autor de 1 João procurou responder.

2.2 PERSPECTIVAS MODERNAS

Estudiosos modernos enfatizam que os desafios cristológicos presentes em 1 João provavelmente tiveram origem em movimentos protognósticos e semidocéticos já existentes no final do primeiro século.

Em primeiro lugar, é plausível que o gnosticismo, com base em estudos da história da religião, ou uma forma anterior a ele, já estava de fato presente no primeiro século. Douglas (1966, p. 834) afirma que “o termo gnosticismo é por senso comum aplicado a certas heresias surgidas no seio do cristianismo”. Contudo, vale ressaltar que a gnose não era uma crença exclusivamente cristã herética, pois “a gnose existiu antes e fora do cristianismo” (Klauck, 2000 citado por Santos, 2013, p. 18).

Segundo Jonas, o gnosticismo é um “fenômeno religioso no mundo helenista” resultante da fusão da cultura grega e religião oriental (Jonas, citado por Elwell, 1990, p. 203). Ladd afirma que um sincretismo entre a filosofia helenística popular e o misticismo oriental originou um tipo de religião protognóstica pré-cristã (Ladd, 1985, p. 203). Kelly nos faz considerar o gnosticismo como uma tendência mais antiga que o cristianismo (Kelly, 1993, p. 17). Jonas (2001, p. 31) explica que o surgimento da “seita” cristã não foi isolado, pois “a Palestina fervilhava de movimentos escatológicos”, com alternativas salvíficas diversas. Assim, o cristianismo surgiu em um contexto específico de tempo e lugar, marcado pela busca por um conhecimento que conduzisse à salvação, o que pode ter sido um dos motivos que atraíram pessoas ou ideias associadas a algum tipo de gnose. Jonas ainda afirma que a agitação espiritual do cristianismo fez brotar “numerosas seitas gnósticas” durante a expansão cristã (Jonas, 2001, p. 31) indicando que o gnosticismo já existia, embora em sua forma primitiva, no início da era cristã.

Em segundo lugar, eruditos do NT do século XX sugerem que as epístolas joaninas representam de modo direto uma reação contra pensadores que negavam a encarnação de Cristo. Bultmann (2008, p. 472), 1 João

destaca a realidade do Verbo feito carne para combater “falsos mestres, gnósticos cristãos que negam a identidade entre o Filho de Deus e Jesus” (Bultmann, 2008, p. 471). Bruce (1983, p. 59) concorda, ressaltando que “nenhuma declaração teria sido tão intransigentemente antidocética quanto ‘o Verbo se fez carne’”. A afirmação de que “todo espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não é de Deus” (1 Jo 4.3) seria, portanto, uma polêmica direta contra a negação da humanidade de Jesus.

Não apenas para Bultmann, mas para Dodd, a “negação da realidade da encarnação” e uma “ética espiritualizada, separada do amor concreto” destacam os oponentes de João (Dodd, 1946, p. 128). Ele conclui que “os erros desta epístola estão associados à tendência religiosa da época” com vestimenta “quase cristã”, como ‘gnosticismo’” (Dodd, 1946, p. 17). Na mesma linha, Kümmel reforça, citando diretamente o gnosticismo como contexto de 1 João, dizendo que “a união de judaísmo heterodoxo e uma doutrina de redenção gnóstica existiu já no século I” (Kümmel, 2003, p. 326). Especificamente sobre 1 João, Kümmel esclarece que a passagem de 1 João 5.6 citaria explicitamente “água e sangue como indícios da vinda de Jesus” justamente para “repelir uma heresia gnóstica” (Kümmel, 2003, p. 376).

Em terceiro lugar, na tentativa de ser objetivamente histórico seguindo estudos da religiosidade do primeiro século (por vezes chamado de estudo do cristianismo primitivo), e ao mesmo tempo concordando com os estudos típicos do século XX conforme listado anteriormente, Brown e Bruce sugerem que os pensadores gnósticos por trás de 1 João seriam desertores da mensagem joanina. De um lado, Bruce destaca que os separatistas de 1 João se assemelhavam à vertente docética do gnosticismo, que negava que Jesus Cristo tivesse “vindo em carne” (1 Jo 4.2) (Bruce, 1970, p. 25). Ele concorda que a posição desses adversários se aproximava do semidocetismo, reconhecendo a humanidade física de Jesus, mas negando que o Cristo celestial tenha realmente sofrido na cruz. Cerinto é mencionado como exemplo dessa cristologia separacionista, afirmando:

Uma variedade especial de docetismo está associada ao nome de Cerinto, (...) propôs uma nova cristologia. Ele distinguiu o homem Jesus (...) do 'Cristo', que desceu sobre Jesus na forma de uma pomba após Seu batismo, capacitando-o a realizar milagres e proclamar 'o Pai desconhecido', mas que o abandonou antes de Sua morte, de modo que Jesus sofreu e ressuscitou, enquanto o Cristo permaneceu imune ao sofrimento, visto que era um ser espiritual (Bruce, 1970, p. 13).

Bruce (1970, p. 67), porém, entende que estes separatistas saem de um grupo vinculado diretamente ao apóstolo João, patrono da comunidade joanina e escritor do Evangelho e das epístolas. Por outro lado, Brown sugere que os opositores em 1 João eram membros que deixaram a comunidade joanina, reinterprestando tradições e focando excessivamente em aspectos espirituais do evangelho. Para ele, essa visão era um exagero dos cristãos joaninos sobre certos aspectos do quarto evangelho (Brown, 1997, p. 528), influenciada por uma mentalidade dualista da cultura helenista do primeiro século. Como consequência, quando Brown fala de uma comunidade joanina, ele não se refere a um grupo de pessoas associadas diretamente ao apóstolo João, como Bruce, mas a um grupo possivelmente derivado da influência de João, mas já com características próprias do final do primeiro século em direção à metade do segundo.

Complementarmente, Keener, por sua vez, reforça essa visão interna e integradora ao afirmar categoricamente que "é indiscutível" que os separatistas eram originalmente pessoas que pertenciam à própria comunidade joanina (Keener, 2004, p. 756). Essa sugestão de Keener sustentaria tanto Bruce quanto Brown na medida em que confirmaria a possibilidade de pensar sobre um provável caráter interno da controvérsia.

Portanto, Bruce, Brown e Keener apontam não para uma religiosidade separada dos cristãos joaninos, mas inerente a eles. Não obstante, a comunidade joanina se posiciona como sendo antidocética como

em 1 João 4.2 e 2 João 2.7. Brooke, ao considerar a hipótese de que “o ensinamento original de Cerinto era que o Espírito desceu sobre Jesus no Batismo (...) e o deixou antes da Paixão” (Brooke, 1912, p. 49), conclui:

Podemos então concluir com segurança que, embora outras formas de ensino falso sejam abordadas nas Epístolas, o escritor tem especialmente em vista o ensinamento de algum oponente cujas visões eram, de qualquer forma, muito semelhantes às de Cerinto, até onde podemos agora determiná-las (Brooke, 1912, p. 49).

Em concordância com Brooke, Yamauchi (1982, p. 7) observa que 1 João não combate um docetismo “puro”, ou “completo”, mas um semidocetismo, semelhante ao de Cerinto, que afirmava que Cristo habitou Jesus humano apenas entre o batismo e a crucificação (Yamauchi, 1982, p. 8).

De fato, ao comparar diretamente a visão semidocética sugerida por Yamauchi e Brooke com a cristologia atribuída a Cerinto por Irineu (2000, p. 78), percebe-se claramente uma similaridade fundamental: ambos sustentam a distinção temporária entre o Jesus histórico e o Cristo celestial. Enquanto um docetismo “puro” negaria completamente a realidade física da encarnação, o semidocetismo cerintiano reconhece a existência histórica do homem Jesus, porém nega que sua humanidade estivesse permanentemente associada à divindade. Essa ideia, presente em Cerinto, é exatamente o que Yamauchi entende estar em jogo em 1 João, indicando que os adversários do autor joanino provavelmente compartilhavam uma visão semelhante à cerintiana.

As perspectivas interpretativas modernas reforçam a hipótese de que a comunidade joanina enfrentava tendências protognósticas e semidocéticas, com dualismos e negação da encarnação. Embora não sejam ainda o gnosticismo pleno do século II, essas correntes no contexto histórico-teológico de 1 João ajudam a explicar a linguagem e as afirmações da epístola.

2.3 A FIGURA DE CERINTO COMO PROVÁVEL INTERLOCUTOR JOANINO

Uma análise do contexto histórico de 1 João 4.1-6 sugere que as ideias básicas que 1 João estaria interagindo combina com as ideias básicas de Cerinto. Desta forma, sugere-se que esta figura, representativamente, personifique bem o perfil dos plausíveis adversários joaninos. Conforme Kok, a tradição sobre Cerinto e João tem núcleo histórico significativo e Cerinto representa bem as ideias cristológicas contestadas na comunidade joanina (Kok, 2021, p. 5).

Em primeiro lugar, Cerinto representa bem o guarda-chuva do gnosticismo e docetismo do primeiro século. O termo “gnosticismo” vem da palavra grega “gnosis”, que quer dizer “conhecimento” (González, 2011, p. 64). O Gnosticismo, fenômeno multifacetado do mundo helenístico (Jonas, 2001, p. 31-47), caracterizava-se por um dualismo que opunha o Deus supremo ao criador do mundo material, depreciado, e promovia a salvação por um conhecimento (γνῶσις) revelado (Pagels, 1979, p. 15-19; Neves, 2011, p. 109), ao invés da fé simples ou graça disponível a todos (Wapnick, 2009, p. 13). Dentro desse espectro, o Docetismo negava a realidade da humanidade e do sofrimento de Cristo (δοκεῖν – parecer), por considerá-los incompatíveis com a divindade (Yamauchi, 1982, p. 3-5). Embora o Gnosticismo tenha florescido no século II, formas incipientes (“protognósticas”) já circulavam no final do século I (Dodd, 1946, p. 17; Kümmel, 2003, p. 326), contexto em que Bultmann (2008, p. 471) situa a polêmica de 1 João contra “gnósticos cristãos”, como já discutido na seção anterior.

Com base em Irineu de Lião (2000, p. 78), Cerinto ensinava que Jesus era um homem comum sobre quem o Cristo celestial desceu no batismo, abandonando-o antes da crucificação para permanecer impassível. Esta doutrina de “união transitória” é ilustrada pela tradição do já mencionado encontro hostil entre João e Cerinto (Cesareia, 2009, p. 119), sinalizando a gravidade da ameaça percebida.

Em segundo lugar, mais especificamente, Cerinto pode ser categorizado junto a uma forma de “semidocetismo” (Yamauchi, 1982, p. 8; Kok, 2019, p. 39-41). Essa vertente qualifica precisamente a posição cerintiana: reconhece-se um Jesus humano e histórico, mas nega-se a união permanente com o Cristo divino, especialmente no sofrimento. Assim, o ensino de Cerinto alinha-se com o semidocetismo ao afirmar um Jesus meramente humano que teve uma associação temporária com um Cristo celestial, que não compartilhou de sua paixão. Esta visão compromete a unidade da pessoa de Cristo e o valor soteriológico de seu sofrimento, pontos cruciais para a cristologia joanina que insiste em “Jesus Cristo vindo em carne” (1 Jo 4.2) como uma realidade permanente (ἐληλυθότα). Como Brown (1982, p. 505) e Bruce (1970, p. 25, 71) observam, tal negação esvaziava a importância da encarnação.

Esta seção investigou o contexto histórico-religioso de 1 João explorando a possível influência de doutrina protognósticas e semidocéticas como pano de fundo para as controvérsias cristológicas de 1 João. Sem pretensão de afirmar categoricamente que Cerinto foi o modelo representativo mais específico visado pelo autor joanino, a análise das fontes patrísticas e perspectivas modernas sugerem que a figura de Cerinto e suas ideias, particularmente o semidocetismo, funcionam como um modelo representativo que serve eficazmente ao propósito de linear o mundo por trás do texto. Ao cumprir este objetivo nesta seção, este estudo estabelece a base para a próxima seção.

3 UMA LEITURA DE 1 JOÃO 4:1-6 COMO UMA REAÇÃO AO PROTOGNOSTICISMO E O SEMIDOCETISMO

Tendo a seção anterior estabelecido a plausibilidade do semidocetismo, com Cerinto como um expoente paradigmático, como configurando o pano de fundo da crise enfrentada pela comunidade joanina, esta seção se dedicará a uma análise de 1 João 4.1-6. O propósito é demonstrar como esta perícopes crucial articula a resposta de João ao que será chamado a partir de agora como “ameaça cerintiana” refutando suas premissas cristológicas e busca fortalecer a identidade eclesial da comunidade a quem João endereça seus escritos. A leitura aqui proposta parte do pressuposto de que as afirmações teológicas do autor de 1 João são influenciadas e endereçadas em direta oposição ao que ele considera como um desvio da cristologia correta.

3.1 A EXORTAÇÃO AO DISCERNIMENTO E A REFUTAÇÃO DA CRISTOLOGIA CERINTIANA (1 JO 4.1-3)

A perícopes é introduzida com uma afetuosa, Ἀγαπητοί, porém, é seguida de um tom urgente como em uma exortação pastoral: “μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφητῆται ἐξεληλύθησιν εἰς τὸν κόσμον” (1 Jo 4:1). O autor de 1 João usa o termo “amados” para reforçar a identidade da comunidade e motivá-la, através do afeto, a se engajar na difícil tarefa do discernimento. A advertência que vem a seguir é séria, mas, considerada em conjunto com o apelo inicial, reflete que a base da identidade da comunidade está

no amor que os une, tornando o perigo dos espíritos que não confessam que Jesus veio em carne, que serão considerados “falsos profetas” no v.4, que são uma ameaça direta a esse mesmo “bem comum” (Brooke, 1912, p. 106-107; Brown, 1982, p. 489).

A ordem para “provar os espíritos” (δοκιμάζετε τὰ πνεύματα) no v.1 é justificada pela proliferação de «falsos profetas» (πολλοὶ ψευδοπροφήται) no v.4, cuja «saída» (ἐξεληλύθασιν) pode aludir aos dissidentes mencionados em 1 João 2:19, que, como o modelo de Cerinto, propagavam uma interpretação alternativa de Cristo. O critério fundamental para este discernimento está no v.2a: “Nisto reconheceis o Espírito de Deus” (ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης) (1 Jo 4.2a).

O cerne da resposta joanina à ameaça cerintiana encontra-se nos versículos 2b e 3: “(...) πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται (...)” (1 Jo 4.2b-3). A confissão central é “Jesus Cristo vindo em carne” (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα). Cada termo aqui é carregado de significado que pode ser tomado como uma tentativa de interagir com a ameaça cerintiana.

Primeiramente, Ἰησοῦν Χριστὸν (Jesus Cristo): A união dos nomes “Jesus” e “Cristo” em uma única pessoa que “veio em carne” pode indicar uma suposta contraparte de qualquer doutrina que separava a divindade de Jesus e a humanidade de Cristo. Isso é semelhante ao semidocetismo cerintiano, que separava o homem Jesus do Cristo celestial, afirmando que o Cristo desceu sobre Jesus apenas temporariamente (Ladd, 1985, p. 565). Com isso, 1 João insiste na identidade una do Jesus histórico e do Cristo divino. Apesar de que “o ‘docetismo puro’ é anterior à ‘separação dualística’ do tipo atribuído a Cerinto” (Broke, 1912, p. 76), a afirmação Ἰησοῦν Χριστὸν, serve bem como uma possível contestação do semidocetismo, diferente do docetismo puro que não faz essa distinção, pois nega completamente a encarnação de Cristo.

Em segundo lugar, a expressão ἐν σαρκί (em carne) funciona em oposição a suposta hipótese de que Jesus teria um corpo fantasmagórico, ou apenas aparente, como ensinado pelo docetismo puro. A implicação básica deste termo seria a confissão de uma cristologia diferente daquela do semidocetismo cerintiano: aquela que dissociava o divino do sofrimento humano, onde o Cristo divino se retira para evitar a paixão, deixando o homem Jesus sofrer sozinho. Assim, o termo σάρξ (sarx) aqui denota a totalidade da condição humana vulnerável da qual Jesus Cristo compartilhou. Como explica Brown (1982, p. 496), os interlocutores de 1 João negavam “que o Filho de Deus realmente se tornou homem e esteve sujeito às fraquezas da carne, incluindo o sofrimento e a morte”. Em contraste, a confissão joanina de que “Jesus Cristo” veio e permanece (ἐληλυθότα) «em carne» assegura a «unidade inseparável entre a figura histórica e humana de Jesus e o Cristo, Filho de Deus» (Dodd, 1946, p. 107-109), tornando a paixão um evento do próprio Cristo encarnado.

Em terceiro lugar, ἐληλυθότα (vindo), um particípio perfeito, é crucial ao denotar, não apenas um evento passado, mas um estado contínuo, uma vinda que resultou em uma presença permanente na carne. Isso estaria em oposição a alegação cerintiana de que o Cristo partiu de Jesus antes da crucificação, permanecendo impassível. Para João, o Cristo não apenas veio em carne, mas permaneceu em carne, incluindo a realidade de seu sofrimento e morte (Nascimento, 2016, p.7; Brown, 1982, p.505).

Assim, a confissão exigida em 1 Jo 4 pode ser lida, em sua interação com a ameaça cerintiana, como uma refutação do semidocetismo cerintiano. Pois, esta confissão afirma a unidade de Jesus e Cristo, a realidade de sua encarnação e a permanência dessa condição encarnada através de toda a sua vida terrena, incluindo a paixão. Negar esta confissão, como representada nas ideias cerintianas, ao separar o Cristo sofredor do Jesus humano, seria, de acordo com o v.3, manifestar “o espírito do anticristo”.

3.2 A IDENTIDADE ECLESIAL EM CONTRASTE COM A AMEAÇA CERINTIANA (1 JO 4.4-6a)

A argumentação de 1 Jo 4 prossegue nos v.4-6a reforçando a identidade da comunidade fiel: “Ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει” (1 Jo 4:4-5).

O dualismo característico da literatura joanina como comentado na primeira seção deste artigo é aqui aplicado em forma de um contraste a fim de atender um propósito específico. O contraste “vós sois de Deus” (Ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε) versus “eles são do mundo” (αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν) adquire uma conotação contrária à ameaça cerintiana ao enquadrar a doutrina dos falsos profetas como originária não de Deus, mas “do mundo”. O “mundo” (κόσμος), no pensamento joanino, é frequentemente a esfera da humanidade que, em sua própria sabedoria, se opõe à revelação de Deus porque “o mundo rejeita a verdade” (Bultmann, 2008, p. 456).

É nesse sentido que a cristologia dos oponentes de 1 Jo 4 é “mundana”. Conforme Brown, uma mensagem como a deles, que nega um Cristo plenamente encarnado e sofredor, “é mais agradável aos ouvidos do mundo porque elimina o escândalo de um Deus que se fez carne e morreu numa cruz” (Brown, 1982, p. 508). Portanto, este tipo de ensino como o de Cerinto, ao retirar o Cristo divino da sua encarnação e sofrimento, alinha-se a pressupostos filosóficos mais palatáveis ao “mundo” — como a impassibilidade divina helenística — e rejeita o assunto central da fé.

Assim, a acusação de “falar como quem é do mundo” (v. 5) é uma crítica teológica profunda: rotula a cristologia dos adversários como uma

sabedoria humana que se recusa a aceitar o paradoxo do evangelho do Deus encarnado e crucificado. Se essa questão é tomada em conjunto com a hipótese de que os interlocutores de 1 João seriam, na verdade, dissidentes da própria comunidade joanina, então o texto se torna ainda mais contundente: essas pessoas pensavam ter sabedoria divina, mas ao rejeitar a encarnação plena de Cristo, demonstram que são mundanos.

3.3 O CRITÉRIO FINAL DE DISCERNIMENTO E A RESPOSTA PASTORAL (1 JO 4.6b)

A perícopé conclui com um critério de discernimento ancorado na tradição apostólica: “ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.” (1 Jo 4:6).

O “nós” (ἡμεῖς) aqui se refere aos portadores autorizados da percepção sobre Jesus como humano-Deus. A aceitação ou rejeição deste testemunho – que inclui a confissão cristológica do v.2 – torna-se o testar os espíritos (δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, v.1). Esse teste tem como finalidade, portanto, de acordo com o v.6b, para distinguir o «espírito da verdade» do «espírito do erro» (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης).

Para o autor de 1 João, “o critério mais seguro era a confissão da encarnação, ou melhor, do Cristo encarnado” (Brooke, 1912, p. 106). A tradição da hostilidade de João Apóstolo para com Cerinto em Éfeso (Eusébio, 2009, p. 119) ilustra a incompatibilidade percebida entre o ensino apostólico e a doutrina cerintiana como uma ameaça. A estratégia de 1 João, que é fundamentalmente pastoral, portanto, é vincular o verdadeiro conhecimento de Deus ao reconhecimento da mensagem apostólica sobre Jesus Cristo, plenamente encarnado

e permanentemente unido à sua humanidade, em oposição a especulações como as de Cerinto que fragmentavam essa unidade.

Finalmente, esta seção, em conjunto com as demais, propõe que o autor de 1 João utiliza a exortação ao discernimento e a afirmação da encarnação de Cristo para combater contrastivamente as ameaças protognósticas e semidocéticas representadas por figuras como Cerinto. A análise aqui apresentada de 1 Jo 4:1-6 sugeriu que 1 João refuta as premissas cristológicas dessas correntes, ao mesmo tempo que reforça a identidade eclesial da comunidade de fé, fundamentando-a na tradição apostólica e na confissão da realidade da encarnação. Essa abordagem de 1 João combina tanto cuidado pastoral quanto consciência teológica ao destacar a gravidade da crise enfrentada e a urgência de uma fé que preserva a união entre a humanidade de Cristo e a divindade de Jesus. É possível argumentar, portanto, a partir de 1 Jo 4:1-6 que qualquer tentativa de fragmentar ou negar a encarnação deve ser rejeitada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta que este trabalho buscou responder foi: qual o significado de 1 João 4:1-6 à luz de seu contexto histórico subjacente? A investigação demonstrou que o significado desta perícopé transcende uma simples exortação, revelando-se como uma precisa e multifacetada resposta teológica à ameaça do semidocetismo protognóstico, cujo arquétipo mais plausível para o contexto joanino é a figura de Cerinto – figura esta relatada em textos antigos. A análise revelou que o autor de 1 João estava engajado pela integridade da fé, utilizando a linguagem como um instrumento pedagógico e em prol da coesão comunitária.

O percurso metodológico partiu da observação da “forma final” do corpus joanino na primeira seção do artigo, onde foram identificados os vocabulários comuns, o estilo de linguagem e os temas teológicos

que constituem uma “gramática” típica destes documentos. Em seguida, o trabalho realizou uma sugestão sobre o provável contexto histórico, na segunda seção, reconstruindo, com base em fontes patrísticas e na pesquisa moderna, o perfil da heresia semidocética. Na terceira seção, foi oferecido uma leitura sintética e ilustrativa da perícopes demonstrando a profunda e intencional interação entre o texto e o seu contexto de origem.

Um dos resultados mais expressivos desta investigação foi a descoberta de que a confissão joanina “Jesus Cristo vindo em carne” (1 Jo 4:3) é uma fórmula polêmica de notável precisão interagindo até certo e contraponto uma doutrina de um grupo separatista no mundo por trás do texto. As implicações deste texto, quando interpretado como uma resposta ao que foi chamado aqui de “ameaça cerintiana”, são cruciais para as próximas gerações que recebem 1 Jo 4:1-6 como Escritura. Ao traçar uma linha indelével contra uma das primeiras e mais sofisticadas ameaças à sua mensagem, o autor de 1 João não apenas resolveu uma crise local, mas ajudou a forjar as fronteiras da fé ortodoxa. Ele garantiu que o cristianismo não se dissolveria em uma filosofia abstrata, mas permaneceria uma fé ancorada na historicidade e na plena realidade da encarnação de Jesus Cristo. Assim, a relevância deste estudo transcende a antiguidade: o critério joanino — que une confissão doutrinária (ortodoxia) e prática do amor (ortopraxia) — permanece, assim, um paradigma para o discernimento teológico e a vida eclesial em qualquer época.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA sagrada: Revista e Atualizada. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BROWN, Raymond E. A Comunidade do Discípulo amado. São Paulo: Paulus, 2011.

BROWN, Raymond E. **An Introduction to the New Testament**. New Haven: Yale University Press, 1997.

BROWN, Raymond E. **Comentário ao evangelho segundo João**. Volume 1 (1-12): introdução, tradução e notas. Tradução de Valter Graciano Martins. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020a.

BROWN, Raymond E. **Comentário ao evangelho segundo João**. Volume 2 (13-21): introdução, tradução e notas. Tradução de Valter Graciano Martins. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020b.

BROWN, Raymond E. **The Epistles of John**. (The Anchor Bible, v. 30). Garden City, NY: Doubleday, 1982.

BROOKE, A. E. **A critical and exegetical commentary on the Johannine Epistles**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1912.

BRUCE, F. F. **The Epistles of John**: Introduction, Exposition, Notes. Eerdmans Publishing Company, 1970.

BRUCE, F. F. **The Gospel of John**: Introduction, Exposition, Notes. Eerdmans Publishing Company, 1983.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução de Ilson Kayser. Revisão de Nélio Schneider. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.

CESAREIA, Eusébio de. **História Eclesiástica**. Tradução de Arnaldo Schüler. Novo Hamburgo: Editora Feevale, 2009.

DODD, C. H. **The Johannine Epistles**. New York: Harper & Row Publishers, 1946.

DOUGLAS, J. D. (Ed.). **O Novo Dicionário da Bíblia**. Volume II. 2. ed. Tradução de R. P. Shedd. São Paulo: Vida Nova, Junta Editorial Cristã, 1966.

ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. Volume II: E-M. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1990.

GONZÁLEZ, Justo L. **História da Literatura Cristã Antiga**. Tradução de Heber Rodrigues de Souza. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2020.

GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do cristianismo: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados**. Tradução de Hans Udo Fuchs, Key Yuasa. 2. ed. rev. com roteiro de leitura. São Paulo: Vida Nova, 2011.

HOLMES, Michael W. (Ed.). **The Apostolic Fathers in English**. 3rd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2006

IRINEU de Lyon. **Contra as Heresias**. São Vicente/SE: Clube de Autores, 2000.

JONAS, Hans. **The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity**. 3ª ed. Boston: Beacon Press, 2001.

KEENER, Craig S. **Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento**. Tradução de José Gabriel Said. Belo Horizonte: Editora Atos, 2004.

KELLY, J. N. D. **Doutrinas Centrais da Fé Cristã: Origem e Desenvolvimento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1993

KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L.; HUBBARD Jr., Robert L. **Introdução à Interpretação Bíblica**. Tradução de Maurício Bezerra Santos Silva. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KOK, Michael. **Cerinthus**. In: CROSSLEY, James; LOCKHART, Alastair (eds.). *Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements*. 15 jan. 2021. Disponível em: <https://www.cdamm.org/articles/cerinthus>. Acesso em: 29 mar. 2025.

KOK, Michael. **Classifying Cerinthus's Christology**. *Journal of Early Christian History*, [S.l.], v. 9, n. 1, p. 30-48, maio 2019. Routledge.

Disponível em: <https://doi.org/10.1080/2222582X.2018.1564348>.
Acesso em: 2 abr. 2025.

KÜMMEL, Werner Georg. **Síntese Teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais**: Jesus, Paulo, João. Tradução de Sílvio Schneider e Werner Fuchs. Revisão e atualização de Reginaldo Gomes de Araújo. 4ª ed., revista e atualizada. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução de Darci Dusilek e Jussara Marin-dirk Pinto Simões Arias. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985.

NASCIMENTO, Douglas Galdino do. **A compreensão da comunidade joanina em Raymond E. Brown**. 2016. 17 f. Publicação Acadêmica – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.25954>. Acesso em: 25 abr. 2025.

NEVES, Joaquim Carreira das. **Gnosis – Gnosticismo**. Uma Introdução. Universidade Católica Portuguesa, 2011. Publicado na Revista Narrações e Mediação, nº 1, p. 109-133.

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”**. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PADRES APOSTÓLICOS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin; introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, v. 1).

PAGELS, Elaine. **The Gnostic Gospels**. New York: Random House, 1979.

POLICARPO DE ESMIRNA. **Epístola aos Filipenses**. Spurge Online, 2021. Disponível em: https://spurgeononline.com.br/wp-content/uploads/2021/09/EPISTOLA_DE_POLICARPO_AOS_FILIPENSES.pdf. Acesso em: 25 abr. 2025.

SANTOS, Pedro Paulo Alves dos. **Cristianismo E Gnosticismo: A** recepção de elementos do helenismo religioso. **PRINCIPIA**, n. 26, p. 15-30, 2013. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/principia/article/view/7678>

SOARES, André Pereira. **“Amados, não crede em qualquer espírito, mas examinai”**: a ética comunitária joanina a partir da 1ª Carta de João 4,1-6. 2023. 152 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2023.

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

WAPNICK, Kenneth. **Love does not condemn: the world, the flesh, and the Devil according to Platonism, Christianity, Gnosticism, and a Course in Miracles**. 2. ed. Temecula, CA: Foundation for A COURSE IN MIRACLES, 2009

YAMAUCHI, Edwin M. The Crucifixion and Docetic Christology. **Concordia Theological Quarterly**, v. 46, n. 1, p. 1-20, Jan. 1982.

ANÁLISE BÍBLICA SOBRE O CONSUMO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS E A CONSTRUÇÃO CULTURAL DA PROIBIÇÃO DO ÁLCOOL¹

A BIBLICAL ANALYSIS OF ALCOHOL CONSUMPTION AND THE
CULTURAL CONSTRUCTION OF ALCOHOL PROHIBITION

UN ANÁLISIS BÍBLICO SOBRE EL CONSUMO DE ALCOHOL Y LA
CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LA PROHIBIÓN DEL ALCOHOL

Jonathan de Carvalho Luz²

¹ Bacharelado em Teologia.

² Especialista em Engenharia de Sistemas pela Escola Superior Aberta do Brasil. Graduado em Sistemas para Internet pela Faculdade de Administração e Negócios de Sergipe. Graduando em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná, Brasil. E-mail para contato: jhonbahia@gmail.com.

RESUMO

Este estudo investiga como a interação entre cultura e fé cristã molda a compreensão do consumo de bebidas alcoólicas, à luz da perspectiva bíblica. A pergunta norteadora é: como a cultura secular influenciou as práticas cristãs relacionadas ao consumo de bebidas alcoólicas, e em que medida essas práticas se alinham aos princípios bíblicos? O objetivo principal é analisar o ensino bíblico sobre o vinho, contrastando-o com influências culturais, especialmente o proibicionismo, e propor orientações práticas baseadas na temperança. A metodologia envolve análise teológica e exegética de textos bíblicos, apoiada por revisão bibliográfica de autores como Berti (2024) e McDurmon (2017), complementada por exame histórico-cultural da Lei Seca (1920–1933). Os resultados indicam que, nas Escrituras, o vinho é uma dádiva divina associada à alegria e celebração, mas seu uso deve ser regido pela moderação, evitando a embriaguez e considerando a vulnerabilidade de outros. O proibicionismo, influenciado por moralismo protestante e eugenia, distorceu essa visão, promovendo a abstinência como sinal de santidade em algumas comunidades cristãs. Conclui-se que a prática cristã deve integrar liberdade e responsabilidade, priorizando a temperança e o amor ao próximo, com vistas à edificação comunitária e à glória de Deus.

Palavras-chave: Fé cristã. Cultura. Consumo de álcool. Temperança. Proibicionismo. Bíblia.

ABSTRACT

This study investigates how the interaction between culture and Christian faith shapes the understanding of alcohol consumption from a biblical perspective. The guiding question is: how has secular culture influenced Christian practices related to the consumption of alcoholic beverages, and to what extent do these practices align with biblical principles? The main objective is to analyze the biblical teaching on wine, contrasting it with cultural influences, especially prohibitionism, and to propose practical guidelines based on temperance. The methodology involves theological and exegetical analysis of biblical texts, supported by a literature review of authors such as

Berti (2024) and McDurmon (2017), complemented by a historical-cultural examination of the Prohibition Era (1920–1933). The results indicate that, in Scripture, wine is a divine gift associated with joy and celebration, but its use must be governed by moderation, avoiding drunkenness and considering the vulnerability of others. Prohibitionism, influenced by Protestant moralism and eugenics, distorted this view, promoting abstinence as a sign of holiness in some Christian communities. It is concluded that Christian practice should integrate freedom and responsibility, prioritizing temperance and love for one's neighbor, aiming at community edification and the glory of God.

Keywords: Christian faith. Culture. Alcohol consumption. Temperance. Prohibitionism. Bible.

RESUMEN

Este estudio investiga cómo la interacción entre la cultura y la fe cristiana moldea la comprensión del consumo de bebidas alcohólicas desde la perspectiva bíblica. La pregunta central es: ¿cómo ha influido la cultura secular en las prácticas cristianas relacionadas con el consumo de bebidas alcohólicas, y en qué medida estas prácticas se alinean con los principios bíblicos? El objetivo principal es analizar la enseñanza bíblica sobre el vino, contrastándola con influencias culturales, especialmente el prohibicionismo, y proponer orientaciones prácticas basadas en la templanza. La metodología incluye análisis teológico y exegético de textos bíblicos, apoyado por revisión bibliográfica de autores como Berti (2024) y McDurmon (2017), complementado con un examen histórico-cultural de la Ley Seca (1920–1933). Los resultados indican que, en las Escrituras, el vino es un don divino asociado a la alegría y la celebración, pero su uso debe estar regido por la moderación, evitando la embriaguez y considerando la vulnerabilidad de los demás. El prohibicionismo, influenciado por el moralismo protestante y la eugenesia, distorsionó esta visión, promoviendo la abstinencia como señal de santidad en algunas comunidades cristianas. Se concluye que la práctica cristiana debe integrar libertad y responsabilidad, priorizando la templanza y el amor al prójimo, con miras a la edificación comunitaria y la gloria de Dios.

Palabras clave: Fe cristiana. Cultura. Consumo de alcohol. Templanza. Prohibicionismo. Biblia.

INTRODUÇÃO

A relação entre fé cristã e cultura é fundamental para entender como os valores bíblicos dialogam com práticas e normas sociais ao longo da história. O consumo de bebidas alcoólicas surge como um tema emblemático, refletindo tensões entre a perspectiva bíblica — que associa o vinho à celebração, alegria e provisão divina — e construções culturais que, em especial no protestantismo evangélico, frequentemente estigmatizam seu uso como prática moralmente questionável. Essa discrepância levanta questões sobre como os cristãos devem interpretar e aplicar as Escrituras em meio às pressões culturais, sobretudo em contextos marcados por movimentos como o proibicionismo.

Este artigo busca responder à seguinte pergunta-norteadora: como a cultura secular influenciou as práticas cristãs relacionadas ao consumo de bebidas alcoólicas, e em que medida essas práticas se alinham aos princípios bíblicos? Propõe-se como hipótese que o proibicionismo, enraizado em contextos históricos como a Lei Seca, levou à estigmatização do álcool em comunidades evangélicas, distanciando-as da perspectiva bíblica que valoriza o vinho como bênção divina. Além disso, considera-se que uma hermenêutica equilibrada pode promover práticas cristãs que conciliem liberdade e responsabilidade no uso do álcool. Neste sentido, a pesquisa estrutura-se em três eixos principais: (1) fundamentação teórica, abordando o conceito de cultura e a contextualização bíblica do uso do vinho; (2) análise das práticas, examinando influências históricas, como a Lei Seca, e seus reflexos nas comunidades atuais; e (3) orientações práticas que promovem temperança e discernimento ético à luz das Escrituras.

Com base em uma abordagem qualitativa, a pesquisa ancora-se em uma abordagem interdisciplinar, combinando exegese bíblica, análise histórica e reflexões teológicas, com base em autores como Berti (2024) e McDurmon (2017), que oferecem contribuições significativas

sobre o tema. Metodologicamente, o trabalho adota uma abordagem qualitativa, fundamentada na análise bibliográfica e hermenêutica. A revisão de literatura abrange fontes primárias, como textos bíblicos do Antigo e Novo Testamento, e secundárias, incluindo obras teológicas e estudos históricos que abordam o impacto de movimentos como o proibicionismo. Assim, o estudo busca contribuir para um discernimento teológico e prático, promovendo uma vivência cristã que equilibre fidelidade às Escrituras, sensibilidade cultural e compromisso ético.

1 FUNDAMENTOS TEÓRICOS: CULTURA, FÉ CRISTÃ E A PERSPECTIVA BÍBLICA DO CONSUMO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS

A interação entre cultura e fé cristã constitui um campo de análise essencial para compreender como práticas e valores sociais influenciam a vivência do cristianismo, ao mesmo tempo que a revelação bíblica oferece diretrizes que transcendem contextos culturais. Esta seção de fundamentação teórica aborda dois eixos principais: o conceito de cultura e sua influência nas expressões do cristianismo, e a contextualização bíblica do consumo de bebidas alcoólicas, examinando os princípios e propósitos estabelecidos nas Escrituras. Ao articular esses elementos, busca-se estabelecer uma base sólida para analisar como a autoridade bíblica orienta a avaliação de construções culturais, especialmente no que tange à proibição do álcool em determinados círculos cristãos.

1.1 CONCEITO DE CULTURA E INFLUÊNCIA NO CRISTIANISMO

Conforme Geertz (2008, p. 4), cultura pode ser entendida como um conjunto de teias de significados, criadas e compartilhadas socialmente, que os seres humanos utilizam para interpretar suas experiências e orientar suas ações. Nesse sentido, a igreja cristã mantém um diálogo intrínseco com a cultura, sendo ela mesma uma expressão cultural. Como esclarece Tostes (2024, p. 20), o cristianismo constitui uma manifestação cultural, pois, sob a perspectiva antropológica, “todas as religiões são expressões culturais”. Essa afirmação não reduz a Igreja a uma mera expressão cultural, mas evidencia a ligação intrínseca entre fé e cultura. Como analisado pelo autor, o próprio Cristo utilizou elementos culturais do seu tempo — como a gastronomia e o modo de vida israelita do primeiro século — para transmitir seus ensinamentos (Tostes, 2024, p. 20).

Conforme Alister McGrath (2014, p. 1), o cristianismo moldou a tradição cultural ocidental por meio da síntese entre reflexão teológica e imaginação literária, como exemplificado no trabalho de C. S. Lewis, que integrou temas cristãos à sua obra criativa. A análise dessa influência é complementada por James K. A. Smith (2009, p. 25), que argumenta que práticas culturais cristãs, como a arte e a música, funcionam como “liturgias culturais” — rituais que moldam os desejos e a imaginação dos fiéis, influenciando sua identidade e visão de mundo. Tostes (2024) discorre que essa interação não se limita ao Ocidente; na África, por exemplo, hinos cristãos incorporam ritmos locais, demonstrando a adaptação do cristianismo a diferentes contextos culturais. É possível inferir que, em razão de sua influência na formação da cultura ocidental, o cristianismo tem impactado não apenas crenças, valores e práticas sociais, mas também a arte, a música e a literatura (Tostes, 2024, p. 20).

Conforme Tostes (2024, p. 20), o cristianismo é moldado pela cultura ao mesmo tempo em que a transforma. Rookmaaker (1970, p. 243) reforça que a arte cristã, ao integrar o sagrado ao cotidiano, atua como um agente na formação da visão de mundo cristã. McGrath (2014, p. 173) corrobora, destacando que o cristianismo inspira obras, como *As Crônicas de Nárnia* de C. S. Lewis, que expressam temas transcendentais da fé cristã de forma imaginativa, cativando a sensibilidade estética da sociedade. Tais ideias demonstram o potencial do cristianismo para dialogar com a cultura, revelando o papel da arte como expressão simbólica da experiência humana diante do sagrado e como linguagem sensível na comunicação entre fé e cultura. Como afirma Tostes (2024, p. 20): “a expressão artística é uma manifestação da busca humana por transcendência”. Hans Rookmaaker destaca o papel da arte como expressão significativa da realidade:

A arte nunca é uma cópia da realidade, e não pode ser. A arte sempre oferece uma interpretação da realidade, da coisa vista, das relações, da realidade humana experimentada emocionalmente, racionalmente e de muitas outras formas humanas (Rookmaaker, 1970, p. 236, tradução nossa).

Nesse contexto, guiado por Moore (2024, p. 87), “a igreja foi chamada para existir dentro de uma cultura”. Sob essa perspectiva, o cristão está imerso em um ambiente que tanto o influencia quanto é por ele influenciado. Ele compartilha dos gostos artísticos, da moda, das formas de apreciar a comida e as bebidas da sociedade em que está inserido. Nesse ensejo, o engajamento cultural dos cristãos responde ao chamado de Cristo para serem “sal” e “luz” (Mt 5:13-16) — preservando o que é bom, como o sal, e iluminando o que está em trevas, como a luz. A Igreja, portanto, deve manifestar por meio de suas ações “o que acontece com a cultura quando o Reino nos interrompe no meio do caminho” (Moore, 2024, p. 107). Esse engajamento, que prioriza o Reino de Deus, não conduz ao isolamento,

mas encoraja uma participação ativa na transformação do mundo, representando o Reino de forma encarnacional no contexto cultural.

1,2 CONTEXTUALIZAÇÃO BÍBLICA DO CONSUMO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS

Inicialmente, observa-se que a bebida alcoólica é um tema recorrente na narrativa bíblica, sendo sua primeira menção encontrada no livro de Gênesis, no episódio da descida de Noé da arca (Gn 9:20-21). Nesse contexto, após a terra ter secado do dilúvio, Noé planta uma vinha e, após o desenvolvimento da planta, colhe os frutos, produz vinho — uma bebida fermentada —, a consome e acaba se embriagando. Fica evidente, portanto, que a bebida produzida por Noé era alcoólica, com potencial para causar embriaguez (McDurmon, 2017, p. 38).

Nesse sentido, cabe destacar a palavra hebraica *yayin*, utilizada no contexto de Gênesis 9. Segundo Berti (2024, p.19), esse é o termo mais utilizado no Antigo Testamento para descrever “vinho” e, ainda segundo ele, não há controvérsia lexical acerca do seu teor alcoólico, sendo este um vinho maturado e claramente inebriante. Nesse aspecto, Joel McDurmon (2017, p. 40) afirma que a palavra *yayin* possui, em seu radical, o significado de “efervescer”, ou seja, “produzir muitas bolhas”. Ele explica que isso ocorre porque *yayin* está relacionado ao processo de fermentação, o qual, ao longo do tempo, em tonéis, libera bolhas de dióxido de carbono. Esse processo evidencia que a bebida fermentada mencionada nos textos bíblicos era, de fato, alcoólica e capaz de causar embriaguez. Tal interpretação é confirmada por diversos relatos das Escrituras, como o episódio já citado de Noé em Gênesis 9, a embriaguez de Ló em Gênesis 19:32-35, a menção ao rei Assuero no livro de Ester, além de passagens nos

Salmos, Provérbios, Isaías e Habacuque³ — todos referenciados nessa obra, em sua análise do tema.

Ademais, “a presença de vinho nas casas era uma demonstração das ricas bênçãos divinas” (Berti, 2024, p. 15). O autor destaca que, embora o vinho fosse reconhecido como um item valioso, ele compunha, juntamente com o pão e o azeite, a mesa do povo de Israel, fazendo parte de sua alimentação básica. Sua principal função era proporcionar alegria, estando frequentemente associado a ocasiões festivas e celebrações. Ainda segundo o autor, “no contexto do Oriente Médio Antigo, o vinho era produzido a partir de uvas de parreiras (*Vitis vinifera*⁴), embora houvesse bebidas fermentadas feitas a partir de outras frutas” (2024, p. 16). A região de Canaã, explicou o autor, se destacava na produção de vinhas, devido à sua localização privilegiada no vale do Jordão e nas proximidades do mar Morto, especialmente na região de En-Gedi.

Além disso, conforme apresentado por Berti (2024), a despeito da variedade de termos hebraicos utilizados para representar o vinho no Antigo Testamento, o vocabulário grego do Novo Testamento referente a essa bebida é bastante reduzido. Tal fato é relevante para a análise, pois, apesar do número limitado de vocábulos utilizados para designar a bebida alcoólica, o idioma grego emprega diversos termos para diferentes formas de sucos ou bebidas não alcoólicas derivadas da uva, a saber: *trux*, *chulós*, *stuphelós*, *borós*, *proouron*, *omphakion*, ou *mesmo ampelou roé* (Berti, 2024, p. 21).

A partir dessa constatação, caso fosse intenção dos escritores bíblicos referirem-se ao suco de uva, haveria termos disponíveis para essa escolha lexical. Assim, quando os autores do Novo Testamento

3 Gênesis 9:20–21; Gênesis 19:32–35; Ester 1:10–11; Salmos 60:3; Provérbios 23:29–35; Isaías 28:7; Habacuque 2:15.

4 SILVA, Luiz Henrique da; MAGALHÃES, Pedro; PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. O vinho no Egito Antigo: uma dose de história da química. *Revista Debates em Ensino de Química*, v. 7, n. 2, 2021, p. 19–37. DOI: 10.53903/redequim.9712.4095. Disponível em: <https://www.journals.ufrpe.br/index.php/REDEQUIM/article/download/4095/482484488/482500917>. Acesso em: 20 jun. 2025.

utilizam, por exemplo, o termo *oinós* — o mais comum na língua grega para “vinho” —, estão se referindo a uma bebida alcoólica. Na literatura clássica, esse mesmo termo poderia ser empregado para descrever outras bebidas fermentadas, como cerveja, hidromel, vinho de palma ou de lótus (Berti, 2024, p. 22).

Conforme concluído por Berti (2024) e por McDurmon (2017), que abordam o tema tanto sob uma perspectiva linguística, quanto a partir dos contextos do Antigo e do Novo Testamento, a Bíblia “apresenta uma visão bem diferente da defendida pelos proibicionistas” (Berti, 2024, p. 22). As evidências lexicais e históricas indicam que o vinho mencionado nas Escrituras era, de fato, fermentado e possuía teor alcoólico. Segundo McDurmon, essa constatação pode ser feita apenas com base em Gênesis 9 e na experiência de Noé, que, ao consumir *yayin*, ficou embriagado (McDurmon, 2017, p. 22).

Por fim, no contexto bíblico, o vinho é apresentado como uma bebida fermentada e alcoólica, mencionada explicitamente nas Escrituras. Essa compreensão é sustentada tanto por evidências lexicais quanto pelos relatos narrativos, como o episódio de Noé, que demonstram a capacidade do vinho de causar embriaguez. A esse respeito, o texto bíblico reconhece o vinho como uma substância com características alcoólicas claras, consumida e referida dentro da cultura israelita.

2 ANÁLISE DAS PRÁTICAS: O CONSUMO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS EM PERSPECTIVA BÍBLICA E CULTURAL

A compreensão do consumo de bebidas alcoólicas no contexto cristão exige uma análise que articule os princípios bíblicos com as influências culturais e históricas que moldaram as práticas e percepções ao longo do tempo. Esta seção examina o tema sob três perspectivas complementares: a visão bíblica que estabelece os fundamentos teológicos para o uso do álcool, os movimentos históricos, como a Lei Seca, que contribuíram para a construção de uma cultura de proibição em certos círculos cristãos, e a interação entre essas influências e as práticas contemporâneas nas comunidades de fé. Ao integrar exegese bíblica e contexto histórico-cultural, busca-se esclarecer como os cristãos podem navegar essa questão com discernimento e fidelidade às Escrituras.

2.1 VISÃO BÍBLICA SOBRE O CONSUMO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS

A Bíblia apresenta diversas referências ao consumo de bebidas alcoólicas, abordando o tema em contextos que vão desde a celebração até a moderação moral e espiritual. Nesse sentido, Douglas Wilson, no prefácio da obra de McDurmon, afirma: “A Bíblia é a Palavra de Deus revelada para nós, e, como cristãos batizados, é nossa responsabilidade submeter-nos a ela” (McDurmon, 2017, p. 38).

Nesse contexto, a bebida alcoólica é um elemento presente ao longo de toda a Escritura. Segundo McDurmon (2017, p. 40), no Antigo Testamento, a palavra *yayin* é empregada em 140 ocasiões. Nessa mesma perspectiva, Berti (2024, p. 15) afirma que a bebida, no texto sagrado, é descrita como um instrumento de alegria para as famílias, evidenciando a presença das bênçãos divinas no lar. Ainda segundo este autor, ao vinho bíblico é conferida uma posição de destaque, uma vez que “o pão, o azeite e o vinho compunham a mesa em Israel e eram a tríade da alimentação básica dos hebreus” (Berti, 2024, p. 15). Assim, Berti compreende que, no antigo Israel, o vinho dado por Deus era um símbolo de celebração da vida na presença d’Ele (Berti, 2024, p. 16).

No plano da vida cotidiana, o principal uso do vinho no contexto israelita estava relacionado ao seu consumo durante as refeições comuns (Berti, 2024, p. 16). Um exemplo disso, cujo relato é mencionado no livro de Gênesis, pode ser visto na refeição preparada por Jacó a seu pai Isaque, em que lhe oferece caça e vinho, que ele bebeu (Gn 27:25). Outro exemplo está nas palavras do profeta Jeremias: “Quanto a vocês, colham as uvas para o vinho, as frutas de verão e o azeite. Ponham tudo nas suas vasilhas e morem nas cidades que vocês tomaram” (Jr 40:10b). A esse respeito, Berti (2024, p. 29) afirma que “na época em que a água era a bebida comum para acompanhar as refeições, o vinho era geralmente servido em uma refeição completa”. Ainda nessa perspectiva, o autor ressalta que a bebida era consumida não apenas por pessoas de destaque, como os reis, mas também por trabalhadores, sendo utilizada tanto nas casas quanto levada em odres durante viagens.

Complementando esse panorama, McDurmon (2017) defende que o vinho, além de funcionar como uma bênção comemorativa, também era uma bebida de uso ordinário e legitimamente apreciada entre o povo de Deus. “O vinho simboliza prazer e antegozo da plenitude do Reino vindouro” (McDurmon, 2017, p. 63), evidenciando que

seu consumo transcende a mera funcionalidade alimentar. Como ilustração, esse autor apresenta o Salmo 104, texto que menciona os três elementos fundamentais da mesa israelita: “Fazes crescer a relva para os animais e as plantas que o ser humano cultiva, para que da terra tire o seu alimento: o vinho, que alegra o coração, o azeite, que lhe dá brilho ao rosto, e o pão, que lhe sustém as forças” (Sl 104:14-15).

Essa abordagem, embora desenvolvida em outro escopo, dialoga com a perspectiva de Berti (2024), ao destacar os mesmos elementos (pão, azeite e vinho) como componentes essenciais da alimentação e da expressão das bênçãos divinas no cotidiano hebraico. Assim, tanto Berti (2024) quanto McDurmon (2017), ainda que por caminhos distintos, convergem na valorização do vinho como expressão da generosidade de Deus e da alegria presente na vida comunitária israelita.

Nesse contexto, é relevante examinar os diferentes propósitos do vinho nas Escrituras. McDurmon (2017, p. 63) apresenta a alegria como um dos propósitos do vinho. Em sua leitura do Salmo 104, ele sugere que Deus encontra alegria no prazer e que “Sua intenção é que a sua imagem também saiba ter prazer e reflita a sua glória” (McDurmon, 2017, p. 64). No mesmo sentido, Berti (2024, p. 30) sugere que a alegria do coração humano é a intenção de Deus ao conceder o vinho, entendendo que “Deus deu o vinho para alegrar o seu povo”. A conclusão de Berti (2024, p. 31), com base na leitura de Eclesiastes, é que aproveitar os prazeres, dentre os quais o consumo adequado do vinho faz parte, são dádivas de Deus para seu povo e que é o propósito divino celebrarmos esse presente. “Sei também que poder comer, beber e desfrutar o que se conseguiu com todo o trabalho é dom de Deus” (Ec 3:13). Sobre isso, Marcelo Berti conclui: “não surpreende que a Escritura recomende beber vinho com o coração alegre” (Berti, 2024, p. 31).

Assim, verifica-se que, no contexto bíblico, o vinho é legitimamente valorizado como expressão da bondade e generosidade de Deus. De

acordo com McDurmon (2017, p. 70), “apesar de poder haver uso abusivo do vinho, não devemos, por essa razão, proibir a figura da bênção de Deus – é nossa lembrança do Senhor, e nossa memória da futura glorificação e alegria”. Ainda segundo o autor, há um convite do cristianismo a receber o vinho com o intuito de desfrutarmos, ainda nesta vida, das bênçãos do porvir (McDurmon, 2017, p. 70).

Por meio do pensamento de Berti (2024, p. 32), não há possibilidade de analisar o Antigo Testamento sem reconhecer a perspectiva positiva que o vinho tem. Segundo ele, a celebração que envolve todo o ciclo produtivo, ou seja, do plantio à colheita, do seu uso recorrente nas festividades e momentos de celebração, religiosos ou não, além do sustento provido nas refeições ordinárias, são símbolos claros do sustento e proteção de Deus para com o povo veterotestamentário (Berti, 2024, p. 32).

O pensamento de Berti (2024) e McDurmon (2017) convergem ainda acerca do simbolismo escatológico, neotestamentário, que o vinho abarca. Berti afirma que no novo mundo haverá lugar garantido para o vinho. “Ele não será o centro, nem mesmo a parte mais importante, mas estará lá. Será, mais uma vez, um símbolo da benevolência divina, um marco de alegria, um elemento para a celebração” (Berti, 2024, p. 32). Dessa forma, depreende-se que, para além de seu aspecto material, o vinho ocupa um lugar teológico relevante nas Escrituras, servindo como expressão da alegria presente, do cuidado divino no cotidiano e da esperança escatológica no porvir.

2.2 INFLUÊNCIA DA LEI SECA E A CONSTRUÇÃO CULTURAL DA PROIBIÇÃO

Ainda que a Bíblia seja clara em proibir a embriaguez (Pv 20:1; 1 Co 6:10), é importante destacar que a compreensão do vinho nas Escrituras está fortemente ligada à sua função como expressão

legítima da bênção e alegria divinas (Sl 104:14-15; Jo 2:1-11), em contraste com as construções culturais modernas que o associam à imoralidade ou ao pecado.

Um dos marcos mais expressivos dessa inversão de perspectiva foi a Lei Seca nos Estados Unidos (1920–1933). Segundo McDurmon (2017, p. 143), o movimento proibicionista carecia de fundamentos bíblicos, emergindo de uma aliança entre grupos protestantes evangélicos, movidos por interesses políticos e uma agenda de controle moral, e setores eugênicos que buscavam moldar uma sociedade mais produtiva e disciplinada por meio da sobriedade forçada. Nelson (2016, p. 333) reforça que tanto a proibição quanto a eugenia, como religiões implícitas, buscavam fortalecer a nação por meio de controles sociais seculares, substituindo valores cristãos por uma visão científica de progresso. Essa ideologia, alheia à tradição bíblica sobre o vinho, distorceu o entendimento cristão do álcool (Nelson, 2016, p. 308).

Essa distorção da perspectiva bíblica abriu espaço para um movimento proibicionista que combinava moralismo protestante com interesses políticos e científicos. A Lei Seca (1920–1933)⁵ foi fruto de uma complexa combinação de fatores sociais, políticos e ideológicos. Além das motivações religiosas, o movimento ganhou força por meio de discursos moralizantes e preocupações com a ordem pública. Nelson (2016, p. 310) observa que muitos defensores da proibição viam o álcool como a raiz de males sociais como pobreza, violência doméstica e improdutividade, acreditando que sua erradicação levaria a uma sociedade mais disciplinada e próspera.

Dessa forma, a medida proibicionista se consolidou como um projeto de engenharia social, mais vinculado a interesses políticos do que a

5 SURRA DE LÚPULO. A Lei Seca | Surra #235. [S.l.]: YouTube, 2024. Disponível em: <https://youtu.be/aPceO3db9MY>. Acesso em: 20 jun. 2025.

fundamentos bíblicos. Ainda de acordo com a visão de Nelson (2016, p. 309), o movimento substituiu explicações tradicionais cristãs (como o pecado original) por uma visão secular que identificava o álcool como a principal causa de depravação humana. A eliminação do álcool era vista como um meio de alcançar uma salvação secular, alinhada com o projeto moderno de progresso e racionalidade. Nelson (2016, p. 308, grifo nosso, tradução nossa) destaca que “não foi até que a crença no pecado original [...] começou a erodir no Iluminismo que novos ‘demônios seculares’, como a tentação do álcool, começaram a emergir, refletindo a influência de uma religião implícita”.

A atuação dos eugenistas foi igualmente determinante na consolidação do proibicionismo. Saleeby, em *The Progress of Eugenics* (1912, p. 243), médico e ideólogo do movimento eugenista, defendia que o álcool era um “veneno racial”, capaz de comprometer geneticamente futuras gerações. Essa ideia ganhou respaldo na *Anti-Saloon League* (ASL), grupo que incorporou o discurso eugenista em sua campanha, alinhando-o à visão protestante de purificação moral e genética (Kerr, 1985, p. 1-2; Weikart, 2004, p. 138).

Como discutido por Spiro (2009, p. 137), a convergência entre eugenistas e a ASL visava purificar a sociedade por meio de políticas públicas que eliminassem o álcool como um fator degenerativo, refletindo a cultura proibicionista enraizada no protestantismo americano, que via na abstinência um caminho para a regeneração nacional.

A presença feminina no movimento de temperança foi significativa, especialmente por meio da *Women’s Christian Temperance Union* (WCTU), liderada por figuras como Frances Willard. Segundo Parker (1997, p. 21), a WCTU promoveu a abstinência alcoólica como parte de uma agenda de regulação moral, estabelecendo o Departamento de Pureza em Literatura e Arte para influenciar formas culturais

locais, estaduais e federais, alinhando-se à visão protestante de regeneração moral por meio do controle da “impureza” cultural. Spiro (2009, p. 127-137) complementa que a WCTU incorporou a lógica da eugenia à sua agenda, criando departamentos voltados ao estudo da hereditariedade como justificativa científica para a proibição como purificação social.

Engs (2000, p. 9) argumenta que a associação entre o controle do corpo feminino, moralidade cristã e saúde pública foi central para justificar uma legislação purificadora, refletindo uma cultura proibicionista enraizada no protestantismo, que transformou a saúde em uma “religião” de perfeição moral e via o álcool como uma ameaça à pureza espiritual e social. Levine (1985, p. 52-53) complementa essa perspectiva ao destacar que o Movimento de Temperança, também fundamentado no protestantismo, redefiniu a embriaguez habitual como uma doença aditiva caracterizada pela perda de controle, promovendo a abstinência total como solução e reforçando a demonização do álcool. Enquanto Engs enfatiza o controle do corpo feminino e os ciclos de reforma moral, Levine foca na construção histórica do alcoolismo como uma falha moral e médica, mas ambos concordam que o puritanismo moldou a visão do álcool como um “demônio secular” que justificava a proibição.

As consequências da Lei Seca (1920–1933) foram profundas e duradouras. Conforme McGirr (2015, p. 86), o proibicionismo, impulsionado por valores protestantes de controle moral, ampliou o poder do Estado, especialmente em termos de fiscalização e repressão policial, afetando desproporcionalmente comunidades de imigrantes e afro-americanos, como em batidas policiais em bares étnicos frequentados por italianos e irlandeses. Ao invés de erradicar o consumo de álcool, a medida fortaleceu o crime organizado, como redes de contrabando lideradas por figuras como Al Capone (Okrent, 2010, p. 272).

A ideia de controle moral do comportamento público, enraizada na retórica protestante da *Anti-Saloon League* e da WCTU (Kerr, 1985, p. 2, 9–10), impulsionou a proibição nos Estados Unidos por meio de uma abordagem pioneira de pressão política de questão única, moldada por valores evangélicos e pela eficiência burocrática da “revolução organizacional” (Kerr, 1985, p. 5, 26–27). K. Austin Kerr, utilizando arquivos inéditos da ASL, destaca como a liga transformou esse fervor moral em força legislativa, alinhada ao progressismo do início do século XX (Kerr, 1985, p. 7), com ecos em políticas contemporâneas, como a “guerra às drogas” (McGirr, 2015, p. 205; Kerr, 1985, p. 24).

Assim, a análise da Lei Seca revela que o movimento proibicionista americano representou menos uma reforma baseada em princípios bíblicos e mais um projeto de engenharia social que combinava interesses políticos, científicos e moralizantes. A convergência entre grupos protestantes, eugenistas e organizações como a ASL e WCTU conseguiu institucionalizar uma visão do álcool como “demônio secular”, rompendo definitivamente com a tradição escriturística que celebrava o vinho como dádiva divina.

2.3 INTERAÇÃO ENTRE CULTURA CRISTÃ E PRÁTICAS CONTEMPORÂNEAS

A relação entre o ensino bíblico sobre o vinho e as práticas contemporâneas no meio cristão revela um campo tensionado por heranças culturais, tradições e reinterpretações. Como já demonstrado, tanto Berti (2024) quanto McDurmon (2017) destacam que a Bíblia não apresenta uma perspectiva proibicionista sobre o consumo de bebidas alcoólicas, mas sim recomenda moderação e alegria legítima como parte da bênção divina. Contudo, a influência histórica de movimentos como o proibicionismo norte-americano deixou marcas profundas em comunidades cristãs globais, incluindo o Brasil, que recebeu forte

influência da visão evangélica norte-americana, criando uma cultura onde, em muitas igrejas evangélicas, a abstinência total passou a ser vista como sinal de santidade ou superioridade espiritual, mesmo sem respaldo direto das Escrituras (McDurmon, 2017, p. 142).

Esse afastamento entre texto bíblico e prática cultural não ocorre em um vácuo histórico. Segundo Christian Smith (1998, p. 99), a subcultura evangélica moderna caracteriza-se por um delicado equilíbrio entre resistência à modernidade secular e adaptação pragmática a ela — processo que pode levar a modificações nos conteúdos e estilos das crenças religiosas. Como demonstra Mendonça (2005, p. 52), o protestantismo histórico brasileiro construiu sua identidade sobre uma ética racional e padrões morais rígidos herdados do modelo burguês vitoriano, que visavam distinguir os “crentes” dos “mundanos”. Essa dinâmica, como analisa Mariano (1999, p. 114), aprofundou-se no neopentecostalismo através de proibições concretas — como a abstinência de álcool —, que funcionam menos como imperativos teológicos e mais como marcadores de santidade, reforçando a dicotomia entre “nós” (os puros) e “eles” (os pecadores). Esse fenômeno demonstra como as escolhas morais e éticas nas comunidades de fé estão profundamente entrelaçadas com dinâmicas sociais e culturais, e não apenas com exegese bíblica.

Nesse sentido, Lewis (2017, p. 115), no capítulo intitulado “As virtudes cardeais”, destaca que a palavra “temperança” perdeu, ao longo do tempo, seu significado original, sendo atualmente associada, de forma mais restrita, à abstinência do consumo de bebidas alcoólicas. O escritor reconhece que o islamismo é uma religião proibicionista em relação ao álcool; no entanto, ele ressalta que o cristianismo não compartilha dessa visão restritiva (Lewis, 2017, p. 116).

Ainda sobre esse aspecto, afirma que “a temperança não se referia especialmente à bebida, mas a todos os prazeres” (Lewis, 2017, p. 116). O sentido fundamental da virtude, portanto, não estaria na abstinência

em si, mas no uso moderado dos prazeres — isto é, na manutenção do equilíbrio frente aos desejos (Lewis, 2017, p. 116). Prossegue argumentando que um traço de caráter degenerado se revela na postura daquele que “não consegue abster-se de nada sem forçar todos ao seu redor a também abrirem mão daquilo”, enfatizando que tal atitude não corresponde ao modo cristão de viver (Lewis, 2017, p. 116).

Além disso, autores como James K. A. Smith (2009) ressaltam que o imaginário cultural cristão moderno muitas vezes não se apoia tanto em doutrinas explícitas, mas em hábitos, rituais e práticas que moldam os desejos e a imaginação do fiel. Como afirma o autor:

Enfatizamos que os seres humanos são antes e fundamentalmente criaturas afetivas moldadas por práticas — criaturas que amam antes de pensar, que imaginam antes de teorizar — por isso, precisamos de uma compreensão correspondente da relação entre adoração e cosmovisão (ou doutrina). (Smith, 2009, p. 134, tradução nossa).

Nesse sentido, práticas como a proibição ou demonização do álcool, manifestas em campanhas de temperança ou proibições em eventos eclesiais, funcionam como liturgias culturais que orientam o coração, mesmo quando não estão diretamente ancoradas no ensino bíblico. Tais práticas, conforme destaca Smith (2009, p. 24), operam como pedagogias de desejo que moldam afetivamente o coração (*kardia*), configurando identidades e disposições por meio de rituais culturais, independentemente de sua fundamentação bíblica. Ao estudar a interação entre práticas contemporâneas e heranças bíblicas, torna-se evidente que muitas comunidades vivem sob influências moralistas e legalistas que obscurecem a liberdade cristã e o chamado bíblico ao uso responsável e grato das dádivas de Deus.

Portanto, ao alcançar este ponto da análise, verifica-se que a relação entre Bíblia, cultura e prática cristã contemporânea é complexa e multifacetada. Conforme aponta Hunter (1991), nenhuma

comunidade religiosa vive isolada das forças culturais ao seu redor; pelo contrário, há uma negociação constante entre tradição e contexto. Mesmo as tradições religiosas que afirmam seguir normas absolutas e transcendentais não estão imunes às influências do ambiente cultural em que estão inseridas.

Como o autor observa: “Mesmo o evangélico mais fiel à Bíblia, o católico mais vinculado a Roma e o judeu ortodoxo mais observante foram influenciados de formas sutis, ainda que não reconhecidas” (Hunter, 1991, p. 132, tradução nossa). Diante desse panorama, é crucial que os cristãos desenvolvam uma hermenêutica que seja fiel ao texto bíblico, mas também atenta aos condicionamentos culturais herdados, distinguindo entre aquilo que é genuinamente mandamento divino e o que é construção cultural. Esse discernimento permitirá que a prática cristã contemporânea recupere a riqueza simbólica e sacramental do vinho, não como objeto de tropeço, mas como expressão alegre da generosidade divina.

3 ORIENTAÇÕES PRÁTICAS: SOBRIEDADE E MODERAÇÃO À LUZ DA BÍBLIA

A análise teológica realizada até aqui evidencia que, nas Escrituras, o vinho é visto como um dom legítimo de Deus, associado à celebração, alegria e bênção (Berti, 2024; McDurmon, 2017). Contudo, tal reconhecimento não implica uma defesa irrestrita de seu consumo. Ao contrário, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, há advertências claras quanto aos perigos do uso abusivo do álcool, que leva à embriaguez, à dissolução moral e ao enfraquecimento do testemunho cristão (Ef 5:18; Pv 20:1).

Segundo Berti (2024, p. 33), a embriaguez é vista como um desvio grave porque afasta o indivíduo da sobriedade necessária para a vida piedosa e comunitária, comprometendo não apenas seu relacionamento com Deus, mas também com o próximo. Nesse sentido, conforme a análise de McDurmon (2017, p. 90) acerca de Provérbios 23:29–35, é possível aprender que a virtude bíblica que deve orientar o consumo de álcool é a temperança — a habilidade de praticar o autocontrole e a moderação, profundamente enraizada na tradição protestante de disciplina moral.

O comentário bíblico da Bíblia de Estudo NAA (Nova Almeida Atualizada) (2018, p. 1098) destaca a tolice da embriaguez, ao ponto de comunicar “as trágicas consequências do excesso de vinho” por meio de uma analogia que expressa como o pecado humano viola o propósito divino para o vinho. Em sua análise de Provérbios 23:29–35, Lopes (2016, p. 477) argumenta que o uso desregrado do álcool gera diversos problemas — não apenas para o indivíduo, mas também para sua família —, destacando as consequências sociais associadas ao seu consumo, que, segundo ele, justificam a oposição ao uso desse tipo de bebida.

Nesse sentido, é importante reconhecer que há pessoas que, por questões genéticas, psicológicas ou experiências passadas, são especialmente vulneráveis ao alcoolismo e à dependência. Como afirma Berti (2024, p. 73, grifo nosso), “é um dos vícios impelidos pela fragilidade humana, [...] a embriaguez não é produzida pelo vinho, mas por uma disposição corrompida da vontade humana”. Para esses irmãos e irmãs na fé, o consumo de bebidas alcoólicas pode representar um risco real à saúde física, emocional e espiritual (Lopes, 2016, p. 480).

A liberdade cristã não deve ser exercida de maneira egoísta ou insensível: a liberdade para consumir não pode se tornar uma ocasião para o tropeço do outro (cf. Rm 14:13–21). É nesse contexto que se insere a recomendação apostólica de Paulo em 1 Coríntios 10:23–33, quando exorta os cristãos a viverem não apenas segundo seus direitos, mas segundo o princípio do amor.

A abstenção consciente do álcool, portanto, pode ser um ato de amor. Embora o cristão tenha liberdade para consumir vinho moderadamente, ele também é chamado a considerar os impactos de suas escolhas sobre os mais fracos na fé ou sobre aqueles que lutam contra vícios. Como destaca McDurmon (2017, p. 103), a virtude cristã se manifesta não apenas no que fazemos, mas no modo como ponderamos as consequências comunitárias de nossas ações. Ele argumenta que, em contextos como eventos eclesiais onde a presença de álcool pode causar desconforto, abrir mão voluntariamente de seu consumo pode ser um testemunho poderoso de empatia e serviço, evidenciando que a liberdade cristã está subordinada ao bem do outro (McDurmon, 2017, p. 103). Essa perspectiva é igualmente destacada por C. S. Lewis (2017, p. 116), ao refletir sobre o papel da moderação e da abstenção no contexto cristão. Para ele:

É bem possível que seja dever de um cristão em particular, ou de todo cristão em determinadas ocasiões, abster-se de bebida forte, seja porque ele é o tipo de pessoa que não consegue beber sem passar do limite, seja porque ele está acompanhado de pessoas que têm tendência ao alcoolismo e não quer encorajá-las bebendo junto com elas. Mas o ponto em questão é que, por um bom motivo, ele se absterá de algo que não condena totalmente e até gosta de ver os outros apreciando (Lewis, 2017, p. 116).

Com isso, Lewis contribui para uma ética cristã que não é proibicionista, mas sensível ao contexto, ao próximo e ao chamado bíblico à temperança. Sua argumentação reforça a ideia de que renunciar a certas liberdades, por amor e responsabilidade, não é fraqueza, mas maturidade cristã.

Adicionalmente, as Escrituras oferecem diretrizes explícitas para aqueles que ocupam funções específicas dentro da igreja, especialmente no ministério pastoral. Há exortações claras quanto à sobriedade, ao domínio próprio e à conduta irrepreensível, como se vê em 1 Timóteo

3:2–3, onde se afirma que “é necessário, portanto, que o bispo seja irrepreensível, esposo de uma só mulher, moderado, sensato, respeitável, hospitaleiro, apto para ensinar; não deve ser apegado ao vinho, nem violento, mas sim amável, pacífico e não apegado ao dinheiro” (1 Tm 3:2–3). De modo semelhante, Tito 1:7–8 reforça que o líder deve ser “hospitaleiro, amigo do bem, sensato, justo, piedoso e que tenha domínio próprio” (Tt 1:7–8). Esses textos não apenas destacam qualidades essenciais do líder cristão, mas também refletem um princípio mais amplo de responsabilidade ética e espiritual.

O pastor é chamado a ser exemplo para o rebanho, conduzindo com integridade e equilíbrio, sem agir por ganância ou opressão, mas com espírito voluntário e coração humilde (1 Pe 5:2–3). Além disso, espera-se que demonstre maturidade para renunciar a determinadas liberdades pessoais, caso estas se tornem motivo de tropeço para outros, conforme ensinam textos como 1 Coríntios 8:9–13 e Romanos 14:21, nos quais Paulo exorta os crentes a evitarem qualquer prática que possa escandalizar o irmão mais fraco. Assim, ainda que a Bíblia não imponha proibições absolutas em algumas áreas, ela estabelece padrões éticos elevados que orientam a conduta pastoral com vistas à edificação da comunidade e à glória de Deus.

Em síntese, embora a demonização do vinho e do álcool seja um erro histórico marcado por interpretações culturalmente enviesadas, o uso responsável e temperante das bebidas alcoólicas é um imperativo bíblico. A tradição cristã é chamada a recuperar o significado positivo do vinho, mas também a reafirmar a importância do domínio próprio, do cuidado com os vulneráveis e do testemunho comunitário. Segundo destacam Berti (2024, p. 37) e McDurmon (2017, p. 142), a virtude da temperança não nega as dádivas de Deus, mas as coloca em seu devido lugar, ordenando-as para o bem, a alegria e a edificação mútua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo demonstrou que, à luz das Escrituras, o consumo de vinho e bebidas alcoólicas é apresentado como uma dádiva legítima de Deus, associada à celebração, à alegria e à provisão divina para seu povo. Contudo, as advertências bíblicas contra o uso desordenado dessas dádivas são igualmente claras, estabelecendo a temperança como um imperativo ético do comportamento cristão. Assim, a prática do consumo responsável deve ser permeada por consciência, sobriedade e amor ao próximo, considerando, por exemplo, a abstenção em eventos eclesiais para proteger membros vulneráveis ao alcoolismo, de modo a preservar o testemunho cristão e a unidade da comunidade de fé.

Ressalta-se que este estudo não constitui uma apologia ao consumo de álcool, tampouco um incentivo ao seu uso indiscriminado. Antes, busca recuperar o ensino bíblico equilibrado sobre o tema, livre das distorções culturais, moralistas e políticas que, especialmente no contexto do protestantismo evangélico influenciado pelo proibicionismo norte-americano, obscureceram a compreensão genuína do texto sagrado. O compromisso cristão consiste em submeter-se com fidelidade e discernimento à Palavra de Deus, preservando a liberdade que nela há, mas reconhecendo a responsabilidade comunitária que essa liberdade implica. A virtude da temperança, portanto, não é apenas uma recomendação prudente, mas um mandamento amoroso para o bem do indivíduo, da comunidade e da glória de Deus.

Conclui-se que a análise do consumo de bebidas alcoólicas no contexto bíblico exige rigor hermenêutico, responsabilidade ética e discernimento pastoral. Há uma necessidade contínua de aprofundar os estudos sobre como os cristãos contemporâneos, especialmente em contextos brasileiros, podem integrar a compreensão bíblica das

dádivas divinas com os desafios éticos e sociais das comunidades de fé. Investigações futuras poderiam explorar, por exemplo, as práticas de abstenção voluntária em igrejas protestantes no Brasil, os impactos pastorais de líderes que adotam ou rejeitam o consumo moderado, ou comparações interculturais entre tradições cristãs, como o uso de suco de uva na Ceia em igrejas evangélicas versus vinho em igrejas ortodoxas.

Adicionalmente, estudos interdisciplinares que combinem teologia bíblica, psicologia pastoral e sociologia da religião podem oferecer perspectivas ricas sobre questões como vício, liberdade cristã e responsabilidade comunitária. Em todos esses empreendimentos, permanece fundamental a submissão à autoridade das Escrituras, evitando acréscimos legalistas ou omissões permissivas. O compromisso último é honrar a Deus em todas as dimensões da vida, discernindo, com temor e alegria, como viver de forma santa, sábia e amorosa neste mundo.

REFERÊNCIAS

BERTI, Marcelo. **O cristão pode beber? O que a Bíblia tem a dizer sobre bebidas alcoólicas.** São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2024.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudos NAA.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

ENGS, Ruth Clifford. **Clean living movements: American cycles of health reform.** Westport: Praeger, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HUNTER, James Davison. **Culture wars: the struggle to define America.** New York: Basic Books, 1991.

KERR, K. Austin. **Organized for prohibition: a new history of the Anti-Saloon League**. New Haven: Yale University Press, 1985.

LEVINE, Harry Gene. The discovery of addiction: Changing conceptions of habitual drunkenness in America. **Journal of Substance Abuse Treatment**, v. 2, n. 1, p. 43-57, 1985. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0740-5472\(85\)90022-4](https://doi.org/10.1016/0740-5472(85)90022-4). Acesso em: 23 maio 2025.

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

LOPES, Hernandes Dias. **Provérbios: manual de sabedoria para a vida**. São Paulo: Hagnos, 2016.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MCDURMON, Joel. **O que Jesus beberia?** São Paulo: Monergismo, 2017.

MCGIRR, Lisa. **The war on alcohol: prohibition and the rise of the American State**. New York: W. W. Norton & Company, 2015.

MCGRATH, Alister E. **The Intellectual World of C. S. Lewis**. London: Wiley-Blackwell, 2014.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **A religião e a modernidade: o caso do pentecostalismo**. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 48-67, set./nov. 2005.

MOORE, Russell. **Como viver no mundo sem abrir mão do evangelho**. São Paulo: Mundo Cristão, 2024.

NELSON, R. H. Prohibition and eugenics: implicit religions that failed. **Implicit Religion**, v. 19, n. 2, p. 307-335, 2016. DOI: 10.1558/imre.30841.

OKRENT, Daniel. **Last call: the rise and fall of prohibition**. New York: Scribner, 2010.

PARKER, Alison M. **Purifying America: women, cultural reform, and pro-censorship activism, 1873-1933.** Urbana: University of Illinois Press, 1997.

ROOKMAAKER, H. R. **Modern art and the death of a culture.** London: Inter-Varsity Press, 1970.

SALEEBY, Caleb Williams. **The progress of eugenics.** London: Cassell, 1912.

SMITH, Christian. **American evangelicalism: embattled and thriving.** Chicago: University of Chicago Press, 1998.

SMITH, James K. A. **Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation.** Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

SPIRO, Jonathan Peter. **Defending the master race: conservation, eugenics, and the legacy of Madison Grant.** Burlington: University of Vermont Press, 2009.

TOSTES, Erlan. **Onde está Deus na cultura pop? Um olhar cristão sobre o mundo do entretenimento.** São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2024.

WEIKART, Richard. **From Darwin to Hitler: Evolutionary ethics, eugenics, and racism in Germany.** New York: Palgrave Macmillan, 2004.

SÃO JOSÉ: UMA ANÁLISE TEOLÓGICO-HISTÓRICA DE SUA FIGURA, DO CÂNON BÍBLICO AO MAGISTÉRIO CONTEMPORÂNEO

ST. JOSEPH: A THEOLOGICAL-HISTORICAL ANALYSIS OF HIS FIGURE,
FROM THE BIBLICAL CANON TO THE CONTEMPORARY MAGISTERIUM

SAN JOSÉ: UN ANÁLISIS TEOLÓGICO-HISTÓRICO DE SU FIGURA, DESDE
EL CANON BÍBLICO HASTA EL MAGISTERIO CONTEMPORÁNEO

Lucas de Almeida Barboza¹

¹ Graduado em História. Brasil. E-mail para contato. Ldealmeida8797@gmail.com

RESUMO

Este artigo científico investiga a figura de São José, traçando sua evolução desde as fontes bíblicas até o magistério pontifício contemporâneo. Partindo do paradoxo de sua importância fundamental na história da salvação e seu completo silêncio nos Evangelhos canônicos, o estudo analisa como esse vácuo narrativo impulsionou séculos de reflexão teológica, desenvolvimento doutrinário e piedade popular. Utilizando o método histórico-crítico para a exegese dos relatos da infância em Mateus e Lucas, e uma abordagem histórico-teológica para o restante da análise, o artigo explora a construção de José como o “homem justo”, cuja paternidade legal garante a messianidade davídica de Jesus. Examina-se a influência crucial das tradições apócrifas, como o Protoevangelho de Tiago, na formação de sua imagem popular, notadamente como um homem idoso e viúvo. A pesquisa percorre o desenvolvimento histórico de seu culto, desde a relativa obscuridade patrística até a proeminência na Idade Média e o auge no magistério dos séculos XIX a XXI, com destaque para as intervenções de Pio IX, Leão XIII, Pio XII, João Paulo II e, de forma culminante, o Papa Francisco com a Carta Apostólica *Patris Corde*. Finalmente, o artigo analisa a evolução de suas representações na iconografia e a singular inculturação de sua devoção no catolicismo popular brasileiro, especialmente na cultura nordestina. Conclui-se que a figura de São José demonstra a natureza dinâmica da tradição cristã, que continuamente aprofunda sua compreensão dos mistérios da fé, transformando o silêncio bíblico em uma fonte fecunda de ensinamentos sobre paternidade, trabalho, obediência e fé.

Palavras-chave: Josefologia. São José. *Patris Corde*. Exegese Bíblica. Magistério Pontifício. Piedade Popular.

INTRODUÇÃO

A figura de São José ocupa um lugar singular e paradoxal na teologia e na devoção cristã. Designado como esposo da Virgem Maria e pai legal de Jesus Cristo, ele é uma peça indispensável no mistério da Encarnação e na história da salvação. Contudo, nos quatro Evangelhos canônicos, não há registro de uma única palavra proferida por ele. Este “silêncio eloquente” (Ravasi, 2018; Brustolin, 2025), longe de relegá-lo a uma posição secundária, constitui o ponto de partida para uma profunda e contínua investigação teológica. Foi precisamente este vácuo narrativo que, ao longo dos séculos, estimulou a reflexão da Igreja, a piedade dos fiéis e a imaginação artística, transformando o carpinteiro de Nazaré em uma das figuras mais veneradas da cristandade.

A relevância de um estudo aprofundado sobre São José é acentuada pela sua crescente proeminência no magistério pontifício recente. O clímax deste movimento foi a proclamação do “Ano de São José” pelo Papa Francisco, por ocasião do 150º aniversário de sua declaração como Patrono da Igreja Católica, acompanhada da publicação da Carta Apostólica *Patris Corde* em 8 de dezembro de 2020 (Francisco, 2020). Este ato magisterial não é um evento isolado, mas a culminação de um longo processo de maturação da Josefologia, o campo teológico dedicado ao seu estudo, que vem ganhando corpo desde o século XIX. A necessidade de sintetizar essa longa trajetória, desde as sóbrias menções nas Escrituras até as ricas reflexões teológicas contemporâneas, justifica a presente investigação acadêmica.

O objetivo geral deste artigo é, portanto, realizar uma análise multifacetada sobre a construção da figura teológica, devocional e cultural de São José. Para tanto, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: (1) analisar exegeticamente as fontes

canônicas, com foco nos Evangelhos da Infância de Mateus e Lucas, para compreender o papel teológico original de José; (2) investigar a contribuição das tradições apócrifas na formação de sua imagem popular e na resolução de “lacunas” narrativas do cânon; (3) traçar a evolução histórica de seu culto e do magistério pontifício, identificando os principais marcos doutrinários; e (4) examinar suas representações na iconografia sacra e na piedade popular, com especial atenção ao contexto do catolicismo brasileiro.

Para alcançar tais objetivos, a metodologia empregada será dupla. Na análise das fontes bíblicas, será utilizado o método histórico-crítico, que permite um estudo científico do sentido dos textos antigos, reconhecendo que a “Palavra de Deus em linguagem de homem” foi composta por autores humanos com propósitos teológicos específicos (Pontifícia Comissão Bíblica, 1993 apud Almeida, 2020; Negro, 2012). Para as demais seções, adotar-se-á uma abordagem histórico-teológica, que permite traçar o desenvolvimento de uma doutrina ou devoção ao longo do tempo, contextualizando-a em seus respectivos períodos históricos e eclesiais.

1 O “HOMEM JUSTO” NOS EVANGELHOS DA INFÂNCIA: ANÁLISE EXEGÉTICA E HISTÓRICO-CRÍTICA

A figura de São José emerge quase que exclusivamente das narrativas da infância de Jesus, presentes nos capítulos iniciais dos Evangelhos de Mateus e Lucas. Uma análise cuidadosa desses textos, à luz da exegese contemporânea, revela que a intenção dos evangelistas não era compor

uma biografia detalhada, mas sim apresentar uma catequese teológica sobre a identidade e a missão de Jesus, na qual José desempenha um papel indispensável.

1.1 As Fontes Canônicas e suas Divergências

As fontes primárias sobre José no Novo Testamento são os relatos de Mateus 1-2 e Lucas 1-2 (Costa; Nobre, 2016). Sua ausência no Evangelho de Marcos, o primeiro a ser escrito, sugere que a elaboração teológica sobre seu papel foi um desenvolvimento posterior na tradição cristã.

A aplicação do método histórico-crítico a esses relatos demonstra que as narrativas da infância devem ser compreendidas não como reportagens factuais, mas como construções que refletem o plano teológico do autor sagrado (Costa; Nobre, 2016; Costa, 2018). Os evangelhos de Mateus e Lucas apresentam versões diferentes e, por vezes, divergentes dos acontecimentos (Costa, 2018). Por exemplo, em Mateus, a família reside em Belém, foge para o Egito e depois se estabelece em Nazaré por medo de Arquelau; em Lucas, eles vivem em Nazaré, viajam a Belém para o censo e retornam pacificamente para Nazaré pouco depois do nascimento.

Essa constatação não visa invalidar a figura de José, mas, ao contrário, enriquecer sua compreensão. Ao aceitar que a primazia do interesse teológico sobre a exatidão histórica é uma característica do gênero literário (Blomberg, 2019), o foco da análise se desloca da busca por uma “historicidade factual” para a compreensão da “verdade teológica” que os evangelistas pretendiam comunicar. A “verdade” sobre José nos Evangelhos não reside nos pormenores de sua vida, mas no arquétipo de fé que ele representa. Sua figura é cuidadosamente construída para cumprir funções teológicas específicas, principalmente a de enraizar Jesus na história e nas promessas feitas a Israel (Negro, 2012; Costa; Nobre, 2016).

1.2 A Paternidade Davídica e a Messianidade de Jesus

Uma das funções teológicas centrais de José é estabelecer a descendência davídica de Jesus. Ambos os Evangelhos, Mateus e Lucas, apresentam genealogias que, embora marcadamente diferentes, convergem em José, cumprindo o mesmo propósito: ligar Jesus, por via legal, à casa real de Davi (Negro, 2012). A paternidade de José não é biológica, mas é juridicamente real e teologicamente crucial.

O ato de “dar um nome” a Jesus (Mt 1:21, 25), uma prerrogativa paterna, é o momento jurídico em que José adota oficialmente o menino, inserindo-o em sua linhagem. Este ato confere a Jesus o título de “Filho de Davi”, essencial para sua identidade messiânica conforme as profecias do Antigo Testamento. Assim, José funciona como um elo que assegura a continuidade da Aliança e a realização das promessas em Cristo, sendo o último dos patriarcas (Negro, 2012).

1.3 A Vocação do “Justo” (δίκαιος) em Mateus 1:19

O Evangelho de Mateus qualifica José com um único adjetivo, que, no entanto, define toda a sua identidade: ele era um “homem justo” (Mt 1:19). A compreensão deste termo é fundamental para decifrar sua vocação. O vocábulo grego *díkaios* (δίκαιος) é a tradução do hebraico *šā-ddīʿq* (צדק), cujo significado no Antigo Testamento é muito mais rico e complexo do que a simples noção de retidão legal (Negro, 2012).

Um *šā-ddīʿq* é alguém cuja vida está em conformidade com a vontade de Deus, alguém que vive em profunda fidelidade à Aliança. Essa “justiça” não se manifesta na aplicação cega e rigorosa da Lei, mas na prática da misericórdia e da retidão de coração (Negro, 2012). O

dilema de José ao descobrir a gravidez de Maria ilustra perfeitamente essa tensão. Como “homem justo”, ele se depara com uma situação que, sob a estrita Lei Mosaica, exigiria a denúncia pública de Maria por suspeita de adultério. No entanto, sua justiça o move em outra direção: “não querendo difamá-la, resolveu rejeitá-la secretamente” (Mt 1:19).

Esta decisão inicial, anterior à revelação do anjo, já demonstra uma justiça temperada pela caridade. Ele busca uma solução que, embora dolorosa para si, protege a dignidade e a vida de Maria (Francisco, 2020; Brustolin, 2025). A narrativa mateana, portanto, utiliza José para apresentar uma redefinição cristológica da justiça. A verdadeira justiça, na nova aliança que se inaugura, não é a legalidade fria, mas a obediência a um chamado superior de amor, misericórdia e proteção dos vulneráveis. O Papa Francisco, em *Patris Corde*, ecoa essa interpretação ao apresentar José como uma “*figura de varón respetuoso, delicado que aún no teniendo toda la información se decide por la fama dignidad y vida de María*” (Francisco, 2020).

1.4 O Protagonista da Obediência e da Coragem Criativa

O arco narrativo de José nos Evangelhos é o de um homem de fé e obediência inabaláveis. Suas ações são guiadas não por sua própria deliberação, mas por revelações divinas recebidas em sonhos — a aceitação de Maria, a fuga para o Egito, o retorno e o estabelecimento em Nazaré (CNBB, 2023; Brustolin, 2025). Essa comunicação onírica o conecta diretamente aos grandes patriarcas do Antigo Testamento, como José do Egito, que serve de protótipo para sua figura (Negro, 2012).

Sua obediência, contudo, não é passiva ou resignada. É uma obediência ativa, que exige ação imediata e corajosa. Ao ser instruído a fugir para o Egito, “ele se levantou, tomou o menino e sua mãe, durante a noite,

e partiu para o Egito” (Mt 2:14). Essa prontidão para agir em meio à adversidade revela o que o Papa Francisco chamou de “coragem criativa” (Francisco, 2020). Diante da ameaça de Herodes e da precariedade do exílio, José não se desespera, mas confia na providência divina e usa seus próprios recursos para proteger e sustentar a Sagrada Família. Ele transforma problemas em oportunidades, encontrando refúgio e trabalho em uma terra estrangeira, tornando-se o “milagre” através do qual Deus salva o Menino e sua mãe (Francisco, 2020). Ele é o guardião e protetor que, através de sua fé prática, garante a sobrevivência do Messias.

2. A EXPANSÃO DA FIGURA JOSEFINA: TRADIÇÕES APÓCRIFAS E O DESENVOLVIMENTO PATRÍSTICO

O retrato sóbrio e teologicamente denso de José nos Evangelhos canônicos deixou muitas questões sem resposta para a piedade dos primeiros cristãos. Esse “silêncio” canônico criou um espaço que foi preenchido por uma rica tradição de escritos apócrifos, que, embora não reconhecidos como Palavra de Deus inspirada, exerceram uma influência imensa na formação da imagem popular de São José e na devoção a ele.

2.1 O José do Protoevangelho de Tiago e Outros Apócrifos

O texto apócrifo de maior impacto na construção da figura de José é, sem dúvida, o Protoevangelho de Tiago, um escrito datado do final do século II. Esta obra, que gozou de estima entre figuras eclesásticas

como Clemente de Alexandria e Orígenes, visava preencher as lacunas narrativas dos Evangelhos sobre a vida pregressa de Maria e José. O Protoevangelho de Tiago não é apenas um texto curioso, mas uma peça fundamental para entender a recepção popular da Sagrada Família e a base para o desenvolvimento de tradições posteriores, respondendo ao desejo dos fiéis por mais detalhes.

Foi este texto que introduziu elementos que se tornariam onipresentes na tradição cristã, como os nomes dos pais de Maria, Joaquim e Ana, e, de forma mais decisiva para a Josefologia, a representação de José como um homem já idoso e viúvo no momento de seu casamento com Maria. No texto, quando o sumo sacerdote reúne os viúvos para escolher um guardião para a jovem Maria, José protesta: “Tenho filhos e sou idoso, enquanto ela é uma menina” (Protoevangelho De Tiago 9:2 *apud* Ihu Unisinos, 2021). Outros apócrifos, como a “História de José, o Carpinteiro”, reforçam essa imagem, atribuindo-lhe seis filhos de um casamento anterior (Ihu Unisinos, 2021).

Essa caracterização não era um mero detalhe biográfico, mas servia a um propósito teológico claro: salvaguardar a doutrina da virgindade perpétua de Maria. Além disso, essa tradição oferecia uma explicação para a menção dos “irmãos de Jesus” nos Evangelhos canônicos (e.g., Mc 6:3), interpretando-os como filhos do primeiro casamento de José e, portanto, meio-irmãos de Jesus (Ihu Unisinos, 2021). Essa visão se tornou dominante na Igreja Oriental e influenciou profundamente a iconografia por séculos.

2.2 O Silêncio Patrístico e suas Razões Teológicas

Em contraste com a popularidade de José nos círculos apócrifos, os escritos dos Padres da Igreja dos primeiros séculos demonstram uma notável reserva em relação a ele. Embora não tenha sido esquecido, sua presença explícita só se torna mais proeminente a partir de teólogos

como São João Crisóstomo, Santo Agostinho e São Jerônimo. Este “silêncio patristico” relativo não foi acidental, mas uma necessidade apologética e teológica daquele período.

Nos primeiros séculos, a Igreja estava empenhada em combater heresias que ameaçavam as doutrinas fundamentais da fé, especialmente a divindade de Cristo e seu nascimento virginal. A preocupação central dos estudos teológicos eram os problemas cristológicos. Nesse contexto, enfatizar a figura do pai terreno poderia criar ambiguidades. Portanto, a estratégia teológica e catequética foi manter José em segundo plano, a fim de que a origem divina de Jesus, concebido “por virtude do Espírito Santo”, se firmasse de maneira inequívoca na consciência cristã.

A história da devoção a São José pode, assim, ser compreendida como um movimento pendular. Nos primeiros séculos, sua figura é minimizada para exaltar a divindade de Cristo. À medida que essas doutrinas se consolidaram, o pêndulo começou a se mover na direção oposta. A partir da Idade Média e, de forma decisiva, na era moderna, José é progressivamente exaltado, não em detrimento de Cristo, mais precisamente para iluminar aspectos do mistério da Encarnação: a plena humanidade de Jesus, a santidade da vida familiar e a dignidade do trabalho humano.

3. O PATRONO DA IGREJA UNIVERSAL: A EVOLUÇÃO DO CULTO E DO MAGISTÉRIO PONTIFÍCIO

A transição de São José de uma figura secundária na piedade dos primeiros séculos para o “Patrono da Igreja Universal” é um processo fascinante que se desenrola ao longo de mais de um milênio. Esse desenvolvimento foi impulsionado por grandes teólogos, santos e, de forma culminante, por uma série de intervenções do magistério pontifício que solidificaram seu lugar na doutrina e na liturgia da Igreja Católica.

3.1 O Despertar do Culto na Idade Média e o Impulso Teresiano

Embora as primeiras menções a um culto dedicado a São José no Ocidente remontem ao século IX, sua devoção permaneceu relativamente contida (Vatican News, 2021). Foi na Alta Idade Média que sua figura começou a emergir com mais força, graças à reflexão de grandes teólogos escolásticos como São Bernardo de Claraval, Santo Alberto Magno e São Tomás de Aquino, que lhe dedicaram tratados e sermões.

O século XV marcou um ponto de inflexão, com o chanceler da Universidade de Paris, Jean Gerson, defendendo arduamente a instituição de uma festa litúrgica oficial em sua honra (Vatican News, 2021). O Papa Sisto IV, por volta de 1480, aprovou a celebração de sua festa em 19 de março para a diocese de Roma, um passo que seria estendido a toda a Igreja posteriormente (Vatican News, 2021).

Contudo, um grande impulso para a popularização da devoção a São José veio no século XVI, com a reforma carmelita liderada por Santa Teresa de Ávila. A mística e Doutora da Igreja adotou São José como seu principal protetor e intercessor, e sua influência foi imensa, não apenas propagando a devoção, mas também influenciando sua representação artística, promovendo imagens que o retratavam de forma mais proeminente e paternal (Off Lattes, 2020).

3.2 A Josefologia e o Magistério Pontifício (Séculos XIX-XXI)

O século XIX representa o auge do reconhecimento eclesial de São José. Em um período de intensos desafios para a Igreja Católica, o Papa Pio IX buscou um protetor celestial para a Igreja militante. Em 8 de dezembro de 1870, através do decreto *Quemadmodum Deus*, ele solenemente declarou São José como “Patrono da Igreja Católica” (Pio IX, 1870).

Seu sucessor, o Papa Leão XIII, deu um passo adiante, oferecendo a primeira grande síntese magisterial sobre a teologia de São José. Em sua Carta Encíclica *Quamquam Pluries* (1889), ele contextualizou a devoção ao santo como um remédio espiritual para os “tempos difíceis” e os males da modernidade. A encíclica fundamenta a dignidade de José em seu matrimônio com Maria e em sua paternidade sobre Jesus, apresentando-o como um modelo para os pais de família e para os trabalhadores (Leão XIII, 1889).

A semente plantada por Leão XIII floresceu plenamente no século XX. O Papa Pio XII, em 1955, em um gesto de grande significado pastoral, instituiu a festa de “São José Operário” a ser celebrada em 1º de maio. A escolha da data foi uma resposta cristã ao Dia Internacional dos Trabalhadores, buscando cristianizar o mundo do trabalho e afirmar a sua dignidade (Pio XII, 1955).

O Papa João Paulo II, por sua vez, aprofundou a dimensão teológica da figura de José com a Exortação Apostólica *Redemptoris Custos* (Guardião do Redentor), publicada em 1989. Este documento é uma das mais ricas reflexões sobre a missão de José, não apenas como protetor, mas como alguém que foi introduzido “no mistério da Encarnação” e participou ativamente da obra da redenção (João Paulo II, 1989).

Essa trajetória ascendente no magistério demonstra um aprofundamento contínuo, que pode ser visualizado na tabela abaixo.

Tabela 1 – Evolução do Magistério Pontifício sobre São José (1870-2020)

Papa	Documento / Ato Magisterial	Ano	Contribuição Teológica e Pastoral Central
Pio IX	Decreto Quemadmodum Deus	1870	Declara São José “Patrono da Igreja Católica”, conferindo-lhe um papel de protetor institucional em um período de crise para a Igreja.
Leão XIII	Carta Encíclica Quamquam Pluries	1889	Apresenta São José como modelo para os pais de família e os trabalhadores, e sua devoção como um remédio para os males da sociedade moderna.
Pio XII	Instituição da Festa de “São José Operário”	1955	Confere uma dimensão social à devoção, apresentando José como modelo da dignidade do trabalho humano e resposta cristã ao Dia do Trabalho.
João XXIII	Inserção do nome de São José no Cãnon Romano	1962	Concede a São José a máxima honra litúrgica, colocando seu nome na principal Oração Eucarística, após o da Virgem Maria.

Papa	Documento / Ato Magisterial	Ano	Contribuição Teológica e Pastoral Central
João Paulo II	Exortação Apostólica Redemptoris Custos	1989	Desenvolve uma profunda teologia sobre a missão de José como “Guardião do Redentor”, integrando-o plenamente no mistério da salvação.
Francisco	Carta Apostólica Patris Corde	2020	Oferece um retrato multifacetado e pastoral da paternidade de José, apresentando-o como um modelo acessível e relevante para os desafios contemporâneos.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Vatican News (2021) e nos documentos pontifícios citados.

3.3 A Paternidade em Patris Corde (Papa Francisco)

A Carta Apostólica Patris Corde (Com Coração de Pai) do Papa Francisco representa a mais recente e talvez a mais pastoralmente rica contribuição do magistério à Josefologia (Francisco, 2020). Em vez de focar primariamente em títulos ou privilégios teológicos, o Papa Francisco apresenta um retrato de São José em sete facetas, que descrevem um modelo de paternidade profundamente humano e espiritualmente fecundo (Francisco, 2020).

- 1. Pai amado:** José é amado pelo povo cristão porque fez de sua vida um serviço e um dom total de si ao mistério da Encarnação.
- 2. Pai na ternura:** José ensina que Deus age através de nossas fraquezas. A ternura não é sinal de fraqueza, mas de fortaleza de ânimo.

3. **Pai na obediência:** A obediência de José a Deus, manifestada nos sonhos, não é passiva, mas ativa. “Com a obediência, superou o seu drama e salvou Maria”.
4. **Pai na acolhida:** José acolhe Maria “sem condições prévias”, confiando na palavra do anjo. Ele nos ensina a acolher a vida como ela se apresenta.
5. **Pai com coragem criativa:** Diante das dificuldades, José não se paralisa. Sua coragem o leva a encontrar soluções, transformando problemas em oportunidades.
6. **Pai trabalhador:** Como carpinteiro, José ensinou a Jesus “o valor, a dignidade e a alegria do que significa comer o pão fruto do próprio trabalho”.
7. **Pai na sombra:** José é para Jesus “a sombra do Pai celeste na terra”. Sua paternidade é um reflexo da paternidade de Deus: ele protege e guia, mas nunca possui. A felicidade de José “não está na lógica do autossacrifício, mas no dom de si mesmo”.

Com *Patris Corde*, o Papa Francisco completa a trajetória magisterial, movendo São José de um protetor institucional para um modelo íntimo e acessível de santidade cotidiana.

4. REPRESENTAÇÕES E DEVOÇÕES: ICONOGRAFIA E PIEDADE POPULAR

A figura de São José, enriquecida por séculos de teologia e devoção, encontrou uma expressão visual na arte sacra e uma ressonância afetiva profunda na piedade popular. A evolução de sua iconografia e a inculturação de seu culto revelam a sua importância contínua para a fé.

4.1 Evolução Iconográfica e Perspectivas Ecumênicas

A representação artística de São José na tradição ocidental evoluiu significativamente. Se na Idade Média ele era frequentemente retratado como um homem idoso e à margem da cena principal, a partir do Renascimento e, especialmente, após a Contrarreforma e por influência de figuras como Santa Teresa de Ávila, ele assume um papel mais central e paternal (Off Lattes, 2020).

Na Igreja Ortodoxa, a veneração a São José também é presente, mas sua representação iconográfica mantém-se fiel às tradições apócrifas. Ele é consistentemente retratado como um homem idoso e viúvo, uma escolha teológica que visa proteger de forma inequívoca o dogma da virgindade perpétua de Maria (*Aeiparthenos*) e enfatizar que a humanidade de Cristo provém unicamente de sua mãe, a *Theotokos* (Mãe de Deus). Enquanto a imagem ocidental moderna evoluiu para apresentar um José mais jovem e vigoroso, enfatizando-o como modelo de esposo, pai e trabalhador, a imagem oriental permaneceu fiel à tradição antiga para priorizar a salvaguarda de dogmas mariológicos.

4.2 A Devoção no Catolicismo Popular Brasileiro

No Brasil, São José é um dos santos de maior devoção popular, reverenciado como protetor das famílias e padroeiro dos trabalhadores (CNBB, 2023). Sua figura encontrou uma ressonância particular e uma forma de inculturação única na região Nordeste, onde ele transcende seus títulos universais para se tornar uma figura central no ciclo da vida, da agricultura e da esperança.

No sertão nordestino, uma região marcada pela irregularidade das chuvas, o dia de São José, 19 de março, é aguardado com imensa expectativa. Segundo a tradição popular, a chuva no dia de São José é um sinal divino, um presságio seguro de que haverá uma boa colheita, especialmente de milho (Hermegildo apud Brasil De Fato, 2025). Uma boa colheita de milho, por sua vez, garante a fartura para as Festas Juninas, o ápice do calendário festivo e cultural do Nordeste (Hermegildo *apud* Brasil De Fato, 2025).

Essa crença conecta profundamente a fé religiosa com os ciclos da natureza. O “Patrono dos Trabalhadores” se torna, no imaginário popular, o “santo das chuvas”, o padroeiro dos agricultores cuja intercessão determina a sobrevivência e a alegria da comunidade (Hermegildo apud Brasil De Fato, 2025). Este é um exemplo paradigmático de inculturação da fé, onde uma devoção universal é assimilada e reinterpretada pela cultura local, que a enriquece com novos significados e a integra em sua visão de mundo.

CONCLUSÃO

A jornada pela figura de São José, desde as breves e silenciosas menções nos Evangelhos até o seu lugar de destaque no magistério contemporâneo e na piedade global, revela um dos mais notáveis processos de desenvolvimento teológico e devocional da tradição cristã. A análise realizada permite sintetizar que a trajetória de José é a de uma figura cuja importância cresce na exata medida em que a Igreja aprofundou sua compreensão sobre o mistério da Encarnação. Ele evoluiu de um personagem de fundo, necessário para garantir a linhagem davídica de Jesus, para um protagonista da vida de fé, um modelo de santidade acessível e um intercessor poderoso.

A tese central deste trabalho, reafirmada pelos dados analisados, é que a figura de São José demonstra a natureza dinâmica e orgânica da Tradição. O silêncio canônico, longe de ser um vazio, provou ser um espaço extraordinariamente fértil. Foi nesse silêncio que a piedade popular, através dos apócrifos, semeou as primeiras imagens de um José mais detalhado. Foi sobre esse silêncio que a teologia patrística e medieval construiu as bases de sua dignidade. E foi para preencher esse silêncio com significado pastoral que o magistério moderno e contemporâneo o elevou a Patrono da Igreja, modelo dos trabalhadores e arquétipo da paternidade. A história de São José mostra que a fé não é estática, mas uma realidade viva que continuamente medita, aprofunda e desvela novas facetas do plano de salvação.

A relevância contemporânea de São José, especialmente à luz da Carta Apostólica *Patris Corde*, é imensa. Em um mundo que enfrenta crises de paternidade, desvalorização do trabalho manual, migrações forçadas e uma cultura do ruído e do exibicionismo, a figura do carpinteiro de Nazaré emerge com uma força profética. Ele oferece um modelo de paternidade que é presente, terna e corajosa, uma paternidade “na sombra” que serve sem possuir e promove

a liberdade do outro. Ele encarna a dignidade do trabalho como meio de participação na criação e sustento da vida. Ele representa a coragem silenciosa dos migrantes e dos que enfrentam a adversidade com fé e “coragem criativa”. Acima de tudo, sua vida demonstra que a santidade mais profunda não requer grandes discursos ou feitos extraordinários, mas se realiza na fidelidade cotidiana à vontade de Deus, na justiça que se traduz em misericórdia e no amor que se manifesta em serviço concreto. O silêncio de São José continua, assim, a ecoar como um dos mais eloquentes ensinamentos para os cristãos de todos os tempos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Dimas. Ensaio de Dimas Almeida: Evangelho e evangelhos. **Sete Margens**, 2020. Disponível em: <https://setemargens.com/ensaio-de-dimas-almeida-2-evangelho-e-evangelhos/>. Acesso em: 27 jun. 2025.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023: Informação e documentação — Referências — Elaboração**. Rio de Janeiro: ABNT, 2018.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520: Informação e documentação — Citações em documentos — Apresentação**. Rio de Janeiro: ABNT, 2023.

BLOMBERG, Craig L. **A confiabilidade histórica dos Evangelhos**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BRASIL DE FATO. Cultos pagãos, colheitas de milho e heranças indígenas: como nasceu o São João? **Brasil de Fato**, 24 jun. 2025. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2025/06/24/cultos-pagaos-colheitas-de-milho-e-herancas-indigenas-como-nasceu-o-sao-joao>. Acesso em: 27 jun. 2025.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. Aprender com o silêncio de São José. **CNBB**, 14 mar. 2025. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/aprender-com-o-silencio-de-sao-jose/>. Acesso em: 27 jun. 2025.

CAPEL. **Normas ABNT**. Portal de Periódicos CAPES, 27 nov. 2019. Disponível em: https://www.periodicos.capes.gov.br/images/documents/ABNT_Super%20quarta%20CAPES_27_11.pdf. Acesso em: 27 jun. 2025.

CNBB. **São José**. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 18 mar. 2023. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/sao-jose-4/>. Acesso em: 27 jun. 2025.

COSTA, Felipe; NOBRE, Marcos Augusto Ferreira. O relato da infância de Jesus segundo o evangelho de Mateus. **Revista Expressão Católica**, v. 5, n. 1, p. 153-166, jul./dez. 2016.

COSTA, José Carlos de Lima. **A figura de São José: uma análise exegética dos relatos da infância de Jesus em Mateus e Lucas**. 2018. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/3609/2/JOS%C3%89%20CARLOS%20DE%20LIMA%20COSTA.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2025.

FRANCISCO, Papa. **Carta Apostólica Patris Corde**. Vaticano, 8 dez. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html. Acesso em: 27 jun. 2025.

IHU UNISINOS. Protoevangelho de Tiago e a figura de São José. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/607661>. Acesso em: 27 jun. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação Apostólica Redemptoris Custos**. Vaticano, 15 ago. 1989.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Quamquam Pluries**. Vaticano, 15 ago. 1889.

NEGRO, Mauro. O Justo José – A vocação de José, no relato de Mateus. **Revista de Cultura Teológica**, v. 20, n. 77, p. 109-132, jan./mar. 2012.

OFF LATTES. A devoção a São José e Santa Teresa de Jesus. **Off Lattes**, 2020. Disponível em: <https://offlattes.com/archives/8075>. Acesso em: 27 jun. 2025.

OSJ. Breve história da teologia de São José. **Josefologia - Oblatos de São José**, 4 ago. 2019. Disponível em: <https://www.osj.org.br/josefologia/breve-historia-da-teologia-de-sao-jose/>. Acesso em: 27 jun. 2025.

PIO IX, Papa. **Decreto Quemadmodum Deus**. Sagrada Congregação dos Ritos, 8 dez. 1870.

PIO XII, Papa. **Discurso aos operários italianos por ocasião da Solenidade de São José Operário**. Vaticano, 1 maio 1955.

RAVASI, Gianfranco. São José, a força eloquente do silêncio. **Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura**, 19 mar. 2018. Disponível em: https://www.snpcultura.org/sao_jose_a_forca_eloquente_do_silencio.html. Acesso em: 27 jun. 2025.

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA. **Manual ABNT NBR 10520:2023**. UNESP, 2023. Disponível em: <https://www.btu.unesp.br/Home/sobre/biblioteca/manual-abnt-10520.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2025.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL. **NBR 10520 de 2023**. UFMS, 2024. Disponível em: <https://bibliotecas.ufms.br/files/2024/08/NBR-10520-de-2023.pptx.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2025.

VATICAN NEWS. **São José**. Vatican News, 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/feriados-liturgicos/sao-jose.html>. Acesso em: 27 jun. 2025.

QUANDO A VERDADE SE REVELA: CRISTO E A ESCRITURA NA ERA PÓS-MODERNA

WHEN TRUTH IS REVEALED; CHRIST AND SCRIPTURE IN THE
POSTMODERN AGE

CUANDO LA VERDAD SE REVELA; CRISTO Y LA ESCRITURA EN LA ERA
POSTMODERNA

Samuel Vair Ulrich Furmann¹

¹ Discente em Teologia, aluno na FABAPAR e discente em Licenciatura em História na UNICESU-MAR, Brasil. E-mail para contato: Samuel.furmann@gmail.com.

RESUMO

A proposta do artigo é refletir sobre o conceito de verdade a partir da revelação bíblica diante dos desafios da sociedade pós-moderna. Para isso, é necessário compreender o cenário contemporâneo e suas características, como o pluralismo e a autonomia das verdades, assim como esses aspectos influenciam a leitura da verdade nas Escrituras. O artigo busca sustentar epistemologicamente a verdade bíblica, dialogando com correntes filosóficas a respeito da verdade. A partir de autores de referência acadêmica é possível construir uma visão teológica que reconhece a autoridade e a inerrância das Escrituras, sem ignorar a necessidade de relacionamento com Deus e com a comunidade de fé. A metodologia utilizada é bibliográfica e analítica, com foco na relação entre revelação, verdade e contexto cultural. Pode-se concluir que, mesmo em um mundo marcado pela fluidez, a teologia cristã pode afirmar a verdade bíblica, compreendendo que a verdade revelada não é abstrata, mas pessoal, relacional e centrada em Cristo.

Palavras-chave: Verdade Bíblica, Pós-modernidade, Teologia Sistemática, Revelação, Epistemologia Cristã.

INTRODUÇÃO

A pergunta a respeito da verdade é antiga. Ao longo da história, as escolas filosóficas e as religiões propuseram soluções para entender sua constituição (Moreland, Craig, 2021, p. 206). Nesse sentido, é fundamental compreender que o fazer teológico se fundamenta nessa busca, ao explorar o conceito de verdade e procurar conciliá-lo com a Escritura revelada, conforme introduz Paul Tillich:

todo ato cognitivo se esforça por alcançar a verdade. Já que a teologia reivindica ser verdadeira, precisa discutir o sentido do termo 'verdade', a natureza da verdade revelada e sua relação com outras formas de verdade. Se não o fizer, a reivindicação teológica pode ser descartada como um simples expediente semântico (Tillich, 2019, p. 113).

Assim, para uma teologia eficaz, a reflexão sobre a verdade presente na revelação se faz necessária, visto que, diante do ofício teológico, a revelação é a fonte de argumentações e regras para construção da moral e conduta cristã. Diante disso, a reflexão possui caráter comunitário. Por isso, é necessário compreender a relação de verdade epistêmica e a sociedade contemporânea.

Desse modo, cabe à teologia buscar sustentar epistemologicamente a revelação bíblica diante da realidade pós-moderna, na qual as verdades tornam-se autônomas e autossustentáveis. Para isso, pode-se fazer uma análise bibliográfica e analítica, para se buscar em autores de referência acadêmica valores qualitativos para embasar e fundamentar argumentos a respeito do tema.

Por fim, o diálogo com as vertentes filosóficas contemporâneas permite a defesa das escrituras como inerrante, atemporal e perfeita. De forma que se pode procurar responder como a Bíblia pode dialogar com a pós-modernidade. Em vista disso, pode-se começar a análise a partir da compreensão da pós-modernidade

1 A PÓS-MODERNIDADE E SUAS CARACTERÍSTICAS

A pós-modernidade, enquanto conceito, não possui definição única e consensual, por abranger uma diversidade de movimentos sociológicos, filosóficos e históricos (Bauman, 2023, p. 7). Entretanto, essa condição social pode ser compreendida em contraste com a modernidade, entendida como um conjunto de transformações socioculturais, econômicas e filosóficas, atingindo seu ponto culminante no século XIX (Craig, Moreland, 2021, p. 228). Este período foi marcado pela crítica e busca de uma resposta racional e universal aos problemas sociais (Bauman, 2023, p. 50). Entretanto, a pós-modernidade não procura uma

resposta objetiva e universal, e rompeu com este modelo. Apesar disso, a pós-modernidade herdou a crítica moderna (Baumann, 2023 p. 8).

Fundamentado neste contraste, pode-se afirmar que o termo pós-modernidade traduz com precisão uma condição social que surgiu na Europa e que se formou como é na atualidade na segunda metade do século XX (Bauman, 2023, p. 277). A precisão do termo se deve ao fato de expressar tanto a ruptura quanto a sucessão do modelo de sociedade anterior (Baumann, 2023, p. 277). Diante disso, deve-se entender as particularidades deste novo modelo.

Assim, a pós-modernidade é emancipada da tentativa de buscar uma sociedade imutável (Bauman, 2023, p. 50). Pelo contrário, é a Pós-modernidade que reconhece e institucionaliza a pluralidade e a não universalidade de ideias, desígnios que a modernidade tentou ocultar (Bauman, 2023, p. 278). Dessa forma, o resultado é uma sociedade plural, sem hierarquias e sem absolutos universais (Bauman, 2023, p. 80).

É diante desse contexto que as relações pessoais passam a ser questionadas e solapadas pelo individualismo. O resultado é descrito como a Modernidade líquida, condição em que as ligações sociais não buscam uma verdade universal. Zygmunt Bauman afirma: “Abandonai toda a esperança de totalidade, tanto futura como passada, vós que entraís no mundo da modernidade fluida” (Bauman, 2021, p. 32).

Assim, a pós-modernidade e seus problemas passam a ser entendidos a partir da perspectiva plural, de verdades que não precisam justificar-se, mas de modo que podem justificar-se autonomamente (Bauman, 2023, p. 82). A verdade pode ser alcançada por inúmeras formas de adicionar significado, sem necessariamente uma contradizer a outra.

Além disso, a era pós-moderna possui dificuldades na busca por uma ordem a ser estabelecida diante de um mundo tão plural e diverso. Por isso, a pós-modernidade é alvo de preocupações e estudo de teólogos, pastores e professores (Smith, 2024, p. 15). Desse modo, a chave para o

diálogo com a sociedade pós-moderna está em compreender como esta orienta-se na busca pela realidade e veracidade.

2 IMPLICAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DA PÓS- MODERNIDADE

Ao passo que se compreende a situação social pós-moderna, deve-se relacionar este cenário com a busca e interpretação da verdade. Ademais, é a partir desta correlação que a teologia pode inserir o conceito da revelação cristã e sustentar sua veracidade de acordo com as escrituras.

Especialmente no âmbito da teologia cristã, a pós-modernidade e o relativismo² são percebidos como desafios a serem enfrentados com firmeza (Smith, 2024, p. 16). Assim sendo, a pós-modernidade em si é frequentemente associada ao relativismo, ainda que essa relação demande uma análise mais cuidadosa das correntes filosóficas envolvidas (Smith, 2024, p. 17).

Afinal, o perigo de não as entender é caracterizar o relativismo com falsas definições, e assim criticá-lo de forma simplória. Conforme o argumento de Smith: “logo, se quisermos levar o relativismo a sério, não podemos atacar uma quimera inventada e nos parabenizar por termos derrotado um espantalho” (Smith, 2024, p. 19).

Visto que não existe uma escola de pensamento unificada e precisa para descrever o pensamento relativista, pode-se procurar na corrente

² O termo “relativismo” é comum em púlpitos cristãos. Pode-se afirmar que este termo é utilizado nesses casos para descrever de forma geral as verdades subjetivas e autônomas que são comuns aos tempos da pós-modernidade (Smith, 2024, p. 16). Entretanto, o termo não descreve de modo satisfatório as teorias pós-modernas a respeito da verdade (Smith, 2024, p. 17)

pragmática a referência filosófica. Isso se dá, a partir de autores que em suas teorias descrevem e permitem a pluralidade de verdades, como Richard Rorty (Smith, 2024, p. 17). A corrente pragmática pode ser bem aplicada à pós-modernidade. Visto que a verdade absoluta da teoria correspondencialista³ não condiz com o espírito da pluralidade da pós-modernidade.

Através da teoria pragmática, os mesmos termos e proposições podem possuir significados atribuídos a diversos usos. Visto que os significados de proposições são constituídos a partir de construções linguísticas dentro de um grupo de indivíduos. É nesse sentido, que Ludwig Wittgenstein⁴ defende o significado das proposições a partir do uso. Em tradução livre:

Para muitos casos em que se emprega a palavra “significado” — embora não todos —, é possível explicá-la da seguinte forma: o significado de uma palavra está no modo como ela é usada na linguagem. E, em certos casos, o significado de um nome é explicado simplesmente apontando-se para aquilo a que ele se refere (Wittgenstein, 2010, p. 25e)⁵.

Assim, para se compreender uma proposição é necessário relacionar-se com o grupo que criou o significado a partir do uso prático. Por isso, o principal fator ligado à pós-modernidade é a queda do modelo correspondencialista a respeito da verdade (Moreland, Craig, 2021, p.

3 A teoria correspondencialista da verdade sustenta que uma afirmação é verdadeira quando a descrição racional corresponde aos fatos ou à realidade objetiva. Essa correspondência é geralmente entendida como uma relação entre uma representação interna da mente e um estado de coisas externo no mundo. Está entre as teorias mais tradicionais da verdade, tendo raízes em Aristóteles e sendo retomada por pensadores como Tomás de Aquino.

4 Embora Wittgenstein não seja um filósofo propriamente pós-moderno, sua teoria pragmática pavimentou e fundamentou a virada linguística que influenciou diversos filósofos pós-modernos como Rorty. Por isso sua proposição de significado a partir de uso pode ser útil para o diálogo entre pós-modernidade e a verdade cristã.

5 Citação direta em idioma original: “For a large class of cases of the employment of the word “meaning” — though not for all — this word can be explained in this way: the meaning of a word is its use in the language. And the meaning of a name is sometimes explained by pointing to its bearer.” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 25e)

229). Todos os fatores a respeito da verdade são relativos a um grupo linguístico e cultural, portanto, a verdade é encontrada contextualmente (Moreland, Craig, p. 229).

Assim, pode-se compreender que, na pós-modernidade, os seus desafios são muitas vezes consequências de uma teoria da verdade aplicada à sociedade. Por isso, é importante compreender como as escrituras abordam o tema da verdade, em contraste com a abordagem filosófica.

3 A VERDADE SOB A PERSPECTIVA BÍBLICA

A Bíblia possui diversos escritos nos quais ela postula para si a verdade (Moreland, Craig, 2021, p. 224). Porém, é importante salientar que a Bíblia não é um livro filosófico, e suas afirmações não buscam defender um paradigma a respeito de como a verdade é construída, mas sim revelar a Deus e sua vontade ao homem.

No antigo testamento, pode-se analisar o texto em Sl 119.160. Este salmo expressa o amor à palavra de Deus e aos seus mandamentos (Kidner, 1981, p. 430). De forma poética e alfabética, o salmo caracteriza as escrituras (Kidner, 1981, p. 430). Ao caracterizar a verdade bíblica no verso 160, o autor utiliza termos que descrevem todos os escritos bíblicos. Conclui-se que em tudo a palavra de Deus é verdadeira (Kidner, 1981, p. 441).

De mesmo modo, no novo testamento, um dos autores que mais parece preocupar-se com a questão da verdade é o apóstolo João. O verso em João 1.14, argumenta que Jesus é Logos encarnado. É notável que pais da Igreja, como Clemente de Alexandria e Agostinho, propuseram que o Logos fosse a mente de Deus, e que esta é a verdade (Brown, 2022, p. 994). Consequentemente, pode-se afirmar que Jesus é a própria verdade.

Como se pode notar ao fazer uma leitura correlacionada, em Jo 14.6, nota-se que Jesus afirma ser O Caminho, a Verdade e a Vida. Jesus faz sua afirmação, não para provar uma definição epistêmica (Brown, 2022, p. 1006), mas sim em termos de sua missão aos homens. Ou seja, Jesus é a revelação do pai, por isto é o caminho até Ele. Diante disso, sua revelação é verdade, de forma que suas palavras são fontes de vida (Brown, 2022, p. 1007).

Portanto, a Bíblia aborda de forma explícita a natureza da verdade, que está em Deus e é conhecida para o homem através de Cristo. Entretanto, a busca por um conceito bíblico a respeito do tema não é filosófica, visto que a Bíblia não possui uma definição neutra, lógica e abstrata sobre a verdade (Maier, 1996, p. 107). A Bíblia deixa claro que em Deus está toda a verdade, e só é possível conhecê-la em comunhão com Deus. Não obstante, Cristo é a verdade e o caminho para a verdade, ao ser nele que se pode ter comunhão completa com Deus Pai (Maier, 1996, p. 107).

Conclui-se que a palavra de Deus é verdadeira, e que seu próprio ser é a verdade. Aquele que conhece a Cristo relaciona-se com a verdade. Assim como a verdade é relacionada à crença de que Jesus é o próprio Deus encarnado. Assim, diante dos textos bíblicos e das reivindicações de verdade em Deus e em sua revelação, cabe à teologia cristã explorar o tema. Desta forma, pode-se procurar compreender como a verdade bíblica pode relacionar-se com a sociedade contemporânea.

4 A VERDADE SOB A PERSPECTIVA SISTEMÁTICA

Ao explorar o tema de forma sistemática, depara-se invariavelmente com o conceito de revelação. A revelação surge na natureza relacional de Deus, na qual se pode notar a relação e comunicação entre a própria trindade (Ferreira, 2007, p. 116). A partir desta natureza, a revelação é o processo e resultado da comunicação racional e proposicional entre Deus e a humanidade (Ferreira, 2007, p. 115).

Infere-se que a revelação é a verdade comunicada de Deus ao homem. Afinal, pode-se afirmar biblicamente que Deus é verdadeiro, e teve como ápice de sua revelação, Cristo Jesus, que faz Deus conhecido aos homens (Barth, 2017, p. 90). E a ação de conhecer a Deus só é possível quando se parte de sua revelação. Por isso, é Deus que permite ao homem conhecer a verdade:

Esta “vinda a nós” da verdade é revelação. Ela não nos alcança numa condição neutra, mas em uma ação que a sustenta, como a vinda da verdade, em algo bem definido, realmente um relacionamento determinado (Barth, 2017, p. 90).

Por isso, o ser humano só pode conhecer a verdade a partir da revelação do próprio Cristo (Barth, 2017, p. 91). Alicerçado neste pensamento, nota-se a dependência da revelação de Deus ao homem, de modo que a verdade não está em construções humanas, morais, históricas, filosóficas ou até mesmo religiosas (Mcgrath 2021, p. 231). Por isso, basta ao homem ouvir a verdade de Deus, revelada no evento da encarnação (Barth, 2017, p. 91). A implicação desta visão é que a verdade não pode ser construída a partir de uma dedução ou tentativa humana de substituir a obra da revelação de Deus (Barth, 2017, p. 91). Jesus é a verdade e é nEle que se deve buscar como a verdade se constitui (Ferreira, 2007 p. 102).

Pode-se, portanto, concluir que conhecer a revelação é mais do que conhecer um método epistemológico, mas torna-se antes a busca por Deus e Cristo. Ademais, a Igreja pode conhecê-la e proclamá-la, à medida que conhece a verdade revelada por Cristo mediante as escrituras.

Assim sendo, as escrituras são a principal fonte de revelação a respeito de Cristo. Portanto, é nas escrituras que se pode encontrar a verdade de Deus. De acordo com a tradição ortodoxa, a Bíblia é considerada como inerrante. Ou seja, como livro que não possui erros, sendo palavra digna de toda a confiança (Ferreira, 2007, p. 117). Os textos sagrados possuem diversos indícios a respeito da inerrância, sendo este o corolário para a teoria da inspiração divina (Erickson, 2015, p. 218).

Por isso, a verdade está fundamentada na autoridade das escrituras (Erickson, 2015, p. 227). Afinal, Deus delegou sua autoridade ao inspirar a Bíblia, uma vez que ela transmite a mensagem de Deus (Erickson, 2015, p. 235). Portanto, pode-se concluir que, em termos gerais, se a Bíblia é a palavra de Deus, possui autoridade divina (Ferreira, 2007 p. 117).

Deste modo, as escrituras são dotadas de diversas perfeições, incluindo sua veracidade, inerrância, infalibilidade e confiabilidade (Ferreira, 2007 p. 117). Diante disso, a Bíblia cristã precisa ser considerada integralmente infalível e inerrante, pois se uma porção apenas for enganosa, não se pode confiar em toda a mensagem (Ferreira, 2007, p. 117). Afinal, nesse cenário, para entender o que é verdadeiro ou não, é necessária uma autoridade ainda maior de verdade. A Bíblia, no entanto, assume para si o padrão final da verdade (Ferreira, 2007, p. 117)

É importante ressaltar que é impossível que Deus minta (Nm 23.19; Tm 1.2). Sendo a palavra de Deus, as escrituras devem demonstrar a mesma consistência lógica da mente de Deus. De modo que estas não podem contradizer-se, ou ensinar como verdade aquilo que não o é (Ferreira, 2007, p. 118).

De fato, existem incongruências no texto bíblico que devem fazer questionar sobre como a Bíblia é inerrante e verdadeira (Erickson, 2015, p. 219). Neste cenário, existem diversas abordagens que podem solucionar o problema da inerrância e conciliar os aparentes erros bíblicos, chamados de fenômenos (Erickson, 2015, p. 219). A principal

solução para este tipo de problema é procurar compreender o sentido original das palavras e da mensagem bíblica. Deste modo, a Bíblia é inerrante ao analisar-se o texto em seu contexto original.

Em especial, a inerrância não significa que o grau máximo de especificidade sempre estará presente. Antes, nossa doutrina da inerrância afirma simplesmente que, independentemente das declarações feitas pela Bíblia, elas são totalmente verdadeiras quando corretamente interpretadas conforme o sentido em seu contexto cultural e com o propósito para o qual foram registradas (Erickson, 2015, p. 226).

Mesmo diante de fenômenos, ao estudar as escrituras mediante seu contexto original, não existem erros que possam ser considerados ao se entender a revelação do plano divino de redenção. A Bíblia, portanto, é necessária como a revelação última de Deus. Sua palavra é verdadeira e perfeita. Tendo origem no próprio Deus, esta possui autoridade divina e dotada de perfeição. A reflexão, a partir deste ponto de vista, é de como relacionar a palavra de Deus diante de um mundo plural, minado de autoridades.

Além disso, compreender como a verdade revelada em Cristo e nas escrituras pode relacionar-se com um cenário no qual as verdades podem possuir diferentes significados e interpretações.

5 A PÓS-MODERNIDADE E O DIÁLOGO COM AS ESCRITURAS

Diante da cultura pós-moderna e do desafio do relativismo, a revelação deve ser sempre considerada o que a Bíblia reivindica para si, ou seja, a verdade que provém de Deus e sua inerrância. Entretanto, pode-se procurar compreender as melhores abordagens para a sustentação epistêmica dessa verdade, especialmente em diálogo com o mundo contemporâneo.

A primeira abordagem possui apoio tradicional a respeito da verdade nas escrituras. Esta aponta as escrituras como verdade objetiva e universal (Moreland, Craig, 2021, p. 2019). Desta forma, a verdade bíblica não possui outras noções de interpretação que não em um modelo correspondencialista (Moreland, Craig, p. 239). Ou seja, utilizando-se da razão para corresponder exatamente à verdade objetiva apresentada na revelação.

A posição correspondencialista combate ao pragmatismo, afirmando que independentemente do contexto e da comunidade, o significado de uma proposição é absoluto (Moreland, Craig, 2021, p. 229). Dessa forma, a mente humana pode encontrar uma correspondência para este significado. De modo que não existe nada ao qual o significado da verdade bíblica possa ser relativo.

Outra forma de abordar o diálogo da Bíblia e da pós-modernidade é a partir da visão pragmatista (Smith, 2024, p. 229). De acordo com esta perspectiva, a verdade cristã é relativa, no sentido de relação e de dependência, não de arbitrariedades (Smith, 2024, p. 229). Ou seja, para uma interpretação correta das verdades bíblicas, é necessário relacionar-se em uma comunidade e com o próprio Deus (Smith, 2024, p. 230).

Assim, em vez de equivocadamente usar a palavra “relativismo” como se nada importasse, meu argumento é que o relativismo significa que tudo depende — e que essa interpretação é radicalmente ligada à criação e radicalmente cristã, aludindo à condição de criatura (Smith, 2024, p.230).

É a partir da fé em Deus e na aceitação de sua revelação que se pode conhecer a verdade. Para esta abordagem, pode-se argumentar que o ser humano depende de outro e de Deus, visto sua condição de contingência e criatura (Smith, 2024, p. 230). Apenas Deus é de fato absoluto, e por isso a verdade pode ser alcançada apenas ao relacionar-se com ele. Neste sentido, a verdade depende do contato com este criador (Smith, 2024, p. 230). Ou seja, a interpretação da verdade depende de um relacionamento pessoal com a própria verdade, que é Cristo, e não da razão para encontrar uma correspondência objetiva.

Assim, adotar a visão pragmatista não acarreta permissividade e na privatização moral pós-moderna. A corrente pragmática permite compreender que a verdade da Bíblia é alcançada quando em comunidade, e em relacionamento com o próprio Deus (Smith, 2024, p. 231).

Apesar da necessidade da relação e da dependência, a Bíblia se faz suficiente e clara, de forma que qualquer indivíduo pode acessá-la e compreendê-la (Ferreira, 2007, p. 120). Porém, isto só ocorre plenamente mediante ação do Espírito Santo (Ferreira, 2007, p. 142). Além disso, a comunidade de fé é fundamental para o crescimento de um indivíduo na doutrina e na fé (Ferreira, 2007, p. 996).

É assim que se faz a importância da tradição, dogmas, e das relações eclesiais. Além disso, a importância de compreender o relacionamento espiritual com Deus, possível através apenas de Cristo Jesus. Assim, a verdade parte do lugar de contingência e criatura:

A encarnação é a recusa do Absoluto de permanecer isolado da relação com a humanidade. Como criaturas, somos contingentes, dependentes e relativos (Ou seja, em relação ao criador, mas também a outras criaturas). Portanto, e mais precisamente, o relativismo é apenas um nome para a condição humana, o ethos da condição de criatura (Smith, 2024, p. 230).

Portanto, pode-se recorrer ao pragmatismo também como interpretação epistêmica da verdade bíblica. De forma alguma, pode-se negar a inerrância e a perfeição da revelação, mas pode-se compreender como a interpretação desta verdade é relativa, isto é, depende de fatores externos à razão humana e à verdade objetiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, pode-se concluir que a contemporaneidade vive sob desafios morais, éticos e epistêmicos. A pós-modernidade é marcada pelo individualismo e pela falta de uma hierarquia a respeito da verdade. Diante desse cenário, a verdade é autônoma e autossustentável. Ademais, a pós-modernidade é caracterizada pela crítica e corrosão de todos os conceitos, até o ponto de não existirem conceitos sólidos e absolutos.

Assim, o conceito de verdade bíblica pode tornar-se um desafio, visto que a Bíblia pode ter sua verdade desautorizada e relacionada a outras pretensões de verdade. Diante deste difícil desafio, deve-se considerar o que a própria escritura reivindica para si, ou seja, que esta é a palavra revelada de Deus. Como é revelação de Deus, não pode conter falhas ou erros. Em Cristo, há o conhecimento de um Deus perfeito e verdadeiro.

Por isso, é necessário depender de um relacionamento com Deus para o convencimento e conhecimento das escrituras verdadeiramente. É

necessário conhecer o Deus das escrituras, e este Deus é Absoluto e imutável, diferentemente das suas criaturas, como os seres humanos. O conhecimento de Deus e a sua revelação se dá a partir do conhecimento de Cristo Jesus e da fé nEle.

Diante disso, pode-se sustentar que a revelação é perfeita e inerrante. E sua sustentação epistêmica não é realizada por ciências filosóficas, mas na fé na revelação do próprio Deus. Assim, pode-se procurar entender como a verdade é constituída e sua interpretação realizada pelos seres humanos. Pela corrente correspondencialista ou pragmática.

Por fim, pode-se concluir que a corrente pragmática dialoga com conceitos da pós-modernidade e pode dialogar com uma interpretação cristã e ortodoxa a respeito das escrituras, considerando os relacionamentos sociais e o relacionamento com Deus, dos quais o ser humano é dependente.

Por isso, os teólogos e pensadores cristãos não devem temer o diálogo com a pós-modernidade, mas sim compreender como esta pode contribuir para uma interpretação da revelação. Assim, a revelação é regra de conduta aos seres humanos, mas estes devem conhecer a Deus e a sua igreja para poderem viver de forma satisfatória sob a verdade divina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Karl. **Dogmática eclesiástica**. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Indícios da pós-modernidade**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

BROWN, Raymond. **Comentário ao evangelho segundo João: Volume 1 (1-12)**. Introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Edifique Editora, 2020.

BROWN, Raymond. **Comentário ao evangelho segundo João: Volume 2 (13-21)**. Introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Edifique Editora, 2020.

ERICKSON, Millard. **Teologia sistemática**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2015.

FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. **Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

KIDNER, Derek. **Salmos 73-150: introdução e comentário aos livros III a V de Salmos**. Série Cultura Bíblica, vol. 14b. São Paulo: Edições Vida Nova, 2021.

MAIER, Gerhard. **Johannes evangelium 2. Teil. Edition C Bibelkommentar**. Deutschland: Hänssler-Verlag, 1996.

MCGRATH, Allister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. 6. ed. São Paulo: Shedd Publicações, 2017.

MORELAND, J. P.; CRAIG, William Lane. **Filosofia e cosmovisão cristã**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2021.

OPENTOOLS. LanguageTool: online grammar, style & spell checker. [S. l.]: LanguageTool, 2025. Disponível em: <https://languagetool.org/>. Acesso em: 28 maio 2025.

SMITH, James. **Quem tem medo do relativismo?** Lições da pós-modernidade para a igreja contemporânea. 1. ed. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2024.

THOMAS NELSON BRASIL. **Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional-Leitura Perfeita**. 1. ed. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2024.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2019.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. 4. ed. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2765823>. Acesso em: 10 jun. 2025.

“O FOGO ME QUEIMOU,
MAS ME AQUECEU”:
A ECLOSÃO DE UMA
CRISE COMO MOMENTO
DE SUSPENSÃO DA
COTIDIANIDADE E DE
POSSIBILIDADE DE
SUPERACÃO DE SUAS
PRÓPRIAS CAUSAS

“THE FIRE BURNED ME, YET IT WARMED ME”: THE ERUPTION OF A
CRISIS AS A SUSPENSION OF DAILY LIFE AND AN OPPORTUNITY TO
OVERCOME ITS OWN CAUSES

“EL FUEGO ME QUEMÓ, PERO TAMBIÉN ME CALENTÓ”: LA IRRUPCIÓN
DE UNA CRISIS COMO SUSPENSIÓN DE LA VIDA COTIDIANA Y COMO
OPORTUNIDAD DE SUPERAR SUS PROPIAS CAUSAS

RESUMO

Este artigo discorre a respeito da interrupção da vida cotidiana a partir do surgimento de uma crise. Como a eclosão de uma crise, enquanto momento de suspensão da cotidianidade, pode contribuir para a superação de suas próprias causas? Essa pergunta, metamorfoseada em objetivo, instigou o processo de pesquisa bibliográfica para formulação deste texto, que inicialmente aborda o conceito de vida cotidiana na perspectiva dos filósofos húngaros Lukács e Agnes Heller. Apresentam-se as determinações fundamentais do cotidiano, que é apreendido como o espaço das respostas imediatas, da não reflexão e da acriticidade. Considerando tal entendimento, expõe-se a concepção de crise, caracterizada por um estado de transtorno e desorganização com duração delimitada, e modos de intervenção e apoio em meio a esta, contando com o referencial teórico de Maldonado. Posteriormente, procede-se à análise da eclosão de uma crise como um momento de suspensão da cotidianidade, ressaltando-se que, após tais períodos, o indivíduo enquanto tal comporta-se cotidianamente com mais eficácia. A vida cotidiana permanece ineliminável e inultrapassável, mas o sujeito que a ela regressa está modificado. Ao final do estudo, considera-se que a eclosão de uma crise como um momento que rompe, temporariamente, com as determinações da vida cotidiana, contém potência de reflexão e, possivelmente, compreensão e superação de suas próprias causas. Este trabalho visa contribuir para o auxílio no acolhimento a uma crise, bem como na valoração desta, entendendo que a saída da situação de transtorno pode gerar resultados marcadamente positivos e de transformação na vida do(s) sujeito(s) que a experimentou.

Palavras-chave: Crises. Cotidiano. Momentos de suspensão da cotidianidade.

¹ Mestra em Serviço Social (PUC/SP). Assistente Social Judiciária no Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo (TJSP). Brasil. E-mail para contato: ivelize.ferraz@gmail.com

ABSTRACT

This article discusses the interruption of everyday life arising from the onset of a crisis. How can the outbreak of a crisis, as a moment of suspension of daily routines, contribute to overcoming its own causes? This question, transformed into an objective, guided the process of bibliographic research for the formulation of this text, which initially addresses the concept of everyday life from the perspective of the Hungarian philosophers Lukács and Agnes Heller. The fundamental determinations of everyday life are presented, which is understood as the space of immediate responses, non-reflection, and uncriticality. Considering this understanding, the conception of crisis is exposed, characterized by a state of disturbance and disorganization of limited duration, along with modes of intervention and support within it, relying on the theoretical framework of Maldonado. Subsequently, the analysis focuses on the outbreak of a crisis as a moment of suspension of daily life, emphasizing that, after such periods, the individual behaves in daily life with greater efficacy. Everyday life remains unavoidable and insurmountable, but the subject returning to it is transformed. At the conclusion of the study, it is considered that the outbreak of a crisis, as a moment that temporarily disrupts the determinations of everyday life, holds the potential for reflection and, possibly, for understanding and overcoming its own causes. This work aims to contribute to support in coping with a crisis, as well as to its appreciation, understanding that emerging from a situation of disturbance can generate markedly positive and transformative outcomes in the life of the subject(s) experiencing it.

Keywords: Crisis. Everyday life. Moments of suspension of everyday life.

RESUMEN

Este artículo analiza la interrupción de la vida cotidiana que surge a partir de la aparición de una crisis. ¿Cómo puede el estallido de una crisis, como un momento de suspensión de la rutina diaria, contribuir a la superación de sus propias causas? Esta pregunta, transformada en el objetivo del estudio, guió el proceso de investigación bibliográfica que sustenta este

trabajo, el cual inicialmente aborda el concepto de vida cotidiana desde la perspectiva de los filósofos húngaros Lukács y Agnes Heller. Se presentan las determinaciones fundamentales de la vida cotidiana, entendida como el espacio de respuestas inmediatas, la no reflexión y la acrítica. A la luz de este entendimiento, se expone la concepción de crisis, caracterizada por un estado de trastorno y desorganización de duración limitada, así como los modos de intervención y apoyo disponibles, basándose en el marco teórico de Maldonado. Posteriormente, el análisis considera el estallido de una crisis como un momento de suspensión de la vida cotidiana, enfatizando que, tras tales períodos, los individuos tienden a desenvolverse en la vida diaria con mayor eficacia. La vida cotidiana sigue siendo inevitable e ineludible, pero el sujeto que retorna a ella se encuentra transformado. El estudio concluye que el estallido de una crisis, como una ruptura temporal de las determinaciones de la vida cotidiana, posee un significativo potencial de reflexión y, posiblemente, de comprensión y superación de sus propias causas. Este trabajo busca contribuir a las estrategias de apoyo a las personas durante una crisis, así como a la valoración de la misma, reconociendo que superar una situación de trastorno puede generar resultados profundamente positivos y transformadores en la vida de quienes la experimentan.

Palabras clave: Crisis. Vida cotidiana. Momentos de suspensión de la vida cotidiana.

INTRODUÇÃO

Mais do que, apenas, o resultado da pesquisa, esta breve introdução apresentará o seu caminho. E como uma pesquisa não se autoproduz, este texto apresentará o caminho trilhado por sua autora. Dito isto, peço licença para pronunciar-me na primeira pessoa do singular, enquanto sujeito desse processo.

Como a eclosão de uma crise, enquanto momento de suspensão da cotidianidade, pode contribuir para a superação de suas próprias causas? O artigo aqui apresentado se propôs a oferecer uma resposta a essa indagação.

O interesse pela temática da vida cotidiana surgiu em 2014, quando abordei em meu TCC da graduação em Serviço Social alguns aspectos das determinações da cotidianidade em relação ao trabalho profissional de assistentes sociais. Aprofundei o assunto em algumas disciplinas quando cursei o Mestrado em Serviço Social, resultando em dois artigos apresentados nos Encontros Nacional de Pesquisadores em Serviço Social nos anos de 2016 e 2018.

Na pós-graduação em “Capelania e Aconselhamento”, ao cursar a disciplina “Aconselhamento Familiar e Conflitos”, identifiquei a oportunidade de estudar a eclosão das crises, assunto amplamente abordado pela matéria, como momentos de suspensão da cotidianidade. Crises são situações que fogem ao nosso controle, tirando-nos de nossos movimentos cotidianos, configurando-se enquanto períodos de suspensão, reflexão e buscas por novas respostas, trazendo em si a possibilidade de superação de suas próprias causas.

Assim, com vistas a responder a indagação acima, este artigo está organizado em três partes. A primeira versa sobre a vida cotidiana, percorrendo especificamente quanto às suas determinações e a respeito dos momentos de suspensão que, de acordo com Lukács, são propiciados por meio do trabalho criador, da arte e da ciência. Essas formas de objetivação não suprimem a cotidianidade, mas a suspendem por determinado tempo.

A partir destas considerações, propõe-se que a eclosão de uma crise se configura enquanto momento de suspensão da cotidianidade. A segunda parte do trabalho aborda o conceito de crise e modos de intervenção e apoio em meio a esta, tendo como principal referencial teórico a produção de Maldonado, que apresenta o assunto com viés sistêmico. O autor destaca que uma pessoa nunca sai de uma crise na mesma condição em que entrou, pontuando que a forma como se lida com a situação pode proporcionar crescimento e saúde ou ocasionar estagnação e doença.

Por fim, discorre-se a respeito da eclosão de uma crise como possibilidade de sua própria superação, argumentando relativamente à transformação do sujeito e de seu comportamento após esse momento de suspensão da vida cotidiana. As crises são aqui valoradas numa perspectiva de oportunidade, haja vista que a reflexão ocasionada pela interrupção da cotidianidade, quando acompanhada de intervenção pastoral e/ou profissional oportuna e adequada, contribui para este caminho.

Espera-se, com a produção deste artigo, oferecer contribuição teórica ao debate acadêmico, ao dialogar com autores clássicos e contemporâneos, ampliando a compreensão do conceito de cotidiano e dos processos de crise, bem como fornecer subsídios no âmbito das práticas de acolhimento, intervenção e aconselhamento, em contextos de sofrimento individual ou coletivo, entendendo que a saída da crise pode gerar resultados marcadamente positivos e de transformação na vida do(s) sujeito(s) que a experimentou.

1. VIDA COTIDIANA

Para versar a respeito da cotidianidade, apresenta-se a reflexão central acerca da temática presente nos estudos de Lukács, em específico no Volume I de sua obra “Estética”, e Heller, estudiosa e discípula do pensamento lukacsiano, sobretudo em sua obra “O cotidiano e a história”. Como referencial teórico, são utilizados, ainda, o aporte de intelectuais do Serviço Social, em especial Netto e Guerra.

Com base nos estudos de Lukács, pode-se afirmar que não há sociedade sem cotidianidade, tampouco homem sem vida cotidiana. Para ele, é o “homem inteiro” que está na cotidianidade e nela intervém. Contudo, a impossibilidade de eliminação da vida cotidiana não lhe confere cunho meta-histórico: “se em toda sociedade existe e se põe a cotidianidade,

em cada uma delas a estrutura da vida cotidiana é distinta quanto ao seu âmbito, aos seus ritmos e regularidades e aos comportamentos diferenciados dos sujeitos coletivos [...] em face da cotidianidade” (Netto, 2007, p. 67). Assim, a compreensão do cotidiano depende da compreensão da própria história e da historicidade dos processos e fenômenos, pois a “vida cotidiana não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico” (Heller, 2008, p. 19).

Entende-se que o cotidiano, espaço ineliminável e insuprimível, é parte constitutiva – e central – do acontecer histórico, porquanto é na vida cotidiana que ocorre a reprodução social, quando da reprodução dos indivíduos enquanto tais. As grandes ações empreendidas pelos seres humanos e que marcam a história partem da vida cotidiana e a ela retornam, tornando-se históricas mediante os seus efeitos no dia a dia. De acordo com Lukács (1966):

El comportamiento cotidiano del hombre es comienzo y final al mismo tiempo de toda actividad humana. Si nos representamos la cotidianidad como un gran río, puede decirse que de él se desprenden, en formas superiores de recepción y reproducción de la realidad, la ciencia y el arte, se ‘diferencian, se constituyen de acuerdo con sus finalidades específicas, alcanzan su forma pura en esa especificidad — que nace de las necesidades de la vida social — para luego, a consecuencia de sus efectos, de su influencia en la vida de los hombres, desembocar de nuevo en la corriente de la vida cotidiana. Ésta se enriquece pues constantemente con los supremos resultados del espíritu humano, los asimila a sus cotidianas necesidades prácticas y así da luego lugar, como cuestiones y como exigencias, a nuevas ramificaciones de las formas superiores de objetivación (p. 11-12).

Agnes Heller explicita que a vida cotidiana é a vida de todo homem. Em suas palavras,

a vida cotidiana é a vida do homem inteiro; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua

personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, ideias, ideologias. O fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda sua intensidade. O homem da cotidianidade é atuante e fruidor, ativo e receptivo, mas não tem nem tempo nem possibilidade de se absorver inteiramente em nenhum desses aspectos; por isso, não pode aguçá-los em toda sua intensidade (2008, p. 31).

A reflexão de Heller evidencia a complexidade intrínseca do cotidiano, na medida em que mobiliza todas as dimensões da individualidade humana, sem permitir, entretanto, que nenhuma delas se manifeste em sua totalidade. Para aprofundamento do exposto, faz-se necessário dissertar quanto às configurações da vida cotidiana.

1.1 AS DETERMINAÇÕES DA COTIDIANIDADE

Para Lukács e Heller, apresentam-se como determinações fundamentais da cotidianidade: a heterogeneidade, a imediatez e a superficialidade extensiva.

A vida cotidiana traz em suas configurações a heterogeneidade na medida em que apresenta situações e processos de naturezas diversas, tais como trabalho, vida política e vida privada, que exigem elevada atenção por parte do sujeito. Esta diversidade faz com que o sujeito realize escolhas ordenando espontaneamente as diversas situações de sua vida de forma hierarquizada, ou seja, valorando o que tem mais ou menos importância em cada momento histórico e em relação aos processos históricos da sociedade de seu tempo. “A vida cotidiana é, em grande medida, heterogênea; e isso sob vários aspectos, sobretudo no que se refere ao conteúdo e à significação ou importância de nossos

tipos de atividade” (Heller, 2008, p. 18). Assim, tal heterogeneidade revela outro aspecto da vida cotidiana a ela imbricado: a ordem hierárquica.

A imediaticidade diz respeito ao caráter mecânico do cotidiano enquanto espaço da ação, o que significa a necessidade de fornecer respostas imediatas frente a determinadas situações, ocasionando a relação direta entre pensamento e ação, fornecendo ao cotidiano características de acriticidade e não reflexão, dada a necessidade de respostas de prontidão às situações espontâneas. Tal determinação, portanto, está diretamente relacionada a outro aspecto da cotidianidade: a espontaneidade.

A espontaneidade é a característica através da qual os sujeitos apreendem os costumes e os modos de comportamento da sociedade de maneira espontânea e naturalizada. Por meio dela, ainda, são realizadas uma fração de atividades cotidianas imprescindíveis à produção e à reprodução da vida humana, que não seriam passíveis de realização caso houvesse uma reflexão acerca do conteúdo de cada uma delas.

Por fim, a superficialidade extensiva reporta-se ao fato da vida cotidiana demandar aos sujeitos a mobilização de todas as suas atenções e de todas as suas forças, mas não toda a sua atenção e toda a sua força. Assim, os sujeitos acabam por dar respostas superficiais às demandas do cotidiano, “dado que a prioridade da vida cotidiana está em responder aos fenômenos na sua extensão e amplitude e não na sua intensidade [...]” (Guerra, 2012, p. 45).

A essas determinações fundamentais da cotidianidade, somam-se outras características presentes na estrutura da vida cotidiana, demarcadas por Heller (2008), a saber: a ultrageneralização, a analogia, o uso de precedentes e a imitação.

No que se refere à ultrageneralização, a autora pontua que “os juízos ultrageneralizadores são todos eles juízos provisórios que a prática confirma ou, pelo menos, não refuta, durante o tempo em que, baseados neles, formos capazes de atuar e de nos orientar” (2008, p. 53). Sem estes

juízos provisórios, um exaustivo esforço de reflexão seria necessário para toda e qualquer ação a ser desempenhada no dia a dia, tendo em vista a unidade imediata de pensamento e ação exigida pela vida cotidiana. Considerando o funcionamento da dinâmica social, basear-se em conceitos momentaneamente pré-moldados é algo útil ao próprio desenvolvimento da vida.

Relacionada aos juízos provisórios, visando garantir a orientação, a vida cotidiana recorre à analogia, a partir da classificação do conhecimento de um novo aspecto da realidade em uma tipificação previamente experimentada, revelando a repetição de um procedimento já adotado em determinado contexto em uma nova situação semelhante à original, o que nos remete à ideia de imitação.

A imitação é um elemento que configura a cotidianidade, tendo em vista que as ações dos sujeitos, quando da assimilação do sistema consuetudinário, ocorrem por meio da mimese, sem a qual o trabalho e o intercâmbio não seriam possíveis. A imitação se faz presente no primeiro momento de apropriação das relações sociais, na sua superficialidade e espontaneidade.

Assim, entende-se que o cotidiano é o espaço das respostas imediatas, da não reflexão, da acriticidade e da alienação. Desta maneira, na cotidianidade, não é possível concentrar todas as energias em cada decisão. Conforme explicitado por Netto (2007),

Os constrangimentos da dinâmica cotidiana exigem que os indivíduos respondam a eles sem pôr em causa a sua objetividade material – mesmo o solipsista mais extremo, atravessando uma avenida, estuga o passo para escapar de um veículo, sem questionar a natureza da sua representação mental. A mesma dinâmica requisita dos indivíduos respostas funcionais às situações, que não demandam o seu conhecimento interno, mas tão-somente a manipulação de variáveis para a consecução de resultados eficazes – o que conta não é a reprodução veraz do processo que leva a um desfecho pretendido, porém o desfe-

cho em si; no plano da cotidianidade, o critério da utilidade confunde-se com o da verdade (p. 68).

Tais constrangimentos levam o sujeito a se perceber, apenas, enquanto ser singular. Contudo, “o indivíduo é sempre, simultaneamente, ser particular e ser genérico” (Heller, 2008, p. 34). A singularidade se expressa na vida cotidiana a partir do eu: é o eu que sente, que deseja, que tem necessidades e que executa ações na realidade. Mesmo que as determinações da cotidianidade façam com que os sujeitos se percebam, somente, em sua singularidade, sem aludir ao seu pertencimento ao humano-genérico, nele está presente a possibilidade, através da relação com o outro, do reconhecimento do nós.

1,2 MOMENTOS DE SUSPENSÃO DA COTIDIANIDADE

O acesso à consciência humano-genérica se realiza por meio do processo de homogeneização, que ocorre quando o sujeito suspende a heterogeneidade da cotidianidade e se instaura como particularidade, espaço de mediação entre o singular e o universal. O sujeito se reconhece como portador da consciência humano-genérica quando transcende a sua singularidade, por meio da objetivação de um projeto “no qual joga não todas as suas forças, mas toda sua força numa objetivação duradoura (menos instrumental, menos imediata)” (Netto, 2007, p. 69).

Netto, citando Lukács, afirma existir três formas privilegiadas desse tipo de objetivação, que se configuram enquanto processos homogeneizadores de suspensão da cotidianidade, quais sejam: o trabalho criador, a arte e a ciência, que rompem com a tendência orientada ao eu do pensamento cotidiano. Essas formas de objetivação não suprimem a cotidianidade, mas a suspende por determinado período. Visto que não podem ser contínuas,

estabelecem um circuito de retorno à cotidianidade. Ao efetuar este retorno, o indivíduo enquanto tal comporta-se cotidianamente com mais eficácia e, ao mesmo tempo, percebe a cotidianidade diferencialmente: pode concebê-la como espaço compulsório de humanização (de enriquecimento e ampliação do ser social). Está contida aqui, nitidamente, uma dialética de tensões: o retorno à cotidianidade após uma suspensão [...] supõe a alternativa de um indivíduo mais refinado, educado [...]; a vida cotidiana permanece ineliminável e inultrapassável, mas o sujeito que a ela regressa está modificado (Netto, 2007, p. 70-71).

O que significa homogeneização? Significa, por um lado, que concentramos toda nossa atenção sobre uma única questão e “suspenderemos” qualquer outra atividade durante a execução da anterior tarefa; e, por outro lado, que empregamos nossa inteira individualidade humana na resolução dessa tarefa.

Apresentada aqui a discussão ontológica no tocante à cotidianidade, procederemos às considerações referentes ao momento de eclosão de uma crise como a suspensão do cotidiano.

2. A ECLOSÃO DE UMA CRISE COMO MOMENTO DE SUSPENSÃO DA COTIDIANIDADE

Considerando as crises como situações que fogem ao nosso controle, estas podem se configurar enquanto momentos de reflexão e buscas por novas respostas. Procederemos, então, a uma conceituação a respeito das crises.

2.1 O QUE SÃO AS CRISES?

De acordo com Maldonado (2005), as crises são um estado temporal de transtorno e desorganização, com duração limitada de alguns poucos dias até, no máximo, oito semanas, caracterizadas principalmente por dois aspectos:

- > uma incapacidade do indivíduo ou da família para resolver problemas usando métodos e estratégias costumeiras e
- > um potencial para gerar resultados radicalmente positivos ou radicalmente negativos (p. 10).

Ainda segundo o autor, no que diz respeito à definição das crises:

Uma crise é uma ruptura no interior de relações que exige uma busca de novas formas de funcionamento, melhor adaptadas à nova situação por ela criada. Em consequência disso, as crises produzem situações paradoxais: por um lado ameaçam a estabilidade do sistema e, por outro, apresentam a oportunidade para que o sistema mude. No idioma chinês, com razão, a palavra crise é composta por dois anagramas: um que simboliza “perigo” ou “risco”, e o outro que significa “oportunidade” ou “sorte” (2005, p. 10).

De acordo com Sá, Werlang e Paranhos (2008), o fracasso na resolução de problemas a partir dos meios que o indivíduo costuma utilizar, causa sentimentos de desorganização, desesperança, tristeza, confusão e pânico.

Cabe demarcar que todas as pessoas enfrentam problemas, sem que, necessariamente, estas ocasionem uma crise. Importa diferenciar o fator estressante (tensão, ameaça, perda, tragédia) da crise em si (vulnerabilidade, ansiedade, perda do controle, desesperança), pois “vivenciar uma crise consiste na combinação de significados, ideias, sentimentos e processos (conscientes e inconscientes) que ultrapassam

a capacidade que uma pessoa ou família têm para lidar com uma situação em um determinado momento” (Maldonado, 2005, p. 12).

Vivenciar uma crise é uma experiência normal de vida. Há situações típicas da vida humana que são frequentemente causadoras de desequilíbrios e potencialmente geradoras de crises. Schettini Filho afirma que “o crescimento e o desenvolvimento humano provocam, necessariamente, mudanças, que não dispensam episódios de crise” (2006, p. 99).

Maldonado (2005), em um viés sistêmico, classifica as crises em quatro grupos:

1. Circunstanciais: causadas por circunstâncias, adversidades, acontecimentos inesperados e, por vezes, imprevisíveis, como uma guerra, um acidente, um terremoto.
2. De desenvolvimento: relacionadas aos processos de mudanças tidos como normais para as pessoas e famílias, tais como o advento da adolescência e do início da vida adulta.
3. Estruturais: episódios críticos profundamente arraigados e que, por vezes, decorrem de crises anteriores mal resolvidas e não elaboradas psicologicamente, podendo ser citado como exemplo uma família com um ou mais membros em uso abusivo de álcool ou de outras substâncias psicoativas. Há uma relação cíclica entre os episódios de crise.
4. De desvalia: relacionadas às necessidades de cuidado e atenção especial da família para com um de seus membros, como nos casos de doenças crônicas ou envelhecimento acelerado que cause dependência.

A perspectiva adotada neste trabalho está em consonância com os autores citados ao afirmar que o processo de crise deve ser entendido não como algo intrinsecamente negativo, mas como um momento que

pode ser positivo, como oportunidade e desencadeador de mudanças, apontando para um funcionamento melhor do que o anterior ao evento estressante. Contudo, para uma saída positiva da crise, ressalta-se a importância da intervenção oportuna e adequada.

2.2 INTERVENÇÃO EM MEIO À CRISE

A argumentação construída neste artigo consiste em afirmar a possibilidade de uma saída positiva da situação de crise. Para tanto, uma intervenção adequada e oportuna por uma pessoa capacitada é de extrema importância, embora não assegure por si resultados marcadamente positivos. Cabe pontuar que a intervenção de um conselheiro, por exemplo, é apenas um elemento na complexa cadeia existencial das pessoas e é a elas, aos sujeitos que vivenciam as crises, que compete a mudança.

O papel de um conselheiro, nos momentos de crise, é o de auxiliar, direcionar e facilitar. Apresenta-se, de maneira sucinta, um modelo de intervenção em crises familiares em sete passos, conforme proposto por Maldonado (2005):

1. Atender à emergência: a emergência pode ser o fator desencadeante da crise.
2. Comprometer a família com a resolução da crise e com a mudança no padrão de equilíbrio anterior.
3. Definir a crise: investigar a “natureza” da crise, a classificação desse fenômeno.
4. Oferecer uma orientação geral e um direcionamento comum à família.
5. Oferecer orientações e sugestões específicas para cada membro da família.

6. Negociação das resistências familiares, o que geralmente demanda atenção profissional especializada (encaminhamento para intervenção psicoterapêutica).
7. Finalizar o processo de intervenção, entendendo que o conselheiro não é responsável pela solução de todos os problemas da vida da pessoa ou da família, mas, sim, por prestar auxílio temporário na superação de um evento que causou desequilíbrio e ameaçou a estrutura e a funcionalidade da família.

Ainda no que tange à atuação do conselheiro, Collins (2004) recomenda atenção total e percepção aguçada para observar e compreender mensagens não verbais. A escuta qualificada deve ser buscada por aquele que manifesta interesse em aconselhar, sabendo que o conselho útil e produtivo decorre da capacidade de ouvir e elaborar o que ouviu. O autor pontua a necessidade de filtrar o que foi dito pelo indivíduo em crise, categorizando e questionando suas falas, pois o discurso não é neutro.

Nas palavras de Maldonado (2005),

Um conselheiro ou facilitador pastoral — clérigo ou leigo — acompanha uma pessoa, casal ou família em crise ajudando-lhes a suportar o evento traumático e a processá-lo, de modo que os possíveis efeitos negativos diminuam e as probabilidades de desenvolvimento pessoal e familiar aumentem (p. 06-07).

Para além de uma ajuda pontual em momentos de crise, o conselheiro deve ter como objetivo do seu trabalho a construção da autonomia do aconselhando, de modo a evitar a dependência, e criar mecanismos e instrumentos para lidar com as crises e os dilemas futuros.

Pode-se afirmar que, para o conselheiro, o momento do aconselhamento também se configura como uma suspensão da vida cotidiana, levando em conta exigir a inteireza e a mobilização deste no processo.

2.3. CRISES COMO MOMENTOS DE SUSPENSÃO DA COTIDIANIDADE

Tendo já discorrido acerca da vida cotidiana e suas determinações, bem como abordado o conceito de crises e apresentado um modelo de intervenção, cabe, agora, versar sobre as crises enquanto momentos de suspensão da cotidianidade.

Considerando as crises como situações que fogem ao nosso controle, tirando-nos de nossos movimentos cotidianos, estas podem se configurar enquanto momentos de suspensão, reflexão e buscas por novas respostas. Ao falar da estrutura da vida cotidiana, citamos a analogia e a imitação, que consistem na repetição de um procedimento já adotado em determinado contexto em uma nova situação semelhante à original. Em contextos de crise, recorrer ao uso de precedentes não é possível, pois é exatamente a impossibilidade de resolver um problema a partir de métodos já adotados que configura uma crise. Ora, se o fator estressante desencadeasse uma situação que pudesse ser resolvida pelo sujeito a partir de estratégias conhecidas, não haveria uma crise.

Assim, a crise, por sua própria essência, rompe temporariamente com a estrutura da vida cotidiana, provocando um processo forçado de homogeneização que demanda a concentração total do indivíduo sobre uma única questão, suspendendo qualquer outra atividade. Isso não significa, contudo, que o indivíduo renunciará a todas as suas funções e atividades durante o período de crise, mas que sua atenção estará focada nesta, em um processo reflexivo, para que a crise seja vista como uma oportunidade que traz em si a possibilidade de superação de suas próprias causas.

Como visto, a vida cotidiana demanda aos sujeitos a mobilização de todas as suas atenções e de todas as suas forças, mas não toda a sua atenção e toda a sua força. Assim, os sujeitos acabam por dar respostas superficiais às demandas do cotidiano, sem tecer considerações ou

observações críticas relativas às situações vivenciadas. Essas situações, até então negligenciadas pela própria estrutura da vida cotidiana, podem desencadear crises, que obrigam o sujeito a suspender a cotidianidade.

Nesse momento, é importante a atuação de um conselheiro e/ou profissional qualificado, com vistas a auxiliar no processo reflexivo, orientando e direcionando para que a crise seja, de fato, uma oportunidade para mudanças positivas.

3. A ECLOSÃO DE UMA CRISE COMO POSSIBILIDADE DE SUA PRÓPRIA SUPERAÇÃO

Na última parte deste trabalho, abordaremos a possível transformação operada no sujeito após um momento de suspensão da cotidianidade.

A crise traz em si a possibilidade de sua própria superação ao romper com a estrutura da vida cotidiana, provocando um processo reflexivo que não é possível em outras circunstâncias. Enquanto não vem à tona, os possíveis fatores desencadeantes de uma crise, sobretudo das crises estruturais, vão sendo absorvidos acriticamente em meio às demandas da vida cotidiana. Ao ocorrer um impacto, uma emergência, um fator estressante que desencadeia uma crise, surge uma oportunidade para que questões negligenciadas sejam abordadas com seriedade, atenção e comprometimento.

Parada (*apud* Sá, Werlang e Paranhos, 2008) afirma que, quando a resolução da crise ocorre de forma adaptativa, surgem três oportunidades: a de dominar a situação atual, a de elaborar conflitos passados e a de apreender estratégias para o futuro.

3.1. TRANSFORMAÇÃO DO SUJEITO APÓS A ECLOSÃO DE UMA CRISE

Netto (2007) assevera que o indivíduo que retorna à cotidianidade após uma suspensão está modificado. Pode-se afirmar que, após uma crise, o sujeito adquire novas habilidades para a resolução de problemas e que estas poderão ser úteis no manejo de situações posteriores.

Concordando com o entendimento de que a crise pode se manifestar como uma oportunidade, Erikson (1976) a definia como um ponto crítico necessário ao desenvolvimento, capaz de direcionar o indivíduo a encaminhar seus recursos para o próprio crescimento e recuperação.

Segundo Schulz (2009),

As crises são os vendavais que destroem as certezas do ser humano juntamente com seus planos; as crises chegam inesperadamente, provocam surpresas, desacomodando sonhos e as irregularidades que imaginamos viver. Elas expõem o fracasso de uma visão racional da vida. Apesar disso as crises despertam forças surpreendentes em nós – elas nos desafiam a criar uma nova maneira de viver. Elas funcionam como uma peneira que ajuda a discernir o que importa. Elas confrontam nossas crenças e rotinas. Se aceitarmos esse desafio, podemos nos libertar de estereótipos, do rotineiro; quando não aceitamos esse tempo de reflexão criamos tabus e silêncio que levam à estagnação da vida (p. 56-57).

O trecho citado destaca a importância de acolher as crises como um momento de libertação do comportamento rotineiro e tempo de reflexão, indo ao encontro do que foi proposto neste trabalho.

Levando em conta que as ações empreendidas pelos seres humanos partem da vida cotidiana e a ela retornam, pode-se concluir que as crises gestadas na cotidianidade, quando eclodem provocando um momento de suspensão, geram efeitos na vida dos sujeitos envolvidos que terão repercussão na vida cotidiana.

Um sujeito nunca sai da crise da mesma forma que entrou. A mobilização de sua força e a inteireza exigida no processo de superação da crise operam mudanças na vida do indivíduo, que retornará à cotidianidade com novas habilidades e aprendizados para situações futuras.

Em Eclesiastes 7:14, encontramos o seguinte conselho: “Quando os dias forem bons, aproveite-os bem; mas, quando forem ruins, considere: Deus fez tanto um quanto o outro [...]” (Bíblia, 2003). Em consonância com esse versículo, a proposta deste estudo é convidar o sujeito a considerar o dia ruim, as crises, como uma oportunidade para refletir e para alinhamento de desejos, sentimentos e emoções. A desordem causada pela crise pode estagnar, mas também pode ser positiva quando direcionada para mudança de hábitos e padrões, colaborando para a superação de suas próprias causas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] Por sobre a estrada anoiteceu e amanheceu
E eu vi que os dias mais sombrios também são Teus
O homem que eu parti de casa se perdeu
E a caminhada fabricou um novo eu
O fogo me queimou, mas me aqueceu
A luz que me cegou me fez ver Deus
Minha alma se fartou sem água e pão
A mãe da esperança é a provação
(A Partida e o Norte – Estevão Queiroga)

O caminho percorrido ao longo deste estudo teve como ponto de partida a indagação: a eclosão de uma crise, enquanto momento de suspensão da cotidianidade, pode contribuir para a superação de suas próprias causas? Tendo como subsídio o aporte teórico elaborado, pode-se

conceder uma resposta afirmativa a esta questão: as crises, ao romperem temporariamente com nossos movimentos cotidianos, podem ser valoradas como oportunidades para reflexão e mudanças, cooperando para a superação de suas próprias causas, até então negligenciadas no decorrer da vida cotidiana.

Ao discorrer sobre a estrutura ontológica do cotidiano, tornou-se evidente que este é o espaço das respostas imediatas, da não reflexão, da acriticidade e da alienação. Desta maneira, na cotidianidade, o sujeito se comporta de modo a não perceber indícios de eventos estressantes e potenciais causadores de crises, sobretudo das estruturais.

A vida cotidiana é ineliminável e insuprimível, podendo, apenas, ser suspensa por um curto período. Após esse momento de suspensão, o sujeito retorna e introduz na vida cotidiana os aprendizados adquiridos e/ou construídos durante esse intervalo.

Entendendo que a eclosão das crises se configura enquanto momento de suspensão da cotidianidade, destaca-se que estas produzem situações paradoxais ao ameaçarem a estabilidade do sistema por um lado e, simultaneamente, apresentarem a oportunidade para que o sistema mude. Neste estudo, foi adotada a perspectiva de uma saída qualificada da crise, pontuando a importância da intervenção oportuna e da reflexão proporcionada pela interrupção da cotidianidade.

A música “A Partida e o Norte”, escrita por Estevão Queiroga, serve como epígrafe a estas considerações finais por retratar de maneira primorosa os sentimentos causados por uma crise. Embora seja um processo difícil e doloroso, marcado por vulnerabilidade, ansiedade, perda do controle e desesperança, uma crise pode ser uma oportunidade para mudanças e o sujeito que por meio dela se forma não será o mesmo que nela entrou. As crises, como um momento de suspensão da cotidianidade, “fabricam” um novo sujeito, com novos recursos e habilidades para se comportar com mais eficácia e eficiência na vida cotidiana.

O surgimento de uma crise, enquanto suspensão temporária da vida cotidiana, oferece oportunidade para reflexão, aprendizado e transformação do sujeito. Ao interromper padrões automáticos e acríticos, a crise permite perceber aspectos negligenciados da vida cotidiana, promovendo o desenvolvimento de novos recursos e habilidades.

Nos âmbitos de acolhimento e aconselhamento em contextos de sofrimento individual ou coletivo, este artigo busca fornecer subsídios teóricos, ao dialogar com autores clássicos e contemporâneos, e práticos, ao propor intervenções. Espera-se que a produção contribua para o auxílio no atendimento a uma crise, entendendo que a saída da situação de transtorno pode gerar resultados marcadamente positivos e de transformação na vida do(s) sujeito(s) que a experimentou.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudo NVI**. Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2003.

COLLINS, Gary. **Aconselhamento cristão**: edição século 21. São Paulo: Vida nova, 2004.

ERIKSON, Erik. **Infância e sociedade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

GUERRA, Yolanda. A dimensão técnico-operativa do exercício profissional. In: SANTOS, Cláudia Mônica do; BACKX, Sheila; GUERRA, Yolanda (Organizadoras). **A dimensão técnico-operativa no Serviço Social: desafios contemporâneos**. – Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2012.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história** / Agnes Heller; tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. – São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LUKÁCS, Georg. I. **La Peculiaridad de lo Estético**. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Ediciones Grijalbo, s. a. Barcelona - México, D.F. 1966.

MALDONADO, Jorge. **Crises e perdas na família: consolando os que sofrem**. Viçosa: Ultimato, 2005.

NETTO, José Paulo. Para a crítica da vida cotidiana. In: **Cotidiano: conhecimento e crítica** / Maria do Carmo Brant de Carvalho, José Paulo Netto. - 7. ed. - São Paulo, Cortez, 2007.

PARADA, E. (2004). **Psicologia Comportamental Aplicada al Socorrismo Profesional**. Primeros Auxilios Psicologicos. Recuperado em 02 de janeiro de 2008 do site Escuela Segoviana de Socorrismo: <http://members.fortunecity.es/esss1/Jornadas97ParadaE.htm>

SÁ, Samantha Dubugras; WERLANG, Blanca Susana Guevara; PARANHOS, Mariana Esteves. **Intervenção em crise**. Revista Brasileira de Terapias Cognitivas [on-line], v. 4, n. 1, 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1808-56872008000100008&script=sci_abstract. Acesso em: 03 mar. 2023.

SCHETTINI FILHO, Luiz. Uma psicologia da adoção. In: Schettini Filho, Luiz; Schettini, Suzana Sofia Moeller (Orgs.). **Adoção: os vários lados dessa história**. Recife: Bagaço, 2006.

SCHULZ, Carmita. **Aconselhamento pastoral em meio a crises de doença e morte**. 2009.120 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009.

A ORAÇÃO DO PAI- NOSSO: UMA ANÁLISE DE SUAS CONEXÕES TEOLÓGICAS COM O ANTIGO TESTAMENTO

THE OUR FATHER PRAYER: AN ANALYSIS OF ITS THEOLOGICAL
CONNECTIONS WITH THE OLD TESTAMENT

Eliane da Silva¹

¹ Eliane da Silva é estudante de Teologia no 7º (sétimo) semestre das Faculdades Batista do Paraná.
E-mail: eliane.elisilva04@gmail.com

RESUMO

A oração é essencial na vida cristã, expressando fé e dependência de Deus. Este artigo analisa a Oração do Pai-Nosso e suas conexões com o Antigo Testamento, como os Salmos, o Êxodo e os profetas. O problema investigado tenta responder como os elementos teológicos dessa oração dialogam com temas veterotestamentários. A hipótese central considera que a oração ensinada por Cristo está teologicamente fundamentada no Antigo Testamento, e que essa relação evidencia não apenas a coerência interna das Escrituras, mas também fortalece a espiritualidade cristã, ao oferecer uma compreensão significativa da oração como prática formativa, ética e escatológica. A pesquisa, de natureza teológico-bíblica e qualitativa, utiliza análise comparativa. A conclusão aponta que a oração reflete a tradição do Antigo Testamento, fortalece a revelação bíblica e oferece base sólida para a espiritualidade cristã, incentivando uma prática devocional mais centrada na vontade de Deus.

Palavras-chave: Oração. Pai-Nosso. Antigo Testamento. Tradição Batista. Teologia Bíblica.

ABSTRACT

Prayer is essential in the Christian life, expressing faith and dependence on God. This article analyzes the Lord's Prayer and its connections with the Old Testament, such as the Psalms, Exodus, and the prophets. The problem investigated is how the theological elements of this prayer dialogue with Old Testament themes. The research, of a theological-biblical and qualitative nature, uses exegetical and comparative analysis. The conclusion indicates that the prayer reflects the tradition of the Old Testament, strengthens biblical revelation, and offers a solid foundation for Christian spirituality, encouraging a devotional practice more centered on God's will.

Keywords: Prayer. Our Father. Old Testament. Baptist Tradition. Biblical Theology.

INTRODUÇÃO

A oração sempre ocupou papel central na espiritualidade judaico-cristã, sendo compreendida não apenas como prática devocional, mas como meio privilegiado de comunhão, dependência e submissão à vontade de Deus. No contexto do Novo Testamento, a oração do Pai-Nosso, ensinada por Jesus nos Evangelhos de Mateus 6:9-13 e Lucas 11:2-4, tornou-se uma das expressões mais conhecidas e recitadas do Cristianismo. Sua formulação breve, mas teologicamente rica, oferece aos discípulos não apenas palavras a serem repetidas, mas um modelo de relacionamento com Deus pautado na santidade, na confiança, na obediência, no perdão e na esperança escatológica.

A oração do Pai-Nosso frequentemente abordada de forma isolada em estudos devocionais ou litúrgicos, está profundamente enraizado na tradição bíblica mais antiga, apresentando fortes conexões com temas, expressões e estruturas teológicas do Antigo Testamento. A invocação a Deus como Pai, o anseio pela vinda do Reino, a súplica pelo pão diário, o pedido de perdão e a proteção contra o mal ecoam preceitos encontrados na Torá, nos Profetas e nos Escritos, especialmente nos Salmos, revelando continuidade entre as alianças e reforçando a unidade progressiva da revelação bíblica.

A presente pesquisa parte do seguinte problema: como a oração do Pai-Nosso se relaciona com o Antigo Testamento, e de que forma essa conexão influencia a compreensão e a prática da espiritualidade cristã? A hipótese central considera que a oração ensinada por Cristo está teologicamente fundamentada no Antigo Testamento, e que essa relação evidencia não apenas a coerência interna das Escrituras, mas também fortalece a espiritualidade cristã, ao oferecer uma compreensão significativa da oração como prática formativa, ética e escatológica.

A metodologia adotada neste estudo é qualitativa e teológico-exegética, com base na análise dos textos bíblicos pertinentes, especialmente os relatos do Pai-Nosso em Mateus e Lucas em diálogo com textos do Antigo Testamento que apresentam paralelos teológicos e linguísticos. Essa análise será complementada por uma revisão bibliográfica de autores clássicos e contemporâneos que se dedicaram ao estudo da oração cristã, tais como John Piper, Timothy Keller, Warren Wiersbe, John Stott e Gordon Wenham, cuja contribuição enriquece a compreensão das implicações espirituais e pastorais do texto.

O objetivo geral deste trabalho é apresentar a correlação entre os trechos da Oração do Pai-Nosso e que se fazem presentes no Antigo Testamento. A intenção é evidenciar como essa relação fortalece a espiritualidade cristã na contemporaneidade. Como objetivos específicos, propõe-se identificar os paralelos entre as petições do Pai-Nosso e os temas do Antigo Testamento; escrever sobre as implicações práticas da oração na formação espiritual do cristão, demonstrando o impacto dessa oração à luz da teologia pastoral.

Assim, este estudo pretende evidenciar que a Oração do Pai-Nosso é um elo teológico entre os dois testamentos, um instrumento formativo indispensável para a vida cristã. Ao integrar tradição e prática, revelação e resposta humana, essa oração continua sendo, ao longo dos séculos, uma expressão viva da espiritualidade que molda o coração, transforma a mente e orienta a conduta dos discípulos de Cristo.

1 A ORAÇÃO DO PAI-NOSSO E SUAS RAÍZES NO ANTIGO TESTAMENTO

A oração do “Pai-Nosso”, ensinada por Jesus no Evangelho de Mateus 6:9-13, não é apenas um modelo de oração, antes reflete temas centrais da relação entre Deus e seu povo, conforme revelado em diferentes livros do Antigo Testamento. Trata-se de uma síntese teológica que abrange temas fundamentais como paternidade divina, santidade, reino, vontade soberana, provisão, perdão e livramento.

A partir da análise histórica e bíblica, observa-se como essa oração ecoa preceitos e princípios que já estavam presentes na vida religiosa do povo de Israel, ilustrando a continuidade da revelação divina ao longo do tempo. Jesus, ao ensinar essa oração, não inaugura uma nova espiritualidade, mas resgata e reformula práticas e crenças que já tinham fundamento nas Escrituras Hebraicas. Jesus não estava introduzindo algo totalmente novo com a oração do Pai-Nosso, mas aprofundando aquilo que já era conhecido no Antigo Testamento a santidade de Deus, seu reino e seu cuidado pelo seu povo” (Piper, 2021, p. 45).

A oração que Jesus nos ensinou começa com Deus e termina com Deus. Suas três primeiras petições são dirigidas ao nome de Deus, ao Reino de Deus e à vontade de Deus. Isso nos ensina que o foco principal da oração não somos nós, mas Deus. O propósito da oração não é colocar Deus a serviço das nossas vontades, mas alinhar nossas vontades à dEle. Quando oramos ‘santificado seja o teu nome’, estamos dizendo: ‘Faça com que tua glória seja amada, reverenciada e exaltada no mundo e em meu coração’. Esta oração é profundamente enraizada nas Escrituras do Antigo Testamento, onde a santidade de Deus, seu Reino justo e sua vontade soberana já são exaltados. Jesus não estava

nos dando uma novidade; Ele estava nos ensinando a orar como os profetas, os salmistas e os justos do passado oravam — mas agora com acesso ao Pai por meio do Filho (Piper, 2021, p. 44–45).

No Antigo Testamento, a oração é vista como um meio de comunhão com Deus, como uma expressão de confiança, gratidão, arrependimento e súplica. Textos como os Salmos, Êxodo e os escritos dos Profetas mostram que, desde os tempos mais antigos, a oração era um canal pelo qual os israelitas buscavam a presença e a ação de Deus em suas vidas. Temas como a soberania divina, provisão, perdão e proteção contra o mal eram centrais nas orações do povo de Israel. “A oração no Antigo Testamento era intensamente teocêntrica centrada em quem Deus é e no que Ele faz” (Keller, 2015, p. 47).

A oração do Pai-Nosso nos ensina a orar como filhos de Deus, e não como indivíduos isolados. Cada palavra está enraizada na revelação de Deus nas Escrituras. Ao dizermos ‘Pai nosso que estás nos céus’, estamos reconhecendo a majestade divina e, ao mesmo tempo, a intimidade que nos é concedida por meio de Cristo. Essa oração não é invenção cristã isolada, mas cumprimento das orações do povo de Israel, que sempre clamou ao Deus santo e misericordioso, confiando em sua aliança eterna. A invocação ‘Pai’ é, portanto, uma expressão de confiança e submissão à vontade soberana de Deus, tal como expressa nas Escrituras hebraicas (Bonhoeffer, 2021, p. 78).

A tradição hebraica sempre valorizou a oração como expressão de aliança. O povo de Israel orava em tempos de angústia, celebrava a fidelidade de Deus, clamava por redenção e confessava seus pecados com esperança em sua misericórdia. Nesse sentido, a oração era mais do que um rito: era uma vivência profunda da fé.

Compete analisar os elementos teológicos da oração do “Pai Nosso” e suas raízes no Antigo Testamento, a partir dos trechos destacados:

No trecho “Pai nosso que estás nos céus”, essa invocação remete à soberania divina encontrada em passagens como Êxodo 3:14, em que Deus se apresenta como “EU SOU” e Salmos 103:19, que afirma que “o Senhor estabeleceu o seu trono nos céus, e o seu reino domina sobre tudo”. A imagem de Deus como Pai é igualmente evocada no Antigo Testamento, como em Isaías 63:16 e Malaquias 2:10, embora o uso direto de “Pai” como invocação seja menos comum. Com Jesus, essa imagem torna-se central.

“Chamar Deus de Pai não é uma inovação do Novo Testamento, mas uma intensificação de algo que já estava presente na revelação do Antigo Testamento. Jesus nos ensina a nos dirigirmos a Deus com intimidade reverente. Quando dizemos ‘Pai nosso que estás nos céus’, reconhecemos tanto a majestade soberana de Deus quanto o relacionamento pessoal que Ele nos concede em Cristo. Essa tensão entre transcendência e proximidade é central na oração cristã” (Carson, 2004, p. 52).

Na frase “Venha o teu Reino”, remete à esperança messiânica presente nos Profetas (Is 9:6-7; Dn 2:44) e antecipa o ensino de Jesus sobre o Reino de Deus. Essa esperança de um governo divino justo e eterno permeia as Escrituras Hebraicas e é reformulada no Novo Testamento como uma realidade iniciada em Cristo e consumada no futuro.

Em “Seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu”, expressa a vontade de Deus que é revelada na Torá e nos mandamentos, como expressão de sua justiça e santidade. Textos como Deuteronômio 5 e Salmos 40:8 expressam o desejo do fiel de viver segundo essa vontade.

Em “Dá-nos hoje o nosso pão de cada dia”: essa petição pela provisão diária remete à provisão do maná no deserto (Ex 16) e à confiança em Deus expressa nos Salmos (Sl 37:25). Além disso, alude à dependência constante do sustento divino. Já em “Perdoa as nossas dívidas”, o conceito de perdão no Antigo Testamento está fortemente presente nos

Salmos penitenciais (Sl 51) e nos escritos proféticos (Is 1:18; Jr 31:34). O perdão era condição para a restauração da aliança e a continuidade da comunhão com Deus.

A oração do Pai-Nosso representa um ponto culminante na tradição judaica da oração. Jesus não inventou uma oração nova, mas condensou e reformulou a espiritualidade do Antigo Testamento, trazendo à luz a relação filial do crente com Deus. As petições da oração refletem temas centrais das Escrituras Hebraicas, como a santidade do nome de Deus, a vinda do Reino e o pedido pelo sustento diário. Por meio dela, Jesus revela um modelo de oração que une a reverência à transcendência de Deus e a confiança na sua provisão e perdão (Jeremias ,990, p. 113–114).

Na frase “Livra-nos do mal”, a proteção divina é um tema recorrente nas Escrituras, especialmente nos Salmos (Sl 91) e nas promessas de Deus ao seu povo (Dt 31:8). A oração por livramento manifesta a confiança no cuidado protetor do Senhor. Portanto, a oração ensinada por Jesus é repleta de ecos das Escrituras Hebraicas, o que reforça sua legitimidade e continuidade no plano redentor de Deus. Isso demonstra que a espiritualidade cristã é herdeira legítima da fé de Israel, e que a oração do Pai-Nosso é uma ponte entre as duas alianças.

A oração do Pai Nosso, ensinada por Jesus em Mateus 6:9-13 e Lucas 11:2-4, não é apenas uma sequência de palavras a serem repetidas, mas um modelo de espiritualidade cristã que orienta a vida devocional e prática dos discípulos. Essa oração revela verdades fundamentais sobre Deus, o ser humano e o relacionamento entre ambos, influenciando diretamente a maneira como o cristão vive, relaciona-se e se posiciona no mundo, visto que “nenhuma oração é mais significativa que o Pai-Nosso; é a oração do discípulo por excelência” (Stott, 1991, p. 148).

Chamando Deus de Pai: identidade, comunhão e confiança. Ao dizer “Pai Nosso”, o cristão é lembrado de sua nova identidade como filho de Deus (Jo 1:12; Rm 8:15-17). Esse reconhecimento estabelece uma relação

de intimidade e dependência filial, fundamentada no amor e na graça divina. Isso transforma a percepção do cristão sobre si mesmo e sobre os outros, criando uma espiritualidade relacional, comunitária e acolhedora. Ao mesmo tempo, a paternidade de Deus exige uma resposta ética: viver como filhos da luz (Ef 5:8-10). Assim, “a oração não é apenas expressão de piedade, mas também um compromisso com uma forma ética de vida” (Wenham, 2012, p. 45).

No trecho “Santificado seja o teu nome” há a presença de se manter uma vida de reverência e adoração. Este pedido convida o cristão a viver de maneira que honre o nome de Deus. Trata-se de um chamado à vida santa e coerente, que reflete o caráter de Deus no mundo (1 Pd 1:15-16). Em um mundo onde o nome de Deus é frequentemente banalizado, a oração ensina que a vida do cristão deve ser um testemunho da santidade divina, pois “santificar o nome de Deus não é meramente dizer que Ele é santo, mas viver de modo que sua santidade seja visível” (Piper, 2021, p. 62).

Na frase ‘Livra-nos do mal’, a proteção divina é um tema recorrente nas Escrituras, especialmente nos Salmos (Sl 91) e nas promessas de Deus ao seu povo (Dt 31:8). A oração por livramento manifesta a confiança no cuidado protetor do Senhor. Portanto, a oração ensinada por Jesus é repleta de ecos das Escrituras Hebraicas, o que reforça sua legitimidade e continuidade no plano redentor de Deus. Isso demonstra que a espiritualidade cristã é herdeira legítima da fé de Israel, e que a oração do Pai-Nosso é uma ponte entre as duas alianças. Ao dizer ‘Pai Nosso’, o cristão é lembrado de sua nova identidade como filho de Deus, estabelecendo uma relação de intimidade e dependência filial, fundamentada no amor e na graça divina. Essa paternidade exige também uma resposta ética: viver como filhos da luz. Assim, a oração não é apenas expressão de piedade, mas um compromisso com uma forma ética de vida” (McKnight, 2019, p. 87–88).

Na expressão “Venha o teu Reino”, observa-se o engajamento com a missão e com os valores do Reino. Orar pelo Reino é desejar e

trabalhar para que os princípios de justiça, misericórdia, paz e verdade sejam manifestos na Terra (Rm 14:17). Isso implica em uma vida de testemunho ativo, serviço ao próximo e combate às injustiças, sendo um agente do Reino no presente, enquanto se espera sua plenitude futura (Mt 25:31-40).

Compreende-se que a oração mobiliza o crente para a missão, despertando-o para o sofrimento do próximo e para a responsabilidade social da fé. Isso revela que “não podemos orar ‘venha o teu Reino’ sem desejar com a mesma intensidade ser instrumentos para a vinda desse Reino em nossas vidas e na sociedade” (Stott, 1991, p. 151).

Na frase “Seja feita a tua vontade” estão envolvidas a submissão e a obediência prática. Esse pedido desafia o cristão a submeter sua vontade pessoal aos desígnios de Deus, reconhecendo que os caminhos do Senhor são mais altos (Isaías 55:8-9). Essa súplica envolve renúncia, entrega e discernimento. É também um antídoto contra a cultura da autonomia absoluta, pois orienta o cristão a viver não pelo que deseja, mas segundo os valores e propósitos divinos (Rm 12:2), visto que “orar ‘seja feita a tua vontade’ é dizer de coração: ‘Senhor, tu sabes o que é melhor, e eu confio em ti’” (Keller, 2015, p. 128).

Na expressão ‘Venha o teu Reino’, a oração revela o engajamento com a missão e os valores do Reino de Deus. Orar pelo Reino é desejar que os princípios de justiça, misericórdia, paz e verdade sejam manifestos na Terra, o que implica uma vida de testemunho ativo, serviço ao próximo e combate às injustiças. Essa oração mobiliza o crente para a missão, despertando-o para a responsabilidade social da fé. Além disso, o pedido ‘Seja feita a tua vontade’ envolve submissão e obediência prática, desafiando o cristão a renunciar à autonomia e viver segundo os valores divinos, confiando que os caminhos do Senhor são superiores (Willard, 2009, p. 74–75).

No trecho “Dá-nos hoje o nosso pão de cada dia” são expressas a confiança diária e a solidariedade. Essa petição ensina a viver com

contentamento e confiança na providência divina. Em um mundo marcado pela ansiedade e pelo acúmulo, a oração do pão diário recorda que o sustento vem de Deus, e que cada dia deve ser vivido com gratidão. Além disso, o uso do plural “nosso pão” convoca o cristão a partilhar, promovendo justiça e equidade.

Nesse sentido, há o entendimento de que a espiritualidade individual se expande para a ética comunitária e “as orações dos salmos frequentemente associam a confiança em Deus à responsabilidade com o próximo” (Wenham, 2012, p. 88), o que também pode evidenciar o caráter intercessório da oração.

Na expressão “Perdoa as nossas dívidas”, observa-se a relação entre a graça recebida e a graça oferecida. A oração por perdão implica reconhecer a condição pecadora e a necessidade da graça de Deus (1 Jo 1:9). Contudo, ela também impõe uma responsabilidade, que é perdoar os outros. Essa dimensão interpessoal do perdão é essencial para a saúde espiritual e emocional do cristão. O perdão torna-se o sinal de um coração regenerado (Mt 6:14-15). Afinal, “se você acha difícil perdoar, é porque ainda não entendeu o quanto foi perdoado” (Keller, 2015, p. 217).

No trecho ‘Dá-nos hoje o nosso pão de cada dia’ são expressas a confiança diária e a solidariedade. Essa petição ensina a viver com contentamento e confiança na providência divina. Em um mundo marcado pela ansiedade e pelo acúmulo, a oração do pão diário recorda que o sustento vem de Deus, e que cada dia deve ser vivido com gratidão. Além disso, o uso do plural ‘nosso pão’ convoca o cristão a partilhar, promovendo justiça e equidade. Nesse sentido, a espiritualidade individual se expande para a ética comunitária, já que ‘as orações dos salmos frequentemente associam a confiança em Deus à responsabilidade com o próximo’ (Wright, 2016, p. 98–99).

Na frase “Não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal”, há a necessidade de manter a vigilância espiritual e a dependência de Deus. Esse trecho revela a realidade da luta espiritual, demonstrando que “orar

para não cair em tentação é admitir nossa fraqueza e confiar plenamente na força de Deus” (Piper, 2021, p. 94).

Na frase ‘Não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal’, Bonhoeffer destaca a necessidade da vigilância espiritual e da dependência total em Deus. Orar para não cair em tentação é reconhecer nossa fraqueza e confiar na força divina. O cristão é chamado a viver em constante vigilância contra o pecado, sabendo que, sem Deus, não pode resistir às tentações. Essa oração ressalta a importância da disciplina espiritual contínua e da comunhão com outros crentes para uma vida de fé saudável (Bonhoeffer, 2021, p. 102).

O cristão é chamado a viver em vigilância contra o pecado e o mal, reconhecendo que sem a ajuda de Deus não pode resistir às tentações. Isso reforça a importância da oração contínua, da prática das disciplinas espirituais e da comunhão com outros crentes (Efésios 6:10-18). A espiritualidade saudável reconhece a fragilidade humana e a suficiência da graça de Deus.

2 IMPLICAÇÕES DA ORAÇÃO DO PAI-NOSSO PARA A VIDA CRISTÃ

Ao refletir sobre as implicações da Oração do Pai-Nosso para a vida cristã, torna-se evidente que esta oração ensinada por Jesus em Mateus 6:9-13 e Lucas 11:2-4, é muito mais do que um roteiro litúrgico ou uma fórmula devocional. Trata-se de uma expressão condensada da espiritualidade bíblica e de um convite a uma comunhão viva com o Deus trino. Diversos teólogos e estudiosos contemporâneos reconhecem no Pai-Nosso uma síntese prática, teológica e espiritual da vida cristã.

Piper (2021, p. 45) destaca que orar o “Pai Nosso” é, antes de tudo, um ato de adoração radical, que revela um coração profundamente satisfeito em

Deus. Para ele, a oração é uma expressão do prazer que o crente encontra na glória divina, e não apenas uma lista de pedidos. Ao dizer “santificado seja o teu nome”, o cristão está colocando Deus no centro de suas afeições, desejando que o nome do Senhor seja reconhecido como santo em toda a Terra e, principalmente, em sua própria vida. Assim, a oração reformula as prioridades do orante, descentrando o eu e recentrando a existência na soberania e beleza de Deus.

Ainda, Piper (2021, p. 52) argumenta que essa oração é uma forma de missão espiritual, pois o clamor pela santificação do nome de Deus implica um desejo de que Ele seja conhecido e reverenciado universalmente. Essa dimensão vertical da oração, centrada na glória de Deus, desafia o cristão moderno a cultivar uma espiritualidade que transcende o utilitarismo religioso, convidando-o a deleitar-se primeiramente em quem Deus é. Isso revela que “a essência da oração é a expressão do coração que se deleita em Deus acima de todas as coisas” (Piper, 2021, p. 29).

Keller (2015, p. 48) enxerga o Pai-Nosso como uma oração abrangente, que abarca todas as dimensões da vida cristã. Para ele, cada petição está intrinsecamente ligada à formação espiritual do crente. Ele destaca, por exemplo, que a invocação “Venha o teu Reino” é mais do que um anseio escatológico; trata-se de um chamado a viver, no presente, sob os valores e os princípios do Reino de Deus. Orar por esse Reino é alinhar-se com o governo de Deus sobre todas as esferas da existência: família, trabalho, igreja e sociedade. Assim, a oração assume um papel formativo, pois molda nossa vontade à vontade de Deus.

Ainda, para Keller (2015, p. 75), a oração não é apenas uma ferramenta de consolo, mas um meio de transformação do caráter. A prática constante do Pai-Nosso disciplina o coração, realinha o desejo humano e conduz o cristão a uma vida de dependência, reverência e compromisso ético com os ensinamentos de Cristo. Afinal, “a oração é o principal meio pelo qual o evangelho reconfigura nosso coração” (Keller, 2015, p. 135).

A oração do Pai-Nosso revela o senhorio de Cristo, pois ao orar ‘Venha o teu Reino’, o crente se submete ao governo divino sobre todas as áreas da vida. Essa oração é mais que uma súplica escatológica; é um convite a viver sob os valores do Reino no presente. A prática constante do Pai-Nosso molda o caráter do cristão, promovendo dependência, reverência e compromisso ético com os ensinamentos de Jesus (Carson, 2004, p. 68).

Wiersbe (2006, p. 34), com seu tom pastoral e sensível, oferece uma leitura prática da oração do Pai-Nosso como um manual de vida cristã. Ele observa que cada uma das petições revela atitudes essenciais que devem caracterizar o discípulo de Jesus: humildade diante da grandeza de Deus, confiança no sustento divino, gratidão pelas bênçãos diárias, arrependimento genuíno diante do pecado e vigilância contra as tentações. Quando o cristão ora por “pão de cada dia”, ele reconhece sua total dependência de Deus, um ato de fé que combate diretamente a ansiedade e o orgulho.

Segundo Wiersbe (2006, p. 40), essa oração é uma declaração de submissão diária, uma prática que renova a consciência da graça de Deus e fortalece a fé em meio às provações da vida. Ele destaca que o Pai-Nosso também conduz o cristão a uma vida relacional restaurada, já que a oração por perdão está diretamente ligada à disposição de perdoar aos outros, sendo um princípio que fortalece a comunidade eclesial e promove a reconciliação. Assim, “a oração do Pai-Nosso cobre todas as necessidades básicas da vida: materiais, espirituais e relacionais” (Wiersbe, 2006, p. 29).

A oração do Pai-Nosso é um manifesto do Reino de Deus que confronta os valores dominantes da cultura contemporânea. Ela é comunitária, desafiando o individualismo, e ensina dependência, em oposição à autossuficiência. O Pai-Nosso também coloca o perdão no centro da espiritualidade cristã, exigindo coerência entre as palavras e a prática do amor ao próximo (Stott, 1991, p. 55).

Stott (1991, p. 55) interpreta a oração do Pai-Nosso como um manifesto do Reino de Deus, que confronta os valores dominantes da cultura contemporânea. Para ele, cada linha dessa oração carrega implicações contraculturais, pois enquanto o mundo valoriza o individualismo, o Pai-Nosso é comunitário (“Pai nosso”); enquanto a sociedade promove a autossuficiência, a oração ensina dependência (“o pão nosso de cada dia dá-nos hoje”); enquanto o mundo ignora a necessidade de perdão, o Pai-Nosso o coloca no centro da espiritualidade (“perdoa-nos as nossas dívidas assim como perdoamos”).

Stott (1991, p. 78) insiste que essa oração deve ser encarnada, não apenas recitada. Ela clama por uma espiritualidade coerente, em que as palavras ditas ao Pai celestial encontram expressão prática em atitudes visíveis, no amor ao próximo, na generosidade, no serviço e na integridade. O discípulo de Cristo é desafiado, assim, a viver de modo que sua oração se torne visível em suas ações cotidianas.

A oração do Pai-Nosso é uma síntese da espiritualidade de Jesus. Cada petição expressa um compromisso com Deus e com o próximo, revelando o coração do discípulo. Ao orar ‘Pai nosso’, o cristão assume uma identidade comunitária e confiante. Essa oração molda o caráter, transforma relacionamentos e direciona o viver diário sob o senhorio de Deus (McKNight, 2019, p. 88).

Wenham (2012, p. 112) oferece uma perspectiva veterotestamentária que amplia ainda mais a compreensão da função pedagógica da oração. Para ele, os Salmos não são apenas expressões emocionais ou poéticas, mas também instruções éticas que moldam o caráter do povo de Deus. Aplicando esse princípio ao Pai-Nosso, ele argumenta que essa oração tem um papel formativo semelhante: ela educa a comunidade cristã na justiça, na humildade, na fé e no temor do Senhor.

A essência da oração é a expressão do coração que se deleita em Deus acima de todas as coisas. Orar não é apenas buscar ajuda, mas ren-

der-se a uma realidade gloriosa. Quando oramos o Pai-Nosso, somos moldados por seus valores: a santidade de Deus, a vinda do Reino, a vontade soberana. Essa oração forma em nós um novo coração, satisfeito e submisso ao Senhor (Piper, 2021, p. 29).

Bonhoeffer (2021, p. 85) destaca que a oração do Pai-Nosso exige vigilância e reconhecimento da dependência do cristão em relação a Deus, especialmente na petição: “Não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal”. Essa oração revela a realidade da luta espiritual e a necessidade da graça divina para resistir ao pecado e às tentações diárias.

Os Salmos oferecem algumas das instruções éticas mais poderosas da Bíblia. [...] Orações e hinos são dirigidos a Deus, portanto, hipocrisia diante dEle não serve de nada. Na verdade, pode ser contraproducente. Uma oração como ‘Perdoa as nossas dívidas, assim como perdoamos aos nossos devedores’ [...] transmite essa verdade com mais força do que histórias poderiam fazê-lo (Wenham, 2012, p. 9–10).

Carson (2004, p. 52) observa que a invocação “Pai nosso que estás nos céus” remete à soberania divina já presente no Antigo Testamento, como nas passagens de Êxodo 3:14 e Salmos 103:19, e que a imagem de Deus como Pai, embora menos comum, é fundamental para compreender a relação filial que Jesus estabelece entre Deus e seus seguidores.

Jeremias (1990, p. 113–114) ressalta que o Pai-Nosso representa a culminação da tradição judaica da oração, reformulando a espiritualidade do Antigo Testamento e destacando a relação filial e os temas centrais das Escrituras Hebraicas, como a santidade do nome de Deus e o pedido pelo sustento diário.

McKnight (2019, p. 87–88) enfatiza que a petição “Livra-nos do mal” expressa a confiança no cuidado protetor de Deus, reforçando a continuidade da espiritualidade cristã com a fé de Israel, e destaca a dimensão comunitária e ética da oração, especialmente na forma plural do pedido.

Willard (2009, p. 74–75) destaca a dimensão missionária do pedido “Venha o teu Reino”, que convoca o cristão a ser agente ativo da justiça, misericórdia, paz e verdade na sociedade enquanto aguarda a plenitude do Reino.

Wright (2016, p. 98–99) mostra que a petição “Dá-nos hoje o nosso pão de cada dia” expressa confiança na providência diária de Deus e solidariedade, convocando o crente a viver com gratidão e a partilhar com os outros, promovendo justiça e equidade.

O Pai-Nosso é comunitário, desafiando o individualismo, e ensina dependência, em oposição à autossuficiência. Ele também coloca o perdão no centro da espiritualidade cristã, exigindo coerência entre o que se diz a Deus e o que se vive com o próximo. Essa oração manifesta um Reino que contracena com os valores dominantes da cultura e chama o discípulo a viver de forma visível e transformada (Stott, 1991, p. 55).

O Pai-Nosso ensina os cristãos a viverem em conformidade com a vontade revelada de Deus, agindo como uma espécie de “Torá do Reino”. A repetição diária dessa oração não tem função meramente ritual, mas transformadora, à medida que ela molda o coração e a mente do crente, alinhando-os aos padrões éticos do Reino de Deus.

Percebe-se que a oração do Pai-Nosso é muito mais do que um modelo de petição, ela é um itinerário de transformação espiritual e um chamado à vivência encarnada da fé cristã. A partir dela, Piper convida o crente a buscar a glória de Deus com intensidade. Já Keller aponta a oração como disciplina espiritual que forma o caráter. Wiersbe ensina que cada pedido revela uma necessidade profunda da alma. Stott clama por coerência entre oração e testemunho e Wenham revela o Pai-Nosso como ferramenta de formação ética. Juntos, eles demonstram que orar o Pai-Nosso é participar ativamente da dinâmica do Reino, sendo moldado por suas realidades, seus valores e seus compromissos.

Ao internalizar essa oração, o cristão não apenas fala com Deus, mas se deixa transformar por sua ação e direção, aprendendo a viver como cidadão do Reino em meio a um mundo que ainda resiste à vontade divina. A oração do “Pai-Nosso” expressa uma maneira de viver, relacionar, pensar e testemunhar segundo a vontade de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo apresentou a Oração do Pai-Nosso a partir de suas raízes veterotestamentárias e buscou descrever de que maneira essa conexão influencia a espiritualidade cristã. Partindo de uma abordagem teológica e histórica, a intenção foi evidenciar que a oração ensinada por Jesus, longe de ser uma inovação isolada, representa a continuidade e o cumprimento das orações presentes nas Escrituras Hebraicas. Essa análise revelou a unidade progressiva da revelação divina entre os dois Testamentos, enfatizando que o Pai-Nosso é uma síntese cristocêntrica das verdades fundamentais do Antigo Testamento, reinterpretadas à luz da vinda do Reino de Deus inaugurado por Cristo.

Verificou-se que cada cláusula do Pai-Nosso ecoa temas centrais da espiritualidade do povo de Israel. A invocação “Pai nosso” remete à paternidade de Deus já reconhecida na tradição profética (cf. Is 63:16; Ml 2:10), enquanto petições como “santificado seja o teu nome” e “venha o teu Reino” dialogam com o anseio escatológico por uma manifestação plena da justiça e soberania divinas, presentes tanto na literatura profética quanto nos Salmos. A súplica por “pão de cada dia” retoma a memória do maná no deserto (Êx 16), revelando uma espiritualidade de dependência diária. O pedido por perdão e proteção contra o mal reflete os clamores dos Salmos penitenciais (como o Salmo 51), revelando um coração contrito e consciente de sua necessidade da misericórdia divina.

A partir dessa releitura cristológica, Jesus confere ao Pai-Nosso uma profundidade espiritual singular. Ele transforma temas antigos em fundamentos do discipulado cristão, inserindo o orante em uma nova realidade: a vivência do Reino já inaugurado, mas ainda não plenamente consumado. Assim, a oração se torna escatológica e missionária, chamando os discípulos a viverem sob o governo de Deus e a esperarem com esperança a sua plena manifestação. Essa dinâmica do “já e ainda não” é crucial para entender o valor formativo do Pai-Nosso.

A hipótese inicial foi, portanto, confirmada: a oração do Pai-Nosso não apenas carrega elementos do Antigo Testamento, mas os ressignifica em um contexto de discipulado cristão, oferecendo ao crente uma espiritualidade relacional, ética e comunitária. A oração se apresenta como um verdadeiro currículo da fé cristã um roteiro formativo que orienta tanto a vida interior do discípulo quanto sua prática exterior no mundo. Por meio dela, o cristão aprende a adorar, confiar, pedir, perdoar e resistir ao mal, tudo isso em comunhão com o corpo de Cristo e sob o senhorio de Deus.

A análise das contribuições de teólogos contemporâneos como John Piper, Timothy Keller, Warren Wiersbe, John Stott, Gordon Wenham, Dietrich Bonhoeffer, D.

A. Carson, Joachim Jeremias, Scot McKnight, Dallas Willard e N. T. Wright ampliou significativamente a compreensão das implicações práticas e teológicas da Oração do Pai-Nosso.

É demonstrado que a oração do Pai-Nosso vai muito além de uma simples repetição litúrgica: é um texto vivo que forma, transforma e envia o cristão para uma vida de fé ativa e comprometida. Assim, observa-se que essa oração permanece, ao longo da história da fé cristã, como um elemento da espiritualidade bíblica integral, sintetizando os grandes temas da teologia bíblica em linguagem simples e profundamente devocional. Sua estrutura promove tanto a devoção pessoal quanto o compromisso comunitário; tanto o arrependimento quanto a esperança; tanto o louvor quanto a ação.

Em um contexto contemporâneo marcado pelo pluralismo religioso, secularização, ansiedade existencial e individualismo exacerbado, a oração do Pai-Nosso ressurge como um referencial normativo e profundamente relevante, convocando o cristão a uma fé autêntica, relacional e transformadora.

A oração ensinada por Jesus, portanto, continua sendo uma escola de espiritualidade. Ao orar com sinceridade, o crente é chamado a viver segundo os valores do Reino, a buscar a santidade de Deus, a depender da provisão divina, a perdoar e a viver reconciliado, a resistir ao mal e a nutrir esperança. Essa oração nos coloca diante do Deus que é Pai, mas também Senhor; diante de um Reino que é presente, mas ainda está por vir; diante de uma missão que é pessoal, mas também comunitária. Assim, a oração do Pai-Nosso se revela como um verdadeiro tesouro espiritual que continuará a formar gerações de discípulos até que venha o Reino em sua plenitude.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Almeida Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

PIPER, John. **A Vida de Oração.** Editora Fiel.

WIERSBE, Warren W. **Comentário Bíblico Expositivo.** Editora Geográfica.

KELLER, Timothy. **Oração: Experimentando Intimidade com Deus.** São Paulo: Vida Nova, 2015.

STOTT, John. **O Sermão do Monte: A contracultura cristã.** São Paulo: ABU Editora, 1991.

WENHAM, Gordon J. **The Psalms as Torah: Reading Biblical Song Ethically.** Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

BONHOEFFER, Dietrich. **Oração: a arma do soldado**. São Paulo: Mundo Cristão, 2021.

CARSON, D. A. **A oração e o senhorio de Cristo**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2004.

JEREMIAS, Joachim. **As orações de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1990.

McKNIGHT, Scot. **O Pai Nosso: a oração que Jesus ensina**. São Paulo: Editora Vida, 2019.

WILLARD, Dallas. **A oração que Deus atende**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009. WRIGHT, N. T. **O Senhor e sua oração**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2016.

OS IMPACTOS DA QUEDA DO IMPÉRIO ROMANO OCIDENTAL NO DESENVOLVIMENTO DO PAPADO NA ALTA IDADE MÉDIA (SÉC. VI-XI)

THE IMPACTS OF THE FALL OF THE WESTERN ROMAN EMPIRE ON THE
DEVELOPMENT OF THE PAPACY IN THE HIGH MIDDLE AGES (6TH-11TH
CENTURIES)

Arthur Gabriel dos Santos Dantas¹

¹ Pós-graduado em História do Cristianismo e do Pensamento Cristão pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Graduado em Teologia pelo o Centro Universitário do Vale do Ribeira – UNIVR E-mail para contato: arthurgabrielsd@gmail.com

RESUMO

Este artigo foca no impacto da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Idade Média (VI-XI), e com o seguinte problema de pesquisa: quais os principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI)? Os principais objetivos são compreender a queda do Império Romano Ocidental, discutir a ascensão do papado na Idade Média e analisar os principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI). O estudo utiliza pesquisa exploratória e descritiva, com resultados qualitativos derivados de uma revisão bibliográfica. Os resultados sugerem que a ascensão papal foi mais intensa após Gregório Magno, expandindo a autonomia papal. Antes de Gregório, muitos papas eram subordinados a poderes externos, particularmente ao Império Bizantino.

Palavras-chave: Queda do Império Romano Ocidental. Papado. Alta Idade Média (séc. VI-XI). Desenvolvimento do Papado Medieval.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como foco principal abordar os impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI). A cidade de Roma tem uma história longa e rica, fundada em 753 a.C. No seu início, Roma foi palco de uma monarquia até o ano de 509 a.C. De 509 a 27 a.C., o governo romano foi uma república, governada por dois cônsules e um senado. Contudo, após um período de guerra civil e conflitos internos, a República Romana finalmente caiu em 27 a.C., e no lugar dela foi constituído um império que duraria até o século V. Desde o seu início, o Império Romano se expandiu, assim conquistando vastos territórios nos primeiros dois séculos de sua existência.

No entanto, justamente devido ao enorme tamanho do império que tinha conquistado nesta época, os imperadores encontraram dificuldades em administrá-lo. A situação melhorou temporariamente quando, em 293, Diocleciano dividiu o império em duas partes: ocidental e oriental. Todavia, devido aos ataques dos povos bárbaros, que estavam aproveitando a fraqueza do império para recuperar os seus territórios, o Império Romano ocidental começou a trilhar para sua queda.

É também no tempo do Império Romano que o cristianismo nasce, cresce e desenvolve as suas doutrinas, particularmente no que diz respeito à criação de ministérios. Roger Haight (2012, p. 35) afirma que tipos de ministérios apareceram dependendo do lugar e momento histórico em que uma igreja local foi plantada, sendo um deles o monoepiscopado, que, por sua vez, daria origem ao papado medieval.

Em virtude das informações até aqui apresentadas, discutir sobre os impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI) justifica-se porque a queda do Império Romano Ocidental teve efeitos ao longo da Idade Média. Além de ser um evento histórico de grande relevância que marcou o fim de um período de domínio e influência romana na Europa, teve impactos duradouros ao longo da Idade Média.

Além disso, a análise da ascensão do papado na Idade Média também permite compreender as características e peculiaridades da religiosidade medieval, que foi uma das principais forças motrizes da sociedade desse período. No entanto, essa ascensão não foi pacífica e gerou conflitos com outras sedes e autoridades religiosas, especialmente com o patriarcado de Constantinopla. Esses conflitos foram motivados por divergências teológicas e disputas políticas, mas também refletiram a complexidade das relações entre o cristianismo e o poder temporal. Diante desse contexto, é importante ressaltar a ascensão do papado e sua relação com outros patriarcados, em especial Constantinopla, durante a Idade Média.

Sendo assim, o presente artigo estabeleceu como problema de pesquisa: Quais os principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI)? E o artigo tem como objetivo geral: Identificar quais os principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI). Para alcançar o objetivo geral, os objetivos específicos serão: Conceituar a queda do Império Romano Ocidental; discorrer sobre a ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI); analisar os principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI).

O presente estudo consiste em pesquisa aplicada de caráter exploratório e descritivo. Nesse sentido, os resultados serão apresentados de forma qualitativa, a partir da coleta de uma revisão bibliográfica, com informações de fontes secundárias, como artigos e livros, e com análise comparativa de obras de diferentes autores.

Para abordar o tema com clareza, estruturalmente, este trabalho está dividido em três partes. Na primeira parte, será abordada a queda do Império Romano Ocidental, o seu contexto histórico da sua queda e as suas consequências para o futuro da Europa. Na segunda parte, será dedicado ao papado. Começando pelo conceito de papado; depois será brevemente relatado o surgimento do modelo do monoepiscopado na Idade Antiga; em seguida será relatado o surgimento do papado e a sua ascensão na Alta Idade Média (séc. VI-XI). Por fim, será feita análise dos principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI).

1 A QUEDA DO IMPÉRIO ROMANO OCIDENTAL

Na história do mundo, impérios vêm e vão, ascendem e declinam. O Império Romano não fugiu desse padrão. Fundado após uma guerra civil, esse Império foi um dos maiores da Europa e também do mundo. Nos primeiros dois séculos, os romanos estabeleceram a Pax Romana, um período marcado pela prosperidade econômica e um poder homogêneo militar romano, já que estavam subjugando e dominando outros povos através de conquistas militares, como também uma homogeneidade cultural, pois a cultura romana estava sendo disseminada entre esses povos.

Foi nesse tempo que o Império Romano alcançou o seu auge territorial em 117, no tempo do imperador Trajano, quando alcançaram seu maior território, que ia da atual Inglaterra até a Mesopotâmia, atual Iraque. No entanto, com o passar do tempo, todo esse poder militar começou a se enfraquecer no início do século III, assim começando a chamada Crise do Terceiro Século. Essa crise ocorreu entre os anos de 235 a 284, na qual o Estado Romano passou por crises de natureza econômica com consequências militares.

Embora Gregory (2011, p. 24) e Jones (1964, p. 24) afirmam que as razões exatas que levaram o Império Romano a essa crise não são claras e as fontes que se têm parecem culpar a administração de alguns imperadores anteriores do final do século II. Além disso, nesse período de 235 a 284, houve muitos golpes de Estado.

Há quem ressalte os aspectos econômicos dessa crise, como Gerberding (2005, p. 17) e Martin (2014), que afirmam que, em 212, o Imperador Caracalla² criou uma lei chamada de Constituição

² É especulado que o Imperador em questão tomou essa decisão para aumentar os fundos romanos.

Antonina, que estendeu a cidadania romana completa a todos, exceto aos homens livres mais pobres de todo o Império. No entanto, essa ação teve o efeito contrário que Caracalla esperou, pois nem todos os ricos receberam essa vantagem, já que alguns deles tinham que ter cargos importantes e pagar suas próprias despesas, gerando pobreza e inflação. Tudo isso teve consequências no campo de batalha. Ward-Perkins (2006, p. 33), Heather (2005, p. 67) e Price; Thonemann (2010, p. 302) afirmam que os adversários de Roma, os persas sassânidas e outros povos bárbaros, sabendo da situação de Roma, aproveitaram para recuperar e conquistar alguns territórios romanos.

A situação do Império estava desse jeito quando Diocleciano chegou ao poder em 286. Diocleciano é geralmente lembrado por dar estabilidade ao Império Romano na virada do século III para o século IV. Uma das principais reformas de Diocleciano apontadas pelos referenciais desse trabalho é a chamada Tetrarquia, facilitando a administração do Império. Por questões de espaço, o presente artigo somente relatará essa reforma, já que ela mudou a configuração do Império e os seus efeitos serão importantes ao longo desta narrativa.

Estabelecida em 293, Greatrex (2008, p. 233) e Gregory (2011, p. 37) explicam que a Tetrarquia de Diocleciano consistia em dividir o Império em quatro partes, que eram divididas em províncias menores, as quais eram subdivididas em distritos menores ainda. Todas essas partes eram governadas por um agente do governo e supervisionadas por dois augustos (que eram o próprio Diocleciano, no Ocidente, e Maximiano, no Oriente), auxiliados por dois césares (que eram Constâncio Cloro, no Ocidente, e Galério, no Oriente). Já Jones (1964, p. 40-41) afirma que, em caso de morte dos augustos, eles eram substituídos por seus césares. Eles governavam em cooperação entre si, mas era Diocleciano quem dava a última palavra.

Diocleciano abdica do trono em 305, fato esse que pavimentou o caminho para a ascensão de Constantino. Filho de Constâncio, foi feito César após a morte de seu pai em 306. Aos poucos, derrotou os seus concorrentes Magêncio e Lícino, até se tornar o único imperador do império em 324.

Constantino tentou resolver os problemas econômicos, sendo bem-sucedido. Greatrex (2008, p. 236), Gregory (2011, p. 60-61) e Jones (1964, p. 109) afirmam que foi implementado um sistema de cunhagem de moedas de ouro e prata, com finalidade principal de atender às demandas de pagamentos militares e outras despesas eventuais. Essa mudança desempenhou um papel fundamental na economia, ao promover a padronização do sistema monetário do Império.

No entanto, a estabilidade do Império alcançada nos governos de Diocleciano e Constantino começaria a ser destruída depois da morte do último em 337. Por conta disso, o império foi dividido novamente entre os filhos de Constantino, Constantino II, Constante I e Constâncio II. Contudo, depois de brigas internas entre Constantino II e Constante I em 340 e do golpe de Estado que derrubou Constante II em 350, fez com que Constâncio II ficasse com todo o poder até o ano de 361. Foi sucedido por Juliano, que reinou até 363. Nesse ínterim dessas brigas internas, os ataques persas e bárbaros se intensificaram cada vez mais, na região da Mesopotâmia e na região do Reno, respectivamente. Os romanos conseguiram repelir uma parte desses ataques somente no governo de Juliano (Colins, 2010, p. 28-36; Freeman, 2014, p. 606-607).

Depois dos curtos reinados de Juliano e Joviano, Valente chegou ao poder. O novo Imperador então dividiu o Império com seu irmão, Valentiniano I, que governou a parte Ocidental até 375, o ano de sua morte. Freeman (2014, p. 610) e Jones (1964, p. 140) afirmam que Valente foi bem-sucedido nas campanhas contra os persas, enquanto seu irmão combatia os alanos e outros povos bárbaros da região.

No entanto, segundo Heather (2005, p. 150), a situação sairia do controle quando, em 376, os godos, repelidos pelos hunos, cruzaram a região do Rio Danúbio. Apesar de os godos inicialmente viverem pacificamente com os romanos, em 378 eles se rebelaram e infligiram a maior derrota romana até aquele momento, na batalha de Adrianópolis, ocorrida em 8 de agosto de 378. Pelos relatos de Colins (2010, p. 44) e Freeman (2014, p. 611), estima-se que entre 10 e 40 mil romanos pereceram nessa batalha, incluindo o imperador Valente.

De acordo com Scarre (1995, p. 229) e Walker (2006, p. 174), após essa batalha em Adrianópolis, Teodósio I, o sucessor de Valente, conseguiu acalmar os godos, dando dinheiro e recursos que eles necessitavam. Mas, depois que ele morreu em 395, seus dois filhos ficaram responsáveis por governar o Império dividido, Arcádio no Oriente e Honório no Ocidente. No entanto, devido à má administração dos filhos de Teodósio, ataques continuariam a acontecer, persas no Oriente, e tribos bárbaras no Ocidente (Jones 1964, p. 170).

Como o objetivo desta seção é relatar a queda do Império Romano Ocidental, o presente artigo toma a liberdade de somente focar e apontar as principais invasões bárbaras e eventos que levaram o Império Romano no Ocidente, tendo em vista que sua parte Oriental durou até o século XV, e foi chamada de Império Bizantino pela posteridade. Essa narrativa se voltará ao lado Oriental quando for necessário.

Jones (1964, p. 199-200) ressalta que alguns grupos bárbaros eram federados. Os Federados eram povos bárbaros que fizeram um acordo com o Império Romano para se tornarem aliados e morarem perto do Império. Eles recebiam terras e outros recursos em troca de ajuda militar e de serem fiéis ao Império. Contudo, alguns desses grupos se rebelaram e começaram a invadir os territórios romanos.

Essas invasões das tribos bárbaras começaram a ser mais intensas no começo do século V. Ward-Perkins (2006, p. 42-43) afirma que, no ano de 406, tribos suevas e vândalas cruzaram o Reno e atacaram a Gália e a Península Ibérica. Além disso, em 10 de agosto de 410, Roma foi saqueada por Alarico, o líder godo, deixando a cidade em destruição (Heather 2005, p. 191; González, 2011, p. 227).

Apesar de o Imperador Honório tentar salvar o Império Romano Ocidental, os bárbaros dominariam territórios como a Península Ibérica e o sul da Gália até 415. Enquanto na Bretanha, a ilha foi abandonada pelas tropas romanas em 411, abrindo o caminho para os anglo-saxões dominá-la até 440 (Colins, 2010, p. 60, 81; Jones, 1964, p. 191).

Segundo Mitchell (2014, p. 120-121), Goldsworthy (2009, p. 331) e Jones (1964, p. 191), os vândalos, expulsos da Espanha, estabeleceram o seu reino no Norte da África, sob o rei Genserico. Os vândalos fizeram fortes ataques a Roma. Destes, o mais significativo ocorreu em junho de 455, quando saqueou a cidade durante duas semanas, capturando a filha e a esposa do imperador Valentiniano III.

Nesse meio tempo, os romanos tiveram que lidar com os hunos, que, entre 441 e 453, entraram em conflitos mais intensos com os romanos logo depois da ascensão de Átila. Goldsworthy (2009, p. 320-321) afirma que os hunos conquistaram cidades como Singiduno (Belgrado atual) e Naíssonno no começo da década de 440. No entanto, Heather (2005, p. 343) e Wickham (2009, p. 84) expõem que, devido às disputas internas depois da morte de Átila, o Império Huno colapsou.

Diante dessas invasões, Walker (2006, p. 176) destaca que o poder político dos imperadores diminuiu, e eles eram como marionetes nas mãos de líderes militares influentes, os *magistri militum*³, governando o império na prática. Aécio, conde da Itália, foi um deles, conseguindo combater os grupos bárbaros com relativo sucesso no tempo de Valentiniano III (Freeman, 2014, p. 634).

³ Os *magistri militum* foram criados no tempo de Diocleciano, objetivando de comandar o exército nas batalhas.

Mitchell (2014, p. 123) afirma que, no período entre 456 e 472, o Império Ocidental era governado por Ricimer, que tinha muito poder e influência. Após o falecimento de Severus, Ricimer estabeleceu uma aliança com o Imperador Oriental Leão I, oferecendo-lhe um imperador ocidental em troca de auxílio na luta contra os vândalos. Assim, Leão nomeou Antêmio como Imperador Ocidental e enviou alguns navios para combater os vândalos. Mas a expedição fracassou, e depois da morte de Ricimer em 472, o Império Romano se limitava apenas à Itália (Freeman, 2014, p. 636).

Além disso, Wickham (2009, p. 85), Jones (1964, p. 243-244) e Freeman (2014, p. 636) destacam que, após a morte de Ricimer, tiveram três golpes de Estado que derrubaram imperadores que reinaram por curto tempo, e todos eles controlados por seu general, Gundebaldo, o sucessor de Ricimer no posto. Gundebaldo retirou-se para ser rei dos Burgúndios em 474, sendo sucedido por Odoacro, o chefe militar, até 493. Nesse meio tempo, o Imperador Oriental Zenão tentou colocar seu próprio escolhido, Júlio Nepos, como novo imperador, que foi derrubado por Orestes. Este último nomeou seu próprio filho, Rômulo Augusto, para ser o novo imperador, mas ele foi derrubado por Odoacro em 476.

Mitchell (2014, p. 126-128) afirma que Odoacro reinou a Península Itálica até o ano de 493, quando foi derrubado pelos ostrogodos, liderados por Teodorico, que invadiu a região romana, apoiado por Zenão, fruto de acordo de paz entre ele e Teodorico. Pouco tempo depois da morte de Teodorico em 526, Justiniano tentou reconquistar a Itália e outras terras do antigo Império Romano, a partir de 533. No entanto, os bizantinos perderam a Itália para os lombardos no ano de 568 (Freeman, 2014, p. 661, 665).

Apesar desse ano de 476 ser tido como o final do Império Romano, essa data é contestada por alguns autores que afirmam que havia algum resquício de Império Romano pós-queda de Roma nos reinos

germânicos que estavam se formando nessa passagem do século V para o VI. É isso que afirma Goldsworthy (2009, p. 401), destacando a continuidade das instituições romanas como religião, língua e cultura nesses reinos germânicos, embora cada um estivesse adaptando no seu modo essas instituições e às vezes conflitassem entre si.

Sendo assim, Walker (2006, p. 177) afirma que um desses reinos germânicos que mais conservou a cultura romana, especificamente a religião,⁴ foram os francos da Gália. Essa tribo germânica disputou a Gália com os visigodos quase todo o século V. Contudo, depois da ascensão de Clóvis ao trono franco em 481, eles conquistaram toda a Gália. Assim, depois de vencer uma batalha contra os alamanos em 496, Clóvis batizou-se no Natal deste ano e a conversão dos francos ao catolicismo, resultante desse evento, teve significativa relevância histórica e, posteriormente, contribuiu para o surgimento do império liderado por Carlos Magno (González, 2011, p. 236).

Faz-se necessário, portanto, entender os conceitos relacionados à queda do Império Romano Ocidental. Foram eventos que aconteceram no decorrer dos séculos devido às más administrações e às invasões bárbaras. Estudar o processo de queda do Império é importante, pois permite entender como a Europa se formou durante a Idade Média e se tornou tão desfragmentada. É nesse contexto que alcançará a sua ascensão; o assunto será tratado na próxima seção do trabalho.

2 A ASCENSÃO DO PAPADO NA ALTA IDADE MÉDIA (SÉC. VI-XI)

Com a queda de Roma em 476, convencionou-se entre a maioria dos historiadores chamar de Idade Média a esse período pós-queda de Roma, no final do século V, até o ano de 1453, com a queda do

⁴ O cristianismo era a religião oficial do Império desde do ano de 381.

Império Bizantino. Esse período já sofreu muito preconceito e críticas no passado, por exemplo, dos Iluministas no século XVIII, que afirmavam que essa época só trouxe atrasos e escuridão para a humanidade, ressaltando o poder político da igreja medieval na figura do papa.

De fato, ao longo desse período histórico, o papado assumiu um papel central na estruturação e organização da sociedade, influenciando não somente as questões religiosas, mas também políticas, sociais e culturais. A temática da ascensão do papado na Idade Média é um dos fatores relevantes e é fundamental para compreender a formação e o desenvolvimento do catolicismo medieval.

Segundo MacCulloch (2010, p. 289) e González (2011, p. 262), o termo “papa” vem do latim e significa “papai”, um vocábulo carinhoso dos filhos referindo-se ao seu progenitor. Além disso, enquanto nas igrejas africanas e orientais o termo é usado com mais abrangência para todos e quaisquer bispos, no Ocidente ficou vinculado ao bispo de Roma. Essa ligação deste termo com a igreja romana começa na Idade Média, no contexto em que o monoepiscopado estava sendo estabelecido.

Contudo, antes de narrar a ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI), será brevemente relatado o surgimento do modelo do monoepiscopado na Idade Antiga, pois o desenvolvimento do papado no período da Medievalidade dependeu do surgimento do modelo do monoepiscopado na Antiguidade, fornecendo um contexto histórico mais completo.

Conforme a citação de Haight (2012, p. 35) na introdução do trabalho, Latourette (2006, p. 153-154) e Meeks (2006, p. 153) argumentam na mesma linha, afirmando que no século I ainda não havia governo único eclesial e apresentava vários ministérios. Contudo, dentre os muitos ministérios, destacam-se três: diáconos (do grego diakonoi,

servo), presbíteros (presbyteroi, anciãos) e bispos (episkopos, supervisor). Sendo que presbíteros e bispos podiam ser referidos como um único ministério em algumas cartas do Novo Testamento.

Essa falta de diferenciação entre ofícios de presbítero e bispo aparece no final do século I, na carta de Clemente: “Felizes os presbíteros que percorreram seu caminho e cuja vida terminou de modo fecundo e perfeito. Eles não precisam temer que alguém os afaste do lugar que lhes foi designado” (1º Clemente aos Coríntios, 44.5, p. 28).

Mas é em Inácio, bem no começo do século II, que aparece essa diferenciação mais claramente. Para Inácio, quando os fiéis seguem o bispo com obediência, eles mostram que seguem a Jesus Cristo, que morreu por eles. É importante, então, que os crentes façam tudo de acordo com a orientação do bispo e que também se submetam aos presbíteros, assim como os apóstolos de Jesus Cristo, em quem encontrarão direção em todas as áreas da vida (Inácio aos Tralianos, 2.1-2, p. 48).

Avançando um pouco mais no tempo, mais precisamente no ano de 215, Hipólito de Roma escreve a obra “Tradição Apostólica”. Aqui, a separação dos ofícios presbíteros e bispos parece ser consolidada e Hipólito ordena que se faça uma oração na posse dos novos presbíteros e diáconos (Hipólito, Tradição Apostólica, 2. 2, 5).

Já em Cipriano, que está nos meados do século III, o bispo ganha o status de ser comparado ao Apóstolo Pedro. É aqui que aparece pela primeira vez na história do pensamento cristão a interpretação de Mateus 16.18-19, onde Cristo diz que Pedro é a rocha na qual edificaria a Sua igreja e lhe dá as chaves do Reino dos céus com poder de ligar e desligar tudo na terra. Cipriano interpreta esse texto afirmando que Deus conferiu autoridade à igreja e fora dela não há salvação, e é mantida pela união dos bispos (Cipriano, Sobre a Unidade, 4-5).

No entanto, como é afirmado por Haight (2012, p. 196), apesar de defender a autoridade do bispo como sendo concedida a Pedro, Cipriano continuou a afirmar a independência do bispo em suas respectivas igrejas locais, ou seja, todo bispo é sucessor de Pedro e não apenas o bispo de Roma. Ou seja, Cipriano não prega nenhum tipo de subordinação ao bispo de Roma.

Levando em consideração os conceitos já apresentados sobre o assunto, pode-se também entender que uma das razões para o surgimento do monoepiscopado foi por conta do aparecimento de algumas doutrinas que seriam consideradas heresias no futuro, levando à centralização da autoridade dos bispos (Meeks, 2006, p. 156; González, 2011, p. 99).

Já no século IV, o Concílio de Nicéia, cujo objetivo principal era debater o arianismo, também tratou de questões eclesiais. Segundo Adamo; Lynch (2014, p. 26) e Walker (2006, p. 220), os bispos ganharam mais poderes em Nicéia, permitindo que o bispo da capital (também chamado de bispo metropolitano) de uma província supervisionasse e convocasse os sínodos das igrejas da mesma província. Além disso, até o século V, eram cinco as províncias eclesiais, que eram lideradas pelas sés patriarcais: Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Todas essas sés afirmavam que haviam sido fundadas por algum apóstolo ou eram as maiores cidades do império.

Entretanto, ainda no século IV, os bispos de Roma começaram a reivindicar uma autoridade superior e não aceitavam ser equiparados aos outros patriarcados. MacCulloch (2010, p. 292) e Duffy (2015, p. 37-39) afirmam que essa reivindicação começou a ser afirmada mais intensamente a partir do pontificado de Damásio I (366-384), que usava a interpretação de Mateus 16.18-19 para legitimar a sua autoridade. Uma vez que Pedro havia recebido as chaves do céu e, como era acreditado na época, fundado a igreja de Roma, logo os

seus bispos têm direito a reivindicar a autoridade sobre toda a Igreja e outros patriarcados.

No século V, essa autoridade voltou a ser reclamada mais energicamente na figura de Leão I (440-61). Conforme Duffy (2015, p. 43) e Walker (2006, p. 220), para Leão, o bispo de Roma tinha que ter a primazia entre os bispos, pois eles são herdeiros de Pedro, que era o principal dos apóstolos.

Entre a virada do século VI para o VII, Gregório I (590-604), também conhecido como Gregório Magno, é um dos papas mais conhecidos do período. Os autores como Adamo; Lynch (2014, p. 41-42) e Rousseau (2008, p. 24) destacam que o papa Gregório I foi um líder muito importante, especialmente por controlar os lombardos, que ameaçavam invadir suas terras. Ele apoiou a ordem beneditina e usou os meios de comunicação para criar as bases da igreja latina ocidental. No seu tempo, a ideia do bispo de Roma ser sucessor de São Pedro já estava consolidada, embora os outros patriarcas contestem essa ideia.

Além disso, como indicam González (2011, p. 264) e Logan (2012, p. 48-51), o papa também ajudou na missão de levar o cristianismo para a Inglaterra através de missionários de um monastério que ele fundou, sob a direção de Agostinho da Cantuária. Sua contribuição foi muito valorizada e sua liderança foi comparada a um estadista e a um monge devoto.

Entrando no século VIII, um dos eventos de maior destaque para a história do papado medieval foi sua aliança com os francos. Adamo; Lynch (2014, p. 82-83), Logan (2012, p. 67-68) e Ullmann (2003, p. 47-49) afirmam que essa aliança começou a partir de 751, quando Pepino, o Breve, queria derrotar Childerico III para tornar o controle da Gália. Este fez uma aliança com o Papa Zacarias (741-752), que queria se livrar dos lombardos, que estavam atacando as terras papais desde 731. Zacarias ungiu Pepino (em sinal de aprovação)

em 752, e Pepino derrotou Childerico no mesmo ano e tornou-se rei dos francos. Três anos depois, Pepino, cobrado pela ajuda de antes, derrotou os lombardos e doou as terras lombardas para a igreja, que passou a governá-las na figura dos papas até a Reunificação Italiana em 1871.

Vale ressaltar que, por volta dessa mesma época, apareceu um documento chamado Doação de Constantino. González (2011, p. 275) e Walker (2006, p. 254) afirmam que esse documento era supostamente uma carta de Constantino agradecendo ao Papa Silvestre por ele ter curado o próprio imperador de lepra e confiava a Silvestre, e por extensão aos seus sucessores, os territórios de Sicília, Córsega, Sardenha, Gália e uma parte da África, além da autoridade e jurisdição sobre as outras sés patriarcais, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. A partir daí, os papas usariam esse documento para legitimar sua autoridade até o século XV, quando foi provada a farsa do mesmo.

Além desse documento, surgiram as Decretais do Pseudo-Isidoro no século IX. Duffy (2015, p. 98) e Irvin; Sunquist (2004, p. 438) indicam que esse documento apareceu por volta de 850 no Norte da Gália e era parte de uma coleção, na qual a própria Doação de Constantino estava também compilada. Nele se afirmava que todo bispo deve estar submisso ao bispo romano, além de afirmar que o bispo e o papa têm direito de arbitrar na vida eclesiástica dos governantes políticos.

Para Irvin; Sunquist, (2004, p. 438), o Papa desse período que mais usou esse documento para justificar sua autoridade foi Nicolau I (858-867). Para ele, a palavra do papa valia mais que um concílio, posição essa que colocou Nicolau em conflito com os bispos franceses Hicimar de Reims, que depôs o bispo de Soissons em 861. O bispo deposto então apelou a Nicolau, que obrigou Hicimar a restituir o bispo. Além disso, Nicolau interviu no caso do rei de

Lorena, Lotário II, que se divorciou de sua esposa Teurberga para se casar com sua amante, Waidrada. Quando Teurberga pediu ajuda ao Papa, Nicolau mudou a decisão de um sínodo que decretou o divórcio e que destituiu os arcebispos de Trier e Colônia. Isso mostrou que o Papa tinha autoridade sobre a igreja na França e também sobre os reis (Duffy, 2015, p. 101; Walker, 2006, p. 291).

Porém, Walker (2006, p. 311), MacCulloch (2010, p. 353) e Adamo; Lynch (2014, p. 127) afirmam que, logo após o falecimento de Nicolau, o papado ficou à mercê das mãos da autocracia romana até a metade do século XI. Aliado a isso, nesse período aparece a simonia, a venda de cargos eclesiásticos, e o nicolaitismo, que é o casamento ou concubinato de clérigos com meretrizes, uma prática ilegal já que se esperava que os bispos fossem solteiros no século XI (Irvin; Sunquist, 2004, p. 439).

A situação estava assim quando Leão IX foi eleito papa, no ano de 1049, ficando no cargo até 1054. De acordo com Walker (2006, p. 313) e González (2011, p. 346-347), Leão condenou a simonia e o nicolaitismo, reafirmou a autoridade e independência papal de qualquer governante secular, além de ser o primeiro de uma sequência de papas reformadores que se seguiriam até o final do século.

Dessa forma, Irvin, indicam Sunquist (2004, p. 484) e González (2011, p. 348-349) que dos sucessores imediatos de Leão que continuaram o processo de reforma papal, foi Nicolau II (1058-1061) que mais teve impacto na história do papado, já que o pontífice mudou o sistema de eleição papal, começando o processo de escolha com a decisão dos bispos cardeais que consultavam outros tipos de sacerdotes, indo até o diácono, depois disso se consultava a opinião do povo romano. Aqui, é possível notar que foi praticamente anulada a interferência externa dos governantes seculares nas eleições papais, embora mantivessem o direito de vetar a escolha.

Contudo, essa tensão entre os papas e os governantes civis reaparece no pontificado de Gregório VII (1073-1085), que entrou em confronto com Henrique IV, imperador do Sacro Império. Duffy (2015, p. 101) afirma que esse conflito residia na questão da investidura, que se referia ao direito dos monarcas leigos de designar bispos e abades. Gregório buscava abolir essa prática, sustentando que a escolha de líderes eclesiais deveria ser uma prerrogativa exclusiva da Igreja, que é a autoridade máxima na figura de seu bispo, afirmação essa que estava nos 27 decretos papais, publicados em 1075.

Latourette (2006, p. 634-635) afirma que, em contrapartida, Henrique IV desejava preservar sua autoridade sobre a nomeação de bispos, como ele fez ao nomear o Arcebispo de Milão, o que culminou em um confronto direto entre ambos. Após uma série de acontecimentos, incluindo duas vezes que o Papa excomungou o Imperador, Henrique saiu vencedor da disputa, enquanto Gregório exilou-se em 1085.

Essa controvérsia das investiduras continuaria nos pontificados seguintes com os filhos de Henrique até o ano de 1122, na Concordata de Worms. Sendo assim, Irvin; Sunquist (2004, p. 485) afirmam que nessa Concordata não só foi abolida toda e qualquer interferência dos governantes políticos nas eleições papais, mas também a simonia.

Walker (2006, p. 431) relata que, apesar de algumas vezes governantes políticos tentarem controlar os pontífices, no século XII o papado aumentaria sua influência tanto religiosa como política, com Inocêncio III (1198-1216) sendo o seu ápice. Inocêncio criou diversas burocracias para aumentar o poder papal, como reestruturar toda a cúria papal, eliminando aqueles que considerava parasitas e aproveitadores nos diversos departamentos executivos do papado (Carocci, 2009, p. 68; Ullmann, 2003, p. 135-136).

Faz-se necessário, portanto, entender os conceitos relacionados à

ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI), porque se torna importante estudar como se deu esse processo, pois saber como os bispos de Roma, que já vinham se fortalecendo desde o século IV, assumiram um papel de destaque em meio às disputas políticas e religiosas da época medieval. Agora que já foram definidos os conceitos deste trabalho, o mesmo analisará os principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI).

3 OS PRINCIPAIS IMPACTOS DA QUEDA DO IMPÉRIO ROMANO OCIDENTAL NA ASCENSÃO DO PAPADO NA ALTA IDADE MÉDIA (SÉC. VI-XI)

Nos primeiros séculos de sua existência, o cristianismo se expandiu para fora da Palestina, chegando às cidades orientais de Antioquia e Alexandria, por exemplo. Essas duas cidades produziram muita teologia na Antiguidade, muitas vezes duelando entre si para impor a sua doutrina por meio de um concílio. No entanto, o movimento cristão também se expandiu para o lado ocidental, chegando à cidade de Roma.

É necessário ressaltar que a relação dos cristãos com o Império nos primeiros séculos foi dúbia; com períodos de perseguição intercalados com épocas passivas. Porém, mesmo com as perseguições, a igreja romana conseguiu sobreviver e ganhar destaque na figura de seu bispo na Alta Idade Média. E, nessa mesma época, estava desenvolvendo o papado.

Conforme relatado na seção anterior, o desenvolvimento do papado na Idade Média se deveu ao estabelecimento do modelo eclesial monoepiscopado na Antiguidade, e um desses lugares onde esse sistema eclesial floresceu foi em Roma. Contudo, segundo Ullmann (2003, p. 1-2) e González (2011, p. 262), a igreja de Roma não adquiria o monoepiscopado na sua origem, mas era governada por vários bispos, sem subordinação de um para outro.

Já os autores Irvin e Sunquist (2004, p. 112) afirmam que o monoepiscopado chegou em Roma no final do século II, mais precisamente no pontificado de Vitor I (189-199). E esse processo de mudança do sistema eclesial romano foi acelerado pela controvérsia a respeito da data da Páscoa. Vitor quis abolir o costume de celebrar a Páscoa no mesmo dia dos judeus, em 14 de Nissan, o que fez entrar em controvérsia com os bispos asiáticos, que seguiram esse costume. Depois de muitos debates, Vitor conseguiu abolir o costume em Roma, o que aumentou sua autoridade e influência (Walker, 2006, p. 94-95).

Desse modo, as principais informações a serem tratadas aqui passam por essa influência e autoridade do bispo romano que cada vez mais aumentaria no final da Antiguidade, até o século V, no pontificado de Leão I (440-461). Por isso, González (2011, p. 264) relata que, além de se meter nas controvérsias cristológicas do período, Leão conseguiu convencer Átila a não destruir Roma em 452, indicando que esse pontífice romano ganhou poder político e diplomático, dado a anarquia na Península Itálica na época.

Além disso, como foi relatado na primeira seção do trabalho, após a queda de Roma em 476, a Itália ficou sendo governada por poderes estrangeiros: primeiro por Odoarco (476-493), por Teodorico (493-526), por bizantinos (533-568) e por lombardos (a partir de 568 até o século VII). González (2011, p. 265) e Ullmann (2003, p. 29) sugerem que, nesse período, especificamente durante o reinado bizantino, os pontífices ficaram sob o domínio do Imperador Justiniano (527-565).

O caso do papa Vigilio (537-555) é um exemplo disso, foi trazido para Constantinopla a mando do Imperador e obrigado a condenar Os Três Capítulos, o que fez uma série de igrejas romper com Roma e com o seu bispo.

Contudo, MacCulloch (2010, p. 324), Walker (2006, p. 252) e Ullmann (2003, p. 30-31) afirmam que, depois da invasão dos lombardos à Itália, os papas conseguiram manter a sua autoridade mais consolidada tanto pastoralmente, como agora politicamente, já que não existia um líder político forte para controlar a desordem. Fica claro, portanto, que os papas assumiam a responsabilidade de ocupar esse lugar.

Sendo assim, com base nos conteúdos referenciais, é possível notar como o tema vem sendo abordado em produções científicas, de forma a entender que, embora possa ser afirmado que, depois da queda de Roma em 476, o papa acabou tornando-se uma figura não apenas para a orientação espiritual dos cristãos, mas também como um ator político significativo nas novas relações de poder que surgiram na Europa na Baixa Idade Média, como é relatado por Goldsworthy (2009, p. 401), é somente a partir de Gregório Magno que o papado ficaria mais forte na Medievalidade (MacCulloch, 2010, p. 324-325).

As fontes parecem ser unânimes quanto a isso. Krautheimer (2000, p. 59-60) afirma que Gregório instituiu uma seção jurídica liderada por um chanceler e integrada por advogados. Dessa forma, um corpo administrativo composto por leigos passou a atuar ao lado das funções diplomáticas, financeiras, gerenciais e assistenciais, que permaneciam sob a responsabilidade de clérigos e eram conduzidas por sete diáconos. Tal sistema de administração duraria por séculos (Rousseau, 2008, p. 24).

Já Logan (2012, p. 45), Latourette (2006, p. 454) e González (2011, p. 268) afirmam que Gregório foi quem negociou com lombardos quando estavam prestes a atacar Roma em 592 e 598, indicando o vácuo político e militar deixado pelos bizantinos após a conquista lombarda da Itália. Era a Igreja que iria prover um elemento de liderança social que

preencheu essa lacuna deixada pela administração militar bizantina sitiada, além do Papa Gregório também ter alimentado a população no período de fome na virada do século VI para o VII (Ullmann, 2003, p. 33).

Além disso, tomando por base o objetivo do presente trabalho, que trata dos principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI), é possível notar algumas consequências dessa ascensão papal no contexto medieval, como a questão da relação de Igreja e Estado, por exemplo.

Como, daquele momento em diante, os papas exerceriam o poder temporal mais ativamente, os pontífices se aliariam com outros reinos para consolidar ainda mais esse poder e para protegê-los. Um desses reinos foi o franco, que estava próximo ao papado desde o tempo de Pepino, o Breve (751-768), e que chegaria ao seu ápice com a coroação de Carlos Magno (772-814) no Natal de 800 pelo Papa Leão III (796-816). Aliado a isso, o monarca franco escolhia os bispos e abades, e eles contribuíam para o governo aconselhando o rei, levavam as suas ordens ao povo e forneciam soldados e recursos para as guerras do rei (Adamo; Lynch, 2014, p. 91; Irvin; Sunquist, 2004, p. 417-419; MacCulloch, 2010, p. 346).

Os séculos XII e XIII são geralmente vistos como o ápice do papado medieval. Os autores Perron (2009, p. 23) e Carocci (2009, p. 68), por exemplo, atribuem o começo desse auge papal à Reforma Gregoriana, no século XI, devido às reivindicações de Gregório VII (1073-1085) na independência papal dos governantes seculares e leigos. Mas é Inocêncio III (1198-1216) quem vai desfrutar do maior poder papal, afirmando que Cristo tinha dado ao pontífice romano a autoridade em todas as esferas, política e religiosa (Duffy, 2015, p. 146).

Baseado nessa visão, Inocêncio enfrentou conflitos com governantes seculares. Ullmann (2003, p. 137-139) e González (2011, p. 439-440) citam o caso de Otto IV (1198-1218) do Sacro Império. O pontífice apoiou Oto na eleição do trono do Sacro Império, em troca de garantir a

liberdade dos Estados papais e outras cidades italianas. No entanto, Oto não cumpriu o combinado, e o papa excomungou-o e apoiou Frederico II (1218-1250), que derrotou Oto. Esse caso demonstra o poder do papa que havia ganhado, mas a partir do século XIV em diante esse poder declinou (Perron, 2009, p. 38).

Além dessa consequência, também é possível perceber que o assunto apresenta uma relação com o relacionamento entre cristãos ocidentais e orientais, que ficou bem abalada depois da coroação de Carlos Magno. Afirmam Walker (2006, p. 281-282), Ullmann (2003, p. 51-53) e González (2011, p. 275) que, ao coroar Carlos Magno, o papa estava sinalizando que o Império Oriental não tinha autoridade no Ocidente, e uma nova religião e cultura cristã surgiram com a ajuda dos papas, que eram responsáveis por proteger o cristianismo e a monarquia franca. Essa monarquia se tornou parecida com o império do Imperador Constantino, pelo menos naquele momento.

Assim, ainda no que diz respeito à relação entre os cristãos ocidentais e orientais, como uma das consequências da ascensão do papado na Idade Média, piorou até o século XI, resultando em um breve cisma nesse meio tempo (858-867). Contudo, a ruptura definitiva viria em 16 de julho de 1054, quando aconteceu o Grande Cisma do Oriente. Para Duffy (2015, p. 116) e Ullmann (2003, p. 86), embora tenha muitos motivos para o acontecimento do cisma e cada qual tenha sua importância, um dos cerne do rompimento foi a questão da autoridade papal, uma vez que Constantinopla nunca a aceitou.

Com base na argumentação apresentada ao longo desta seção, fica claro que a atuação dos papas nessa época foi fundamental para a manutenção da unidade e coesão da Igreja, que se tornou uma importante instituição de apoio e amparo para a população em meio ao caos e instabilidade política. E ficaram, então, estabelecidas as bases da influência da Igreja de Roma na sociedade medieval.

Com base na argumentação apresentada ao longo desta seção, fica claro que a atuação dos papas nessa época foi fundamental para a manutenção da unidade e coesão da Igreja, que se tornou uma importante instituição de apoio e amparo para a população em meio ao caos e instabilidade política. E ficaram, então, estabelecidas as bases da influência da Igreja de Roma na sociedade medieval.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As informações e dados apresentados neste trabalho contribuem de forma significativa para o campo de estudo de história antiga tardia, já que a queda do Império Romano Ocidental marca uma nova era, a Idade Média. A pesquisa também se propôs a contribuir para a história do cristianismo medieval, pois é nesse contexto que se percebe que a construção de uma instituição particularmente importante para a religião católica, e que permanece até hoje, o papado. Além disso, compreende-se o desenvolvimento do papado e suas implicações para a sociedade da época medieval.

Sendo assim, este artigo teve por objetivo identificar quais os principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI). No primeiro capítulo, “A queda do Império Romano Ocidental”, foram apresentados os diversos fatores que levaram o Império Romano Ocidental à sua derrocada. Dos temas abordados, constatou-se que esse evento criou uma Europa muito dividida, com diferentes povos e culturas.

No segundo capítulo, “A ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI)”, apresentou, além da ascensão do bispo de Roma, o surgimento de um novo modelo eclesial, o monoepiscopado. Dos temas abordados, constatou-se que o monoepiscopado ajudou nesse processo de ascensão papal, com a centralização dos bispos.

Na parte 4, “Os principais impactos da queda do Império Romano Ocidental na ascensão do papado na Alta Idade Média” (séc. VI-XI), apresentou como o bispo de Roma se comportou após a queda de Roma. Dos temas abordados, constatou-se que, embora a queda do Império Romano Ocidental tenha aberto o caminho da ascensão do papado na Alta Idade Média (séc. VI-XI), essa ascensão aconteceu mais plenamente a partir de Gregório Magno, que aumentou a independência papal, já que antes dele muitos pontífices estavam submissos a algum poder estrangeiro, especialmente ao Império Bizantino.

Apesar de todas as contribuições apresentadas, esta temática ainda reserva investigações posteriores que ainda podem ser realizadas sobre o papado medieval e sua atuação na sociedade da época, devido à importância do tema e inúmeras contribuições para o meio acadêmico, com a finalidade de aumentar o conhecimento dessa área. Espera-se que o presente trabalho seja pioneiro nessa empreitada.

REFERÊNCIAS

ADAMO, Phillip C.; LYNCH, Joseph H. **The medieval church: A brief history**. New York: Routledge, 2014.

CAROCCI, Sandro. **Popes as princes?** The papal states (1000–1300). In: Bellitto, Christopher (eds) *A Companion to the Medieval Papacy*. Leiden: Brill, 2016. p. 66-84.

CIPRIANO. **Sobre a Unidade da Igreja**. Disponível em: https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/s_cipriano_sobre_a_unidade.html. Acessado em: 20 de dez. de 2024.

CLEMENTE. I Clemente. In: **Padres Apostólicos**. vol. 1. São Paulo: Paulus, 1995 (Série Patrística).

COLLINS, Roger. **Early Medieval Europe, 300-1000**. New York: Bloomsbury Publishing, 2010.

DUFFY, Eamon. **Saints and sinners: A history of the popes.** New Heaven: Yale University Press, 2014.

FREEMAN, Charles. **Egypt, Greece, and Rome: civilizations of the ancient Mediterranean.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

GERBERDING, Richard The later Roman empire, In: FOURACRE, Paul; MCKITTERICK, Rosamond; ABULAFIA, David (Ed.). **The New Cambridge Medieval History: Volume 1, C. 500-c. 700.** Cambridge. Cambridge University Press, 2005, p. 13-35.

GOLDSWORTHY, Adrian. **How Rome fell: Death of a superpower.** New Haven: Yale University Press, 2009.

GONZÁLEZ, J. L. **História ilustrada do cristianismo.** A era dos mártires até a era dos sonhos frustrados. 2. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GREATREX, Geoffrey. Political-historical survey, c. 250–518. 2008. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John F.; CORMACK, Robin (Orgs.). **The Oxford handbook of Byzantine Studies.** Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 232-249.

GREGORY, Timothy E. **A history of Byzantium.** New Jersey: John Wiley & Sons, 2010.

HAIGHT, Roger. **A comunidade Cristã na História.** Ecclesiologia histórica. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Ecclesia 21).

HEATHER, Peter. **The fall of the Roman Empire.** Londres: Pan, 2005.

HIPÓLITO. Tradição **Apostólica de Hipólito de Roma.** Disponível em: https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/s-hipolito-de-roma-tradicao-apostolica.html. Acessado em: 20 de dez. de 2024.

INÁCIO. Inácio aos Tralianos. In: **Padres Apostólicos.** vol. 1. São Paulo: Paulus, 1995 (Série Patrística).

IRVIN, D. & SUNQUIST, S. **História do movimento cristão mundial.**

Vol. 1: do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004.

JONES, Arnold Hugh Martin. **The later Roman Empire, 284-602:** a social economic and administrative survey. Maryland: Johns Hopkins University Press, 1964. Vol. 1.

KRAUTHEIMER, Richard. **Rome:** profile of a city, 312-1308. Princeton: Princeton University Press, 2000.

LATOURETTE, K. S. **Uma história do cristianismo:** volume I: até 1500 a.D. São Paulo: Hagnos, 2006.

LOGAN, F. Donald. **A History of the Church in the Middle Ages.** New York: Routledge, 2012.

MACCULLOCH, Diarmaid. **A history of Christianity:** the first three thousand years. Viking, 2010.

MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. São Paulo: L&PM Editores, 2014.

MEEKS, Wayne A. **Social and ecclesial life of the earliest Christians. In: The Cambridge History Of Christianity, Volume 1:** Origins To Constantine. Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (Orgs.) 2008, p. 145-173.

MITCHELL, Stephen. **A history of the later Roman Empire, AD 284-641.** John Wiley & Sons, New Jersey, 2014.

Perron, Anthony. "The Bishops of Rome, 1100-1300." In **The Cambridge History of Christianity, Volume 4:** Christianity in Western Europe, c.1100-c.1500, eds. Miri Rubin; Walter Simons. Cambridge University Press, 2009, p. 22-38.

Rousseau, P. "Late Roman Christianities." **In The Cambridge History of Christianity, Cambridge History of Christianity, volume 3;** Early Medieval Christianities, c.600-c.1100, (Orgs.) Thomas F. X. Noble; Julia M. H. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 19-45.

SCARRE, Christopher. **Chronicle of the Roman emperors: the reign-by-reign record of the rulers of Imperial Rome.** (No Title), 1995.

ULLMANN, Walter. **A short history of the papacy in the Middle Ages.** New York: Routledge, 2003.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã.** 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006.

WICKHAM, Chris. **The inheritance of Rome: a history of Europe from 400 to 1000.** Penguin UK, 2009.

SER ANGLICANO, O QUE SIGNIFICA ISTO? HISTÓRIA, TEOLOGIA E IDENTIDADE.

BEING AN ANGLICAN, WHAT DOES THIS MEAN? HISTORY, THEOLOGY
AND IDENTITY.

Walace Alexander Alves Cruz¹

¹ Doutorando em Teologia, regime de cotutela, pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE- Brasil), e pela Universidade Católica Portuguesa (UCP- Portugal). Bolsista CAPES/ PROEX. Doutorado Sanduíche PDSE 2024/2, na UCP Braga - Portugal. Mestre em Filosofia pela FAJE. Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC MINAS- Brasil). Membro do Grupo de Pesquisa Teologia e Pastoral da FAJE/CNPq, Brasil. E-mail: professorwalacealexander@yahoo.com

RESUMO

A Igreja Anglicana tem uma história eivada de polêmicas e controvérsias. A começar pela historiografia sobre suas origens. Para considerável parte dos historiadores, principalmente os não-cristãos, a Igreja Anglicana é uma invenção de Henrique VIII, o monarca inglês que no século XVI rompeu com Roma, por ter seu pedido de divórcio rejeitado. Por outro lado, a historiografia oficial da Igreja Anglicana remete suas origens às comunidades cristãs celtas dos séculos II-III. O anglicanismo se consolidou como um dos maiores matizes cristãos do mundo, na casa dos 70-85 milhões. Todavia, no Brasil, o anglicanismo ainda é amplamente desconhecido e/ou, causa estranhamento. Assim, nosso artigo objetiva: a) chegar a uma história credível quanto às origens do anglicanismo, considerando as divergentes historiografias, b) identificar quais elementos caracterizam o fazer teológico anglicano e, por fim, c) refletir sobre o ethos que define a identidade anglicana. Logo, nosso trabalho busca respostas à pergunta: o que significa ser anglicano?

Palavras-chave: Igreja da Inglaterra. Henrique VIII. Tomás Cranmer. Reforma Inglesa.

ABSTRACT

The Anglican Church has a history steeped in controversy. Starting with the historiography of its origins. Many historians, especially non-Christians, the Anglican Church is an invention of Henry VIII, the English monarch who broke with Rome in the 16th century after having his divorce petition rejected. On the other hand, the official historiography of the Anglican Church traces its origins back to the Celtic Christian communities of the 2nd-3rd centuries. Anglicanism has established itself as one of the largest Christian denominations in the world, numbering 70-85 million. However Anglicanism is still largely unknown and/or strange in Brazil. Thus, our article aims to a) arrive at a credible history of the origins of Anglicanism, considering the divergent historiographies, b) identify which elements characterize Anglican theological doing and, finally, c) reflect on the ethos that defines Anglican identity. Our work therefore seeks answers to the question: what does it mean to be Anglican?

Keywords: Church of England. Henry VIII. Thomas Cranmer. English Reformation.

1 INTRODUÇÃO OU NOTAS SOBRE UMA HISTÓRIA DO ANGLICANISMO

As origens modernas da Igreja Anglicana são objeto de controvérsia, sobretudo por envolverem questões de ordem pessoal — como o desejo de Henrique VIII de anular seu matrimônio com Catarina de Aragão para desposar Ana Bolena — bem como complexas dinâmicas políticas, econômicas e sociais características do conturbado século XVI. Nesse contexto, é igualmente fundamental considerar as tensões latentes no âmbito eclesial e teológico, intensificadas pelo fervoroso cenário da Reforma Protestante. Considere-se: a cisão luterana com Roma, as novas teologias que destoam e desafiam a teologia romana oficial, em suma, estão em voga processos de reorganização social de um novo mundo emergente (moderno). No encalço de identificar a gênese da Igreja Anglicana, se torna ainda mais complexo o fato de que as historiografias anglicanas sequer reconhecem a gênese do anglicanismo na modernidade.

Chamamos a atenção: O que se entende por “anglicanismo”, atualmente, tem dimensões amplas, heterogêneas e, por vezes, complexas, quiçá contraditórias. Isso se explica porque a Igreja da Inglaterra, onde está a cátedra do Arcebispo de Cantuária, personagem que historicamente simboliza a unidade anglicana global, não detém mais hegemonia. Diversas cisões têm ocorrido a nível mundial, sobretudo, após a adesão de Cantuária a pautas controversas no seio do anglicanismo, principalmente, a ordenação de pessoas de orientação homossexual. Nesse sentido, os anos de 2004-2005 demarcam uma página importante na história do anglicanismo, com acento para o Brasil. A Diocese do Recife, sob a liderança de Dom Robinson Cavalcanti, rompe com a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB) – única ligada à Sé de Cantuária. A

Igreja Anglicana no Brasil (IAB), uma das organizações que se formaram a partir da cisão, narra sua história e justifica a cisão:

A igreja Anglicana no Brasil é uma igreja de tradição anglicana, que nasce a partir das comunidades, pastores e pastoras que foram excomungadas da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil em 2005, por estarem em desacordo com essa denominação no que diz respeito à normalidade da prática homossexual e a ordenação de pessoas dela praticantes ao sagrado ministério pastoral. À época, o então Bispo Diocesano, Robinson Cavalcanti, liderou sua diocese na direção de conscientemente concordar em obedecer à Resolução 1.10 da Conferência de Lambeth de 1998 (Conferência de todos os bispos anglicanos do globo que ocorre a cada dez anos), onde se lê:

RESOLUÇÃO 1.10 – Sexualidade Humana Esta Conferência:

a) recomenda à igreja o relatório da subseção sobre sexualidade humana;

d) ao mesmo tempo em que rejeita a prática homossexual como incompatível com as Escrituras, solicita a todas as pessoas que auxiliem, de maneira sensível e pastoral, todas as pessoas, independente [sic.] de sua orientação sexual, escondem o medo irracional aos homossexuais, a violência no casamento e toda banalização e comercialização do sexo;

e) não pode recomendar a legitimidade ou a bênção de uniões do mesmo sexo, nem ordenar aqueles que estão envolvidos em uniões do mesmo gênero;

f) solicita aos Bispos Primazes e ao Conselho Consultivo Anglicano que estabeleçam meios para monitorar o trabalho realizado sobre a sexualidade humana na Comunhão Anglicana e compartilhar informes e recursos entre nós².

Por sua vez, a IEAB rejeita tanto a IAB quanto outros grupos recentes, classificando-os como cismáticos e fora da Comunhão Anglicana, cujo principal símbolo é o arcebispo de Cantuária. Para além das divergências

² Disponível em: <https://www.anglicananobrasil.com/on/quem-somos/>. Acesso em: 12. Jun. 2025.

teológicas, os conflitos também se desenrolaram na esfera judicial³. Desde então, têm surgido novas províncias, dioceses, redes e missões que reivindicam a identidade “anglicana”, especialmente a partir do Nordeste brasileiro, onde o anglicanismo tem sua maior expressão. Não obstante as tensões, cisões e polêmicas no interior do anglicanismo brasileiro, é minimamente consensual, entre os que se entendem como anglicanos, que sua identidade está balizada em 4 declarações de fé: na Sagrada Escritura, nos dois Sacramentos, a saber, do Batismo e da Eucaristia, nos Credos Apostólico e de Nicéia (acrescenta-se, comumente, o Credo Atanasiano), e no Episcopado Histórico. A síntese da doutrina anglicana está de modo enxuto nos “39 Artigos da Religião”, e de modo mais pormenorizado, no Livro de Oração Comum (LOC)⁴. Outro elemento comum aos anglicanos brasileiros, é a narrativa quanto à sua gênese histórica.

As raízes da Igreja Anglicana estão na primitiva igreja cristã surgida na Inglaterra desde os tempos dos Pais da Igreja. Foram eles que disseminaram a mensagem do evangelho aos mais diferentes e longínquos lugares do mundo. Um desses lugares foram as Ilhas Britânicas, onde o cristianismo chegou por volta do final do segundo e início do terceiro século da era cristã. Ali, se desenvolveu de maneira local e independente (a chamada Igreja Celta). No final do século VI, um grupo de 40 monges, chefiados por Santo Agostinho de Cantuária, chegou ao Reino de Kent – localizado no atual Sul da Inglaterra – para converter os anglo-saxões. Ao chegar lá, ele foi recebido por cristãos celtas da Igreja de São Martinho (a qual recebeu esse nome em homenagem a São Martinho de Tours), em Cantuária. Em 603 d. C., Santo Agostinho chamou representantes da Igreja Celta numa tentativa de convencê-los a se submeter às práticas e disciplinas romanas, mas eles se recusaram. Santo Agostinho morreu em 605, mas a questão das diferenças entre a Igreja Britânica e a Igreja Romana continuou sendo motivo de controvérsias. Finalmente, em 664, em Whitby, na Nortúmbria, a questão foi resolvida em Concílio, por votação, e através do decreto do rei Oswy.

3 Conferir: <https://psj.org.br/2018/05/15/palavra-do-bispo-primaz-da-ieab-sobre-a-nova-provincia-anglicana-do-brasil/>. Acesso em: 12. Jun. 2025.

4 Conferir: <https://www.igrejaanglicana.com.br/>. Acesso em: 12 jun. 2025.

A obra missionária iniciada por Santo Agostinho foi consolidada por Teodoro de Tarso, monge grego que foi enviado pelo Papa em 669 para tornar-se o sucessor de Agostinho como o segundo arcebispo de Cantuária. Ele foi enviado para remover as características peculiares do cristianismo céltico e convocar o primeiro Sínodo nacional da Igreja na Inglaterra: o Concílio de Hertford (673). Durante toda a Idade Média a Igreja Inglesa estava submetida à Igreja Romana. A Inglaterra, como os demais países da Europa, fazia parte e dava sustento ao sistema papal vigente. Contudo, devido à distância que a separava de Roma, desenvolveu-se desde muito cedo uma Igreja com características estatais e nacionalistas. A Igreja na Inglaterra sempre reclamou a sua independência histórica, e mesmo que durante 850 anos ela tenha sido nominalmente romana, a sua relação com o papado sempre foi conflituosa. Henrique VIII apenas separou a igreja autônoma que lá existia da tutela de Roma.⁵

Da narrativa apresentada pela IEAB, destacamos alguns elementos importantes: a) é contestado que a Igreja Anglicana tenha sua origem ou fundação em 1534 por Henrique VIII, b) é reconhecido nos Pais da Igreja (Apostólicos e Apologistas) – os discípulos de primeira ou segunda geração dos próprios apóstolos —, os fundadores das comunidades cristãs nas Ilhas Britânicas, c) é negado uma essência romana da Igreja Anglicana, pelo contrário, é defendido uma singularidade ou, se preferir, um ethos anglicano, d) Henrique VIII, portanto, não fundou uma “nova igreja”, apenas, ainda que com seus interesses e motivos pessoais, realizou a separação de uma Igreja que já era autônoma e que havia muito, reclamava sua autonomia/independência. Uma evidência documental de que já haviam comunidades cristãs formadas entre os antigos celtas é de Tertuliano, um dos Pais da Igreja. No texto *Adversus Iudaeos*, ao exaltar a soberania de Jesus Cristo cujo domínio se estende por todas as nações, é citado que o evangelho já havia chegado, dentre outros povos, aos bretões.

⁵ Conferir: <https://ieab.org.br/anglicanismo/>. Acesso em: 12 jun. 2025.

Para quem mais todas as nações creram, exceto em Cristo que já veio? Em quem as nações acreditaram, os partos, os medos e os elamitas, e aqueles que moram na Mesopotâmia, Armênia, Frígia, Capadócia, os romanos e os habitantes que moravam no Ponto e na Ásia, e os habitantes da Panfília, permanecendo no Egito e as regiões da África além de Cirene, depois, também em Jerusalém, os judeus e outras nações, como já muitos territórios da Gaetuliana e dos Mouros, todas as fronteiras da Espanha e da Gália, diversas nações e bretões, lugares inacessíveis aos romanos; desconhecidos para nós, e que podemos contar menos?⁶

Ruan Isnardi observa que “São Patrício e Santa Brígida nasceram no século V, são Columba e Columbano no século VI. Quando os santos evangelizadores chegaram nas Ilhas, assim como santo Agostinho, eles também encontraram uma Igreja que já estava lá”⁷. Não há, todavia, um consenso histórico quanto a quem teria levado o cristianismo até os celtas, às Ilhas Britânicas. Vera Lúcia pondera que, “ninguém sabe, comprovadamente, quem levou o cristianismo às Ilhas Britânicas”⁸. Entretanto, corrobora com a perspectiva historiográfica de que um anglo- cristianismo, precede em séculos, ao evento envolvendo Henrique VIII, no século XVI. Vera Lúcia reflete, “particularmente, acho bem provável a teoria dos mercadores cristãos gauleses ou judeus, devido à proximidade geográfica e ao fato das perseguições”⁹. Ou seja, para a historiadora, seria plausível acreditar que o cristianismo tenha chegado às Ilhas Britânicas via judeus convertidos ao cristianismo que eram mercadores. A meu ver, também é possível que o evangelho tenha chegado aos celtas via

6 TERTULLIANI liber Adversus Iudaeos.

7 ISNARDI, R. da S., A Igreja Anglicana, dos pais católicos até a mãe protestante, p. 19.

8 CALVANI, C. E. B.; OLIVEIRA, V. L. S. de., Nossa Identidade, p. 28.

9 CALVANI, C. E. B.; OLIVEIRA, V. L. S. de., Nossa Identidade, p. 29.

cristãos perseguidos nos séculos I-II, que se espalharam pelo mundo. Temos o fato histórico da diáspora judaica no ano 70 d.C., mas não podemos nos esquecer do que denomino de *diáspora cristã*¹⁰.

Outra testemunha documental da existência de uma comunidade cristã nas Ilhas Britânicas é a ata de um Concílio Regional realizado em 314, em Arles, na Gália, convocado pelo imperador Constantino. Vera Lúcia observa que este evento, “contou com a presença de três bispos britânicos, provavelmente de três dioceses sediadas em cidades muito antigas [...] as suas assinaturas constam dos documentos do mencionado Concílio”. Assim, conclui a historiadora, “isso comprova que já havia, então, no século IV, uma igreja organizada entre os celtas [...] já que existiam, pelo menos três dioceses”¹¹. Robinson Cavalcanti comunga com a mesma perspectiva. Para o autor, é factual a antiguidade do anglo-cristianismo, “os anglicanos formam o ramo do Cristianismo histórico que têm suas raízes na Grã-Bretanha, onde se situa a Inglaterra, cuja região central é denominada de Anglia, a terra dos anglos”¹². O autor pondera:

Não houve nenhum esforço missionário formal, nem das Igrejas do Oriente, nem da Igreja do Ocidente, para evangelizar as Ilhas Britânicas. Ela foi o resultado do esforço dos leigos. Soldados, funcionários civis e comerciantes cristãos romanos levaram o Evangelho para aquelas ilhas. Também, no ano 70 d.C., dentre os escravos perseguidos nas Gálias (França) que fugiram para o litoral inglês, estavam grupos de cristãos. Uma tradição atribui à presença de José de Arimatéia, no primeiro século. Há sítios arqueológicos desse período, como uma

10 São Lucas em Atos dos Apóstolos discorre sobre “uma grande perseguição contra a Igreja de Jerusalém. Todos com exceção dos apóstolos, dispersaram-se” (At 8. 1), no desenrolar deste livro que pretende ser uma narrativa histórica da gênese da Igreja Cristã, lidamos com a dispersão dos cristãos, inclusive, com as viagens apostólicas (At 13-28) que significaram a grande disseminação do evangelho aos gentios, isto é, não-cristãos. Não seria, portanto, nenhuma incoerência histórica acreditar na veracidade do cristianismo germinado na maior parte do mundo conhecido de então, inclusive, as Ilhas Britânicas.

11 CALVANI, C. E. B.; OLIVEIRA, V. L. S. de., *Nossa Identidade*, p. 29.

12 CAVALCANTI, R., *Anglicanismo*, p. 9.

Capela em Kent, uma Igreja em Silchester e a presença, em vários lugares, de símbolos cristãos, como o XP. Tertuliano afirma a existência da comunidade cristã britânica no ano 200. Três bispos ingleses estiveram presentes no Concílio de Arles, no sul da França, em 314. Não se sabe se estiveram no Concílio de Nicéia (325), mas Atanásio informa que a Igreja inglesa se submeteu às suas deliberações”.

Consideramos plausível a perspectiva historiográfica que sustenta a existência de comunidades cristãs nas Ilhas Celtas por volta dos séculos II e III. A documentação disponível, bem como os testemunhos históricos, oferece respaldo consistente a essa hipótese. Não obstante, cumpre-nos assinalar dois elementos que não devem ser negligenciados.

- a) seria ingênuo acreditar em um tipo de anglo-cristianismo puro, quer dizer, cuja essência fosse inteiramente britânica. Por dois motivos básicos, o primeiro, que o próprio cristianismo que chega às Ilhas Britânicas nos séculos II-III, vem perpassado por outras culturalidades; segundo que no transcorrer da história, sobretudo, quando da submissão da Anglia à autoridade de Roma, houve — digamos — uma romanização do anglo-cristianismo;
- b) no século XVI, a Igreja que Henrique VIII proclama livre de Roma, era mais romana que propriamente anglicana. Nesse ínterim, emerge uma questão de salutar importância, no contexto deste amálgama de transculturalidade que pervade o anglicanismo, é possível falarmos de uma teologia (propriamente) anglicana?

2. O COMPLEXO (OU NÃO) QUEFAZER TEOLÓGICO ANGLICANO

Na contemporaneidade é impossível falarmos de teologia anglicana, no singular. Já observamos que o anglicanismo hoje é um horizonte complexo, com variadas teologias, pressupostos e perspectivas. Citamos, por exemplo, as que partem do anglo-catolicismo, anglo-protestantismo, ou anglo-evangelicalismo etc. Lidamos nas encruzilhadas do pensamento anglicano, com teologias que arrogam para si o locus ortodoxo àquelas cujo locus é liberal. Mas a despeito dessa pluralidade propomos identificar alguns elementos que são fundamentais para a caracterização de um quefazer teológico anglicano, especialmente, considerando sua tentativa de sistematização/clarificação nos séculos XVI-XVIII.

2.1. Marcos iniciais: LOC e os 39 Artigos de Religião

À época do rompimento de Henrique VIII a Igreja na Inglaterra era teológica e sacramentalmente católico-romana. A Reforma Protestante que eclodiu na Alemanha de Martinho Lutero, se espalhava por toda a Europa, e havia chegado na Inglaterra. Todavia, durante o reinado de Henrique VIII, a despeito do divórcio duplo: com Catarina e com Roma, praticamente nada de substancial foi alterado na Igreja, agora sob sua chefia. Alister McGrath observa que, “o modo como a Reforma se deu na Inglaterra, a princípio, tornava desnecessária qualquer definição em termos doutrinários, pelo fato de a igreja naquele país encontrar-se socialmente definida nos mesmos termos anteriores à Reforma”¹³. Carlos

13 MACGRATH, A., Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica p. 114.

Calvani pontua que na Inglaterra de Henrique VIII, “não foi uma reforma doutrinal ou dogmática, como na Alemanha e na Suíça, e em outros países que aderiram ao protestantismo” 14. Todavia, o que podemos denominar de Reforma Inglesa se deu, de fato, após a morte de Henrique VIII, que até o leito de morte, permaneceu católico-romano em sua confissão de fé. Faleceu aos 56 anos, em 1547. Sucedido pelo menino Eduardo VI, de nove anos, que teve um Conselho de Regência para governar o país, até sua maioridade. Segundo Carlos Calvani:

O arcebispo Cranmer, junto com o tutor real, tomou a reforma protestante em suas mãos, como desejava fazer desde o tempo de Henrique. Em 1549 foi editado, pela primeira vez, o Livro de Oração Comum (LOC) e reeditado três anos depois (1552). O primeiro LOC ainda conserva características um pouco romanas, para o espírito protestante radical da época, com clara influência calvinista [...] Também foram lançados neste ano, os 42 Artigos de Fé, que seriam uma plataforma doutrinária da Igreja da Inglaterra”¹⁵.

É neste primeiro momento que notamos as evidências de uma fermentação protestante na Igreja da Inglaterra, em sua teologia e liturgia. Temos dois marcos iniciais que se põem como balizadores da teologia anglicana: o Livro de Oração Comum (LOC), que permanece sendo, ainda que com variáveis sofridas, o parâmetro cultural e litúrgico das igrejas anglicanas. E os 39 Artigos de Religião — os 42 foram ajustados para 39 durante o reinado elisabetano —, que contemporaneamente é admitido de modo crítico, reinterpretado e, não assumido na integralidade por todas as comunidades anglicanas, mas se mantém uma declaração de fé que sintetiza a fé anglicana.

14 CALVANI, C. E. B.; OLIVEIRA, V. L. S. de., *Nossa Identidade*, p. 45.

15 CALVANI, C. E. B.; OLIVEIRA, V. L. S. de., *Nossa Identidade*, p. 47.

2.2. Sagrada Escritura

Um axioma caro à tradição protestante é o famoso *Sola Scriptura*, que relega à Sagrada Escritura um lugar fulcral no seu locus teológico. Portanto, admite-se como regra de fé, apenas aquilo que emerge da Sagrada Escritura ou, que tem nela sua sólida fundamentação. No processo de fermentação dos ideais protestantes na Igreja da Inglaterra, nota-se, de modo explícito, as evidências desse princípio. Nos 39 Artigos de Religião, nº VI, se afirma:

As Escrituras Sagradas contêm todas as coisas necessárias para a salvação; de modo que tudo o que nela não se lê, nem por ela se pode provar, não deve ser exigido de pessoa alguma que seja crido como artigo de fé ou julgado como exigido ou necessário para a salvação. Pelo nome de Escrituras Sagradas entendemos os livros canônicos do Antigo e Novo Testamentos, de cuja autoridade jamais houve qualquer dúvida na Igreja¹⁶.

A teologia anglicana, em sua gênese, como teologia que se sistematiza, no século XVI, abraça o princípio protestante que relega às Sagradas Escrituras um lugar de — digamos assim — autoridade absoluta. Portanto, a) a autoridade da Sagrada Escritura é tida por inquestionável, b) nela está contido a totalidade daquilo que é necessário para a salvação da pessoa humana¹⁷, portanto, se dispensa, como autoritativo, no quesito soteriológico, bulas papais, indulgências etc., c) a Sagrada Escritura torna-se, a rigor, a regra de fé, logo, somente o que nela está declarado deve ser obedecido, em contrapartida, o que nela não tem sua sustentação, não se sustenta. A autoridade e a singularidade das Sagradas Escrituras no quefazer teológico anglicano ficam cristalizados no transcorrer dos demais

¹⁶ LIVRO DE ORAÇÃO COMUM CONTEMPORÂNEO, p. 93.

¹⁷ Notemos que neste Artigo há, no contexto do embate catolicismo-protestantismo, uma explícita opção pelo princípio protestante que nega bulas papais, indulgências ou documentos eclesiais como elementos autoritativos e/ou “determinantes” — direta ou indiretamente — para o mistério da salvação humana.

artigos. No Artigo VIII está afirmado a concordância com o que se confessa nos três credos, “Niceno, Atanasiano e o que normalmente se chama Credo ou Símbolo dos Apóstolos” e se justifica, “devem ser inteiramente recebidos e cridos; porque se podem provar com autoridades inegáveis das Sagradas Escrituras”¹⁸. Na esteira desta constatação, observamos que, na teologia anglicana é a Sagrada Escritura que ilumina e define a eclesiologia. Quanto à Autoridade da Igreja, o Artigo XX dos 39, declara:

A Igreja tem poder de decretar Ritos ou Cerimônias e autoridade nas Controvérsias da Fé; todavia não é lícito à Igreja ordenar coisa alguma contrária à Palavra de Deus escrita [...] Portanto, mesmo que a Igreja seja testemunha e guarda das Escrituras Sagradas, todavia, assim como não é lícito decretar coisa alguma contra elas, também não deve obrigar que seja acreditada coisa alguma que nelas não se encontra, como necessária para a salvação”¹⁹.

A teologia anglicana defende e acentua a autoridade da Igreja, todavia, como autoridade subordinada, quer dizer, é uma autoridade exercida dentro dos limites da Sagrada Escritura. Aqui se contesta uma dupla infalibilidade²⁰ do Papa, e também, da Igreja. Ou seja, tanto clérigos, quanto a Igreja como um todo é suscetível de erro, corrigíveis pela Sagrada Escritura. Chamamos, todavia, a atenção aqui para a especificidade da temática em questão, a saber, a soteriologia. Assim, parece-me anacrônico afirmar, no

18 LIVRO DE ORAÇÃO COMUM CONTEMPORÂNEO, p. 95.

19 LIVRO DE ORAÇÃO COMUM CONTEMPORÂNEO, p. 99.

20 Observamos que o dogma da infalibilidade papal, em assuntos de fé, foi proclamado em 1870, no documento Pastor Aeternus, sob o pontificado de Pio IX. Entrementes, pragmaticamente, à época em análise, sobretudo nos países católicos, o papado já era tido como infalível.

contexto histórico-teológico dos 39 Artigos, uma inerrância²¹ das Sagradas Escrituras, sobretudo, como este conceito é entendido no fundamentalismo evangélico. Evidência disto, é o valor atribuído pela teologia anglicana à Tradição.

2.3. O Tripé de Hooker e a via-média: por um ethos anglicano

O período de ouro de consolidação da Reforma Inglesa e da sistematização da teologia anglicana, se deu no reinado de Elizabeth I (1533-1603), filha de Ana Bolena com Henrique VIII. Dois teólogos se destacaram e deram o colorido da Reforma na Inglaterra elisabetana: John Jewell e seu pupilo, Richard Hooker. Carlos Calvani pontua: “a tese central de Jewell era a de que não estava sendo criada uma ‘nova igreja’, mas sim que a Igreja da Inglaterra estava retornando às suas origens e aos primeiros séculos do cristianismo”²². Assim, não se pretendia uma ruptura drástica e/ou radical com a tradição católica, herdada pela igreja inglesa. Pelo contrário, se prezava e incentivava a preservação de tudo que era bom²³ na Tradição da Igreja, é o caso, p.ex., dos escritos dos Pais da Igreja. Portanto, ao contrário de um radicalismo luterano (na Alemanha) ou, calvinista (em Genebra), o anglicanismo não aderiu a uma cisão intransigente com a tradição católico-romana. Aliás, Richard Hooker contribui profundamente na

21 Segundo o Dicionário de Apologética e filosofia da religião, por inerrância entende-se “a doutrina de que a Bíblia é completamente confiável e isenta de erros” (EVANS, S., Dicionário de Apologética e filosofia da religião, p. 72). Todavia, essa categoria se desdobra em duas categorias, a) a inerrância ilimitada, grosso modo, aquela que acredita que a bíblia está isenta de erros em qualquer temática abordada, p.ex., cosmologia, geologia, biologia, etc. E, b) inerrância limitada, aquela que crê que a bíblia está isenta de erros, “em matéria de fé e prática” (EVANS, S., Dicionário de Apologética e filosofia da religião, p. 73). Considerando estes dois aspectos, seria correto dizer que, na definição do LOC, se tem no horizonte, a inerrância limitada. Como enuncia o supracitado Artigo VI, “as Escrituras Sagradas contém todas as coisas necessárias para a salvação” (LIVRO DE ORAÇÃO COMUM, p. 93).

22 CALVANI, C. E. B.; OLIVEIRA, V. L. S. de., Nossa Identidade, p. 127.

23 Se entende por “bom”, aquilo que, a) está fundamentado nas Escrituras Sagradas ou, que, b) não esteja proibido ou em contradição com as Sagradas Escrituras.

sistematização e caracterização do quefazer teológico anglicano, ao apontar como tripé do anglicanismo: Bíblia, Tradição e Razão.

No contexto de uma Europa polarizada entre catolicismo e protestantismo, o anglicanismo emerge como uma via-média. Justamente por isso, desagradou a ambos: os católicos taxavam os anglicanos de protestantes enrustidos, enquanto os protestantes acusavam-nos de católico-romanos não assumidos. Parece-nos que ainda hoje é assim. Um culto/missa anglicano causa esse duplo sentimento de estranhamento, no católico e no protestante, mais especificamente, o evangélico. Todavia, esse estranhamento configura-se precisamente no que caracteriza o (ou, um) ethos anglicano, isto é, sua capacidade de lidar com a fé de modo dialético, sintético; harmônico. O que causa incompreensão, quiçá, escândalo àqueles cujo pensamento está delimitado pelo “isto ou aquilo”, é justamente o rompimento epistêmico que tece o múnus da identidade anglicana, ou seja, não o “isto ou aquilo”, mas “isto e aquilo”. Eis então a substância anglicana, católico-reformada. Logo, todo anglicano, saiba ou não, é um católico atravessado pela Reforma, ou se quiser, um reformado perpassado pela catolicidade. Consideramos, ainda nesse tópico, o elemento “razão”. A princípio, no tripé anglicano proposto por Richard Hooker, este parece ser o elemento mais vago. Carlos Calvani avalia:

Até hoje discute-se muito o que Hooker entendia por ‘razão’. Atualmente, os melhores analistas de sua obra entendem que ele não era um pensador ‘racionalista’ ou árido. Ao contrário era um homem profundamente devoto, dedicado à oração e à vida sacramental [...] “Razão”, deve ser entendido hoje como ‘bom senso’, ou seja, a capacidade de avaliar os novos problemas com ponderação, cautela, sem arroubos ou precipitações, a partir da totalidade do testemunho bíblico e das experiências acumuladas”²⁴.

24 CALVANI, C. E. B.; OLIVEIRA, V. L. S. de., Nossa Identidade, p. 140.

Na esteira da proposta epistêmica do quefazer teológico anglicano, a “razão” aponta para o equilíbrio. Não quer o fideísmo, ou uma fé alienante que exclui e/ou demoniza a razão, por conseguinte, que desemboca no fanatismo/fundamentalismo. Por outro lado, como se veria posteriormente, sobretudo, no liberalismo teológico alemão, não se admite uma razão que se converta em racionalismo, que submete a fé aos seus ditames, que faz o mistério — ou, o Grande Mistério — se prostrar aos logicismos da prepotente racionalidade humana. Para o cristão anglicano, a fé não está em conflito com a razão, mas a razão, todavia, não é capaz de abarcar a totalidade do mistério da fé. Logo, de maneira dialética, cada qual — fé e razão — se respeitam quanto aos horizontes de suas competências.

2.4. *Lex Orandi, Lex Credendi*: ser anglicano, um ser-orante

Não é acaso que, depois das Sagradas Escrituras, o Livro de Oração Comum (LOC) seja a literatura que ocupa lugar principal na tradição anglicana. A máxima *lex orandi, lex credendi* não surgiu no anglicanismo, remete aos primórdios do cristianismo. Entretanto, tornou-se um axioma que traduz, em muito, o ethos do ser anglicano: ser um cristão anglicano significa ser-orante. O que se ora é o que se crê. A oração é um lugar relacional, por conseguinte, um lugar teológico. Assim, é da vida de oração que irrompe, em comunhão com a Bíblia, a Tradição e a Razão, o quefazer teológico anglicano. A priori, nem uma teologia que nasce do intelecto, nem uma teologia que nasce do coração, mas uma teologia que tem seu berço na vida íntima com Deus, nos joelhos; na oração. Nos chama a atenção que, na contramão de uma moda à época, de produzir teologias sistemáticas, dogmáticas e textos polêmicos, no fervilhar do conflito católico-protestante, Tomás Cranmer se ocupa em escrever um livro cujo objetivo fundamental é inspirar, impulsionar e sistematizar/

organizar o passo-a-passo para uma vida de oração. No pensamento anglicano, embasado nas Sagradas Escrituras, cada cristão é um templo onde habita o Espírito Divino²⁵. Se o cristão é um templo do Divino, a integralidade do seu ser configura-se como lugar (do) sagrado. Sua vida, portanto, é uma inteira liturgia. Assim, a oração é o oxigênio que lhe insufla vida.

Enquanto outros reformadores (ou, seus discípulos) estavam se desgastando nas discussões, Tomás Cranmer convoca os anglicanos a se gastarem na oração. Para ele, a oração é um culto divino, a “palavra pura de Deus, as Escrituras Sagradas”²⁶ exorta os cristãos a “orar sem cessar”²⁷, “em todo o tempo, no Espírito”²⁸. A oração para além do cumprimento de um dever cristão é uma *imitatio Christi*. No cultivo de uma vida de oração, o cristão imita a própria vida de Jesus Cristo que se levantava cedo, quando ainda estava escuro, para ir aos lugares desertos e orar²⁹. As Sagradas Escrituras dizem que os discípulos pediram a Jesus Cristo, “Senhor, ensina-nos a orar”³⁰. A oração era a dinâmica da vida quotidiana dos cristãos primitivos, “todos estes, unânimes, perseveravam em oração com algumas mulheres, entre as quais Maria, a mãe de Jesus, e com seus irmãos”³¹.

O Livro de Oração Comum oferece orações para a manhã, meio-dia, o entardecer, o anoitecer e o fim do dia³². Segundo o LOC³³, “no século IV, se não antes, Matinas/Oração da Manhã e Vésperas/Oração da Tarde emergiam como horários predominantes para realização

²⁵ 1 Cor 3,16; 6,19.

²⁶ LIVRO DE ORAÇÃO COMUM CONTEMPORÂNEO, p. 17.

²⁷ 1 Tess 5. 17.

²⁸ Ef 6. 18.

²⁹ Mc 1. 35.

³⁰ Lc 11. 1.

³¹ At 1. 14.

³² LIVRO DE ORAÇÃO COMUM CONTEMPORÂNEO, p. 149-171.

³³ LIVRO DE ORAÇÃO COMUM CONTEMPORÂNEO, p. 49.

litúrgica e celebração pública dos Ofícios da Palavra”. Notemos como a vida de oração é inspirada e orientada fundamentada nas Sagradas Escrituras e na Tradição. E, como a proposta é que a oração perpasse e se instaure em todo o dia do cristão. Do despertar ao repousar, propõe-se oração. Não apenas nos dias de cultos/missas comunitários, mas se quer fazer de toda a vida sacralidade. Não obstante, no ethos anglicano está explícito o ser-orante.

Considerações finais

Parece-nos credível que o evangelho chegou aos celtas nos idos dos séculos II-III. Documentos e testemunhos dão-nos conta disto. Há, portanto, uma relação dialética que se estabelece entre cristianismo e cultura, ambos se interpenetram. O cristianismo se infiltra, influencia e finca marcos na cultura, assim como, a cultura fermenta, colore e caracteriza o modus operandi de ser cristão em cada localidade onde se instala. Logo, temos uma ambiguidade. É possível, até certo ponto, falar de uma singularidade do anglo-cristianismo, entretanto, não de uma pureza, haja vista, o cristianismo chega às Ilhas Britânicas já perpassado por várias culturas, assim como, vai sendo fecundado pelo próprio romanismo, dentro de sua contextualidade. Portanto, considerando a complexidade no qual está eivado o anglicanismo, se põe em questão a plausibilidade de identificar, a partir de sua história e teologia, uma identidade anglicana.

Nossa análise resultou na constatação de que sim, há uma identidade, um ethos anglicano. Richard Hooker propôs o tripé: Bíblia, Tradição e Razão, todavia, considero tais elementos como balizadores do quefazer teológico anglicano. Assim como, os Credos, ou o Quadrilátero de Lambert, cujo espaço não nos permitiu explorar, são, a meu ver, norteadores confessionais. Apontamos, assim, como elementos substanciais do ethos anglicano, a via-média e o ser-

orante. Os anglicanos vivem um cristianismo de síntese. E a síntese do seu ser cristão está na vida de oração, onde ele emerge para o mundo, para servi-lo com sua missão.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Penguin & Cia das Letras, 2017.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2022.

CALVANI, Carlos Eduardo B.; OLIVEIRA, Vera Lucia S. de. **Nossa Identidade: história e teologia anglicanas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

CAVALCANTI, Robinson. **Anglicanismo: identidade, relevância, desafios**. Recife: Independente, 2009.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2021.

EVANS, Stephen. **Dicionário de Apologética e filosofia da religião**. São Paulo: Editora Vida, 2004.

ISNARDI, Ruan da Silveira. **A Igreja Anglicana, dos pais católicos até a mãe protestante: uma análise histórica da construção da identidade anglicana (IV d.C. -1685)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

LIVRO DE ORAÇÃO COMUM: administração dos sacramentos e outros ritos e cerimônias conforme o uso da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil com o saltério e seleção de salmos litúrgicos. Porto Alegre: Livraria Anglicana, 2021.

LIVRO DE ORAÇÃO COMUM CONTEMPORÂNEO: administração dos sacramentos e outros ritos conforme o uso da Igreja Anglicana no Brasil. São Paulo: IAB, 2021.

MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

TERTULLIANI. (4 de julho de 2002). **Adversus Iudaeos**. Acesso em 2024, disponível em <<https://www.tertullian.org/>> e <https://www.tertullian.org/latin/adversus_iudaeos.htm>.

A COMPREENSÃO DO AMOR DE CRISTO QUE EXCEDE TODO ENTENDIMENTO EM EFÉSIOS 3:18; TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO APLICADA¹

Leandro Silva Pereira²

¹ Este artigo é o trabalho final da pós-graduação em Teologia do Novo Testamento Aplicada.

² Especialista em Negócios Internacionais (FAE). Curso de Teologia (Curso Livre – EDM Escola de Desenvolvimento Ministerial e Teologia – Igreja Aba Curitiba, Brasil. E-mail para contato: leandrosilva.p@gmail.com

RESUMO

Este projeto de pesquisa foca na compreensão do amor de Cristo em Efésios 3:18, um tema central e desafiador da fé cristã. O estudo busca responder como Paulo descreve esse amor e suas implicações para a vida cristã e a relação com Deus. A hipótese central é que Paulo apresenta o amor de Cristo como algo que transcende a compreensão humana, sendo a base da vida cristã e capacitando os crentes a experimentarem a plenitude de Deus. Os objetivos incluem examinar o contexto literário de Efésios 3:18, analisar as metáforas de largura, comprimento, altura e profundidade, e avaliar as implicações dessa compreensão para a vida cristã, a espiritualidade e o relacionamento com Deus. O método empregado é o histórico-gramatical, permitindo uma análise profunda do texto em seu contexto original e a extração de aplicações para a vida contemporânea. Espera-se que a pesquisa contribua para o debate teológico, oferecendo uma reflexão aprofundada sobre a relação entre o amor divino e a experiência cristã, e traga benefícios práticos para a igreja, estimulando uma busca mais autêntica pelo amor de Cristo e promovendo unidade e comunhão. O estudo visa inspirar uma renovação da espiritualidade cristã.

Palavras-chave: Amor de Cristo. Teologia Paulina. Vida Cristã. Fé.

INTRODUÇÃO

O presente projeto de pesquisa se debruça sobre a rica passagem de Efésios 3:18, explorando a profunda e inesgotável temática do amor de Cristo. O apóstolo Paulo, em sua carta aos Efésios, expressa o desejo de que os crentes, em conjunto com todos os santos, possam compreender a magnitude do amor de Cristo, um amor que transcende o conhecimento humano e se torna a base da vida cristã.

A escolha por essa temática se justifica pela relevância do amor de Cristo na teologia paulina e na vida da Igreja. O amor de Cristo é apresentado

como a força motriz da salvação, o alicerce da unidade e o fundamento da esperança cristã. A compreensão desse amor, portanto, se faz essencial para a vivência plena da fé cristã e para o desenvolvimento de uma espiritualidade autêntica e transformadora.

O projeto se estrutura de forma a aprofundar a análise da passagem de Efésios 3:18, buscando responder à seguinte pergunta-chave: “Como Paulo descreve o amor de Cristo em Efésios 3:18, e quais são as implicações dessa compreensão para a vida cristã e a relação com Deus?”. Para responder a essa pergunta, o projeto se desenvolverá em torno da hipótese de que Paulo, em Efésios 3:18, apresenta o amor de Cristo como algo que transcende a compreensão humana, desafiando qualquer tentativa de definição completa. Esse amor, no entanto, é a base da vida cristã, capacitando os crentes a experimentarem a plenitude de Deus e a viverem em unidade e comunhão.

Com o objetivo geral de analisar a compreensão paulina do amor de Cristo em Efésios 3:18, o projeto se desdobra em três objetivos específicos: 1) Examinar o contexto literário de Efésios 3:18, 2) Analisar as metáforas de largura, comprimento, altura e profundidade em relação ao amor de Cristo e 3) Avaliar as implicações da compreensão do amor de Cristo como algo que excede o conhecimento para a vida cristã.

A fim de alcançar esses objetivos, o projeto utilizará o método histórico-gramatical, que permitirá analisar o texto de Efésios 3:18 em seu contexto histórico, literário e teológico, buscando interpretar as palavras e expressões no contexto original em que foram escritas.

O esboço provisório do projeto prevê a divisão do estudo em três tópicos principais: 1) Contexto de Efésios 3:18, 2) O amor de Cristo que excede o conhecimento e 3) Implicações para a vida cristã. Cada tópico será subdividido em subtópicos, aprofundando a análise do tema central do amor de Cristo.

A justificativa do projeto reside na necessidade de aprofundar a compreensão do amor de Cristo, um tema central na fé cristã, mas que muitas vezes é tratado de forma superficial. O estudo contribuirá para o debate teológico, oferecendo uma reflexão aprofundada sobre a relação entre o amor divino e a experiência cristã. Além disso, espera-se que os resultados do estudo tragam benefícios práticos para a igreja contemporânea, estimulando uma busca mais profunda pelo amor de Cristo e incentivando os crentes a viverem em unidade e comunhão.

Em suma, o presente projeto de pesquisa se propõe a realizar uma análise aprofundada do amor de Cristo em Efésios 3:18, buscando contribuir para a compreensão da natureza e das implicações desse amor na vida dos crentes. Espera-se que o estudo traga luz sobre um dos temas mais ricos e desafiadores da fé cristã, inspirando uma renovação da espiritualidade e uma busca mais autêntica pelo amor divino.

1 CONTEXTO DE EFÉSIOS 3:18

Efésios 3:18 insere-se em um contexto de oração e revelação da amplitude do amor de Deus. O apóstolo Paulo ora para que os crentes em Éfeso possam compreender a “largura, e o comprimento, e a altura, e a profundidade” do amor de Cristo. Essa passagem é fundamental para a teologia cristã, pois expressa o desejo de que os fiéis captem a magnitude do amor divino, que excede todo conhecimento. Conforme Foulkes (1983, p. 89) destaca, “a oração de Paulo em Efésios 3 é um dos pontos culminantes da epístola, revelando a profundidade do amor de Cristo como fundamento da vida da Igreja”.

A epístola aos Efésios, de modo geral, foca na unidade da igreja em Cristo e na nova realidade dos gentios e judeus como um só corpo. Dentro desse panorama, o capítulo 3 se destaca pela revelação do mistério de Cristo, que era oculto nas gerações passadas, mas agora foi manifestado

aos santos apóstolos e profetas pelo Espírito. Este mistério consiste na inclusão dos gentios como coerdeiros, membros do mesmo corpo e participantes da promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho, como observa De Boor (2019, p. 45), “a carta aos Efésios é um tratado sobre a unidade da Igreja, e o capítulo 3 revela o amor de Cristo como a força motriz dessa unidade”.

Paulo, que se apresenta como prisioneiro de Cristo Jesus por amor aos gentios, é o instrumento dessa revelação. Ele enfatiza a graça de Deus que lhe foi concedida para ser ministro do evangelho e anunciar entre os gentios as insondáveis riquezas de Cristo. Assim, o contexto de Efésios 3 é marcado pela compreensão da abrangência do plano salvífico de Deus, que inclui todas as nações.

A oração de Paulo em Efésios 3:14-21 é um clímax na epístola, onde ele suplica a Deus para que os crentes sejam fortalecidos com poder pelo Espírito no homem interior e que Cristo habite em seus corações pela fé. O versículo 18, especificamente, expressa a dimensão universal do amor de Cristo, utilizando termos espaciais (largura, comprimento, altura, profundidade) para descrever algo que é infinitamente maior do que a compreensão humana. Essa linguagem demonstra a impossibilidade de se apreender o amor de Deus em sua totalidade, mas ao mesmo tempo incentiva a busca contínua por essa compreensão. Conforme diz Russel Norman Champlin:

A palavra “...poderdes...”, no original grego, “eksischuseté” é a forma intensificada por um prefixo preposicional, dando a ideia de “completamente”, “eminentemente”, o que nos forneceria uma tradução mais correta de “compreender totalmente”. A raiz da palavra, neste caso, é “ischus”, ou seja, “força incorporada”. A “habitação” vem do poder de Cristo em nós residente. Paulo orou, antes de tudo, pedindo “poder” (ver o décimo sexto versículo), que é a base de todos os demais pedidos desta oração. O poder dado pelo Espírito Santo que em nós habita, concede-nos o amor, entendimento e um completo desenvolvimento espiritual, por tratar-se do mesmo poder que operava em Cristo Jesus (Champlin, 1995, p. 588).

A palavra grega para “compreender” (καταλαβέσθαι - katalabesthai) em Efésios 3:18 significa “agarrar, apreender, entender plenamente”. Isso sugere que a oração de Paulo não é apenas para um conhecimento intelectual, mas para uma experiência profunda e transformadora do amor de Cristo. O amor de Deus, que é o tema central dessa passagem, é a base para a vida cristã e para a unidade da igreja.

Dessa forma, Efésios 3:18 está inserido em um contexto que ressalta a soberania de Deus na revelação do seu plano de salvação, a centralidade de Cristo na união de todos os povos e a necessidade de uma experiência pessoal e profunda com o amor divino.

1,1 CONTEXTO HISTÓRICO DA CARTA AOS EFÉSIOS

A carta aos Efésios foi escrita pelo apóstolo Paulo enquanto ele estava preso, provavelmente em Roma, por volta dos anos 60-62 d.C. Essa afirmativa tem o apoio da grande maioria dos autores contemporâneos e, também, dos pais da igreja:

Em primeiro lugar, Paulo apresenta-se como o remetente a carta (1.1). “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus pela vontade e Deus.” Embora alguns teólogos do século XX de viés liberal tenham ousado pôr em dúvida a autoria paulina essa carta, praticamente todos os eruditos desde o século I apontam Paulo como autor dessa missiva. Willard Taylor diz que, já no século II, os pais da igreja atribuíram a epístola a Paulo de Tarso. Inácio de Antioquia (martirizado em 115 d.C.) conhecia a epístola para Efésios e sabia que era paulina. O bispo Policarpo de Esmirna e também os autores da epístola de Barnabé e do pastor de Hermas dão evidências de atribuir Efésios ao apóstolo Paulo. A autoria paulina é sustentada por outros líderes cristãos do século II, incluindo Irineu de Lyon, Clemente de Alexandria e Tertuliano de Cartago. O famoso Cânon Muratoriano (190 d.C.) traz Efésios em sua relação de livros cristãos autorizados (Lopes, 2010, p. 13).

Éfeso era uma das maiores e mais importantes cidades do Império Romano na Ásia Menor. Era um centro comercial, político e religioso, famoso pelo Templo de Ártemis (Diana), uma das sete maravilhas do mundo antigo. A cidade era um caldeirão de culturas e crenças, com forte influência de cultos pagãos e práticas de magia. A igreja em Éfeso foi fundada por Paulo em sua segunda viagem missionária, e ele permaneceu ali por cerca de três anos, ensinando e consolidando a fé cristã. Segundo Stott (2001, p. 23), “Éfeso representava o desafio de estabelecer uma comunidade cristã vibrante em meio a um ambiente profundamente pagão e pluralista”.

O contexto histórico da carta também inclui a crescente tensão entre judeus e gentios dentro da comunidade cristã. A epístola de Efésios aborda explicitamente essa questão, enfatizando a quebra das barreiras e a união de ambos os grupos em Cristo como um novo homem. Paulo escreve para reforçar a doutrina da igreja como o corpo de Cristo e a importância da unidade e do amor entre os crentes.

Além disso, a carta reflete o propósito divino de reunir todas as coisas em Cristo, tanto as celestiais quanto as terrenas. Isso contrasta com o ambiente pluralista e fragmentado de Éfeso, onde diversas divindades e filosofias competiam pela lealdade das pessoas. Paulo busca estabelecer uma compreensão sólida da identidade e propósito da igreja em meio a esse cenário. A carta também adverte sobre os perigos das heresias e da imoralidade, exortando os crentes a viverem de modo digno de sua vocação em Cristo. Segundo Hoehner (2023, p. 89), “o contexto histórico de Éfeso explica por que Paulo enfatiza tanto a unidade da Igreja e a transcendência do amor de Cristo sobre todas as divisões humanas”.

1,2 ESTRUTURA LITERÁRIA DA CARTA AOS EFÉSIOS

A carta aos Efésios apresenta uma estrutura literária clara e bem definida, dividida em duas seções principais: doutrinária e prática. Essa divisão é um padrão comum nas epístolas paulinas, onde a teologia precede a ética e a aplicação prática da fé. Como destaca Grudem (1999, p. 456), “a estrutura de Efésios segue o padrão paulino de fundamentar a prática cristã em sólidas bases doutrinárias”.

A primeira parte da carta, que compreende os capítulos 1 a 3, é predominantemente doutrinária e teológica. Nela, Paulo expõe a grandiosidade do plano salvífico de Deus em Cristo. O capítulo 1 inicia com uma saudação e uma doxologia, bendizendo a Deus por todas as bênçãos espirituais concedidas em Cristo, incluindo a eleição, a redenção e a herança. O foco está na obra de Deus para unir todas as coisas em Cristo. Segundo Bavinck (2012, p. 178), “a doxologia inicial de Efésios estabelece o tom teológico da carta, apresentando o amor de Deus como a fonte de todas as bênçãos espirituais”.

O capítulo 2 descreve a nova realidade dos crentes, tanto judeus quanto gentios, que foram vivificados em Cristo e reconciliados com Deus e entre si. Paulo enfatiza que a salvação é pela graça, mediante a fé, e não por obras. Ele também aborda a derrubada da parede de separação entre judeus e gentios, criando um novo homem em Cristo e formando um só corpo. O capítulo 3 revela o mistério de Cristo, que é a inclusão dos gentios como coerdeiros e participantes da promessa. Este capítulo culmina com uma oração apostólica em que Paulo intercede para que os efésios sejam fortalecidos no amor de Deus.

A segunda parte da carta, abrangendo os capítulos 4 a 6, é de caráter prático e exortativo, delineando as implicações éticas da doutrina apresentada. O capítulo 4 inicia com um apelo à unidade do Espírito, exortando os crentes a andarem de modo digno da vocação a que foram

chamados. Paulo discute a diversidade de dons para a edificação do corpo de Cristo e a necessidade de um crescimento em maturidade. O capítulo 5 aborda a conduta cristã, contrastando a vida antiga com a nova vida em Cristo, e exorta os crentes a andarem em amor, luz e sabedoria, evitando a imoralidade. São apresentadas exortações específicas para relacionamentos familiares: entre maridos e esposas, filhos e pais. O capítulo 6 conclui a carta com instruções sobre os relacionamentos entre servos e senhores e a necessidade de vestir toda a armadura de Deus para resistir às ciladas do diabo. A carta finaliza com uma saudação e uma bênção.

Em resumo, a estrutura literária de Efésios move-se da exposição teológica das realidades celestiais para as implicações práticas da vida terrena, unindo a doutrina à ética cristã.

1,3 ANÁLISE DO CONTEXTO IMEDIATO DE EFÉSIOS 3:18 (VERSÍCULOS 14-21)

O versículo Efésios 3:18 não deve ser interpretado isoladamente, mas em seu contexto imediato, que abrange os versículos 14 a 21 do capítulo 3. Essa seção constitui a segunda oração de Paulo na carta aos Efésios e representa um clímax na primeira parte doutrinária da epístola. A oração é dirigida a Deus Pai, de quem procede toda família nos céus e na terra. Como observa Souza (2023, p. 12), “a oração de Efésios 3:14-21 é um dos textos mais profundos do Novo Testamento sobre a natureza do amor de Cristo e sua relação com a vida da Igreja”.

Paulo inicia sua oração “por esta causa” (v. 14), referindo-se à grandiosidade do mistério revelado no capítulo 3, ou seja, a inclusão dos gentios no corpo de Cristo e a formação de uma nova humanidade. Ele dobra seus joelhos, uma postura de profunda reverência e humildade, algo incomum para a oração judaica formal, mas que demonstra a intensidade de sua súplica. Segundo Gama (2017, p. 34), “a postura

física de Paulo ao orar reflete a profundidade de sua convicção sobre a importância do amor de Cristo como fundamento da unidade da Igreja”.

A súplica de Paulo se desenvolve em três pedidos principais:

Fortalecimento interior (v. 16): O primeiro pedido é para que os crentes sejam “fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito, no homem interior”. Este fortalecimento visa uma capacidade de compreensão espiritual e resiliência diante dos desafios. O “homem interior” refere-se à totalidade da pessoa, que precisa ser renovada e capacitada pelo Espírito Santo.

Cristo habitando no coração pela fé (v. 17a): Em seguida, Paulo ora para que “Cristo habite pela fé nos vossos corações”. A habitação de Cristo não é apenas uma presença, mas um estabelecimento profundo e permanente, enraizando os crentes Nele. Isso implica uma união vital com Cristo, onde Ele é o centro da vida e das afeições.

Compreensão do amor de Cristo (v. 17b-19): É neste ponto que o versículo 18 se insere. Paulo ora para que os crentes, “estando arraigados e alicerçados em amor”, possam “compreender, com todos os santos, qual seja a largura, e o comprimento, e a altura, e a profundidade, e conhecer o amor de Cristo, que excede todo o entendimento”. A metáfora de estar “arraigados e alicerçados” remete a uma planta firmemente fixada na terra e a um edifício com uma base sólida, ambas fundamentadas no amor. As dimensões (“largura, comprimento, altura e profundidade”) são utilizadas para expressar a imensurabilidade e a universalidade do amor de Cristo, que se estende a todos e em todas as direções. Embora esse amor seja incompreensível em sua totalidade intelectual, Paulo ora para que os crentes o “conheçam” (γινώσκω - ginōskō), o que implica um conhecimento experiencial e relacional. O objetivo final é que sejam “cheios de toda a plenitude de Deus” (v. 19), indicando uma completa conformidade com o caráter divino e uma vida abundante.

A oração culmina com uma doxologia (v. 20-21), onde Paulo exalta a Deus, que é capaz de fazer “muito mais abundantemente além daquilo que pedimos ou pensamos”. A capacidade de Deus é operada pelo poder que atua em nós, e a glória é atribuída a Ele na igreja e em Cristo Jesus, por todas as gerações. O contexto imediato de Efésios 3:18, portanto, é uma oração fervorosa de Paulo para que os crentes experimentem a plenitude do amor de Cristo, o que é fundamental para a vida cristã e para a manifestação da glória de Deus. Segundo Howard (2006, p. 145), “a doxologia final de Efésios 3:20-21 serve como um selo divino sobre a oração, confirmando que o amor de Cristo é de fato a fonte de todo poder e glória na vida da Igreja”.

2 O AMOR DE CRISTO QUE EXCEDE O CONHECIMENTO

A afirmação paulina em Efésios 3:19 de que o amor de Cristo “excede todo o entendimento” ou “todo o conhecimento” é uma das mais profundas declarações teológicas sobre a natureza do amor divino. Esta frase paradoxal destaca a inesgotável e incompreensível magnitude do amor de Jesus, que não pode ser plenamente apreendido pela razão humana. Como observa Erickson (2015, p. 345), “o paradoxo do amor de Cristo que excede o conhecimento e, no entanto, pode ser conhecido, revela a natureza simultaneamente transcendente e imanente do amor divino”.

O termo “conhecimento” (γνῶσις - gnosis) aqui não se refere a uma mera informação intelectual, mas a uma compreensão profunda e experiencial. Paulo não está diminuindo a importância do intelecto, mas apontando para uma dimensão do amor de Cristo que transcende a capacidade humana de categorizar, medir ou racionalizar. Esse amor, embora real e acessível, possui uma profundidade que está além da cognição completa, o que leva os crentes a uma contínua descoberta e maravilha.

A expressão “que excede” (ὑπερβάλλω - hyperballō) sugere uma superabundância, algo que vai além de toda medida e expectativa. No contexto da oração de Paulo, a capacidade de “compreender” (καταλαβέσθαι - katalabesthai) as dimensões do amor de Cristo – largura, comprimento, altura e profundidade – é um desejo de que os crentes possam se relacionar com ele em sua plenitude. Contudo, mesmo essa compreensão experiencial não esgota a totalidade do amor divino, que permanece em sua essência imensurável. Como destaca Foulkes (1983, p. 112), “o verbo hyperballō em Efésios 3:19 carrega a ideia de algo que ultrapassa todos os limites, indicando que o amor de Cristo desafia qualquer tentativa de contenção ou definição completa”.

Este amor de Cristo é a personificação do amor de Deus, sendo a mais alta expressão do caráter divino. Ele se manifestou na encarnação, vida, morte sacrificial e ressurreição de Jesus, demonstrando o compromisso de Deus com a salvação da humanidade. O fato de que os seres humanos, que eram “mortos em ofensas e pecados”, foram vivificados e feitos cordeiros em Cristo é uma prova da magnitude desse amor que excede o conhecimento.

Para o apóstolo Paulo, o objetivo de conhecer esse amor imensurável é ser “cheios de toda a plenitude de Deus” (Efésios 3:19). Essa plenitude não é uma divinização do ser humano, mas uma conformidade crescente com o caráter de Deus, onde o amor se torna a força motriz da vida e do serviço. Portanto, o amor de Cristo que excede todo o conhecimento é tanto uma realidade a ser experimentada quanto um objetivo a ser buscado, levando os crentes a uma vida de adoração e serviço que reflete a glória de Deus. Como conclui Chan (2009, p. 89), “a plenitude de Deus mencionada em Efésios 3:19 é o destino final de todos os que se deixam transformar pelo amor inesgotável de Cristo”.

2.1 SIGNIFICADO DAS METÁFORAS DE LARGURA, COMPRIMENTO, ALTURA E PROFUNDIDADE

As dimensões de “largura, comprimento, altura e profundidade”, mencionadas por Paulo em Efésios 3:18, são metáforas que expressam a imensurável e abrangente natureza do amor de Cristo. O apóstolo emprega essa linguagem espacial para descrever algo que transcende a capacidade de medição ou compreensão humana. Não se trata de uma figura geométrica literal, mas de uma tentativa de transmitir a ideia de uma grandiosidade que desafia qualquer limite.

Cada dimensão pode sugerir um aspecto particular da amplitude do amor divino:

Largura: Pode referir-se ao alcance universal do amor de Cristo, que se estende a toda a humanidade, sem distinção de raça, cultura ou condição social. Inclui judeus e gentios, ricos e pobres, sábios e ignorantes, demonstrando que o amor de Deus não é exclusivo a um grupo seletivo. Como Carson aponta, “o amor de Deus é tão amplo que abrange os pecadores de todas as partes do mundo”. Como Carson (2007, p. 112) aponta, “o amor de Deus é tão amplo que abrange os pecadores de todas as partes do mundo”.

Comprimento: Esta dimensão pode indicar a duração eterna do amor de Cristo, um amor que se estende através de todas as gerações, do passado ao futuro. É um amor constante e imutável, que não tem fim e que se manifesta desde a eleição antes da fundação do mundo até a consumação dos séculos. Segundo Lopes (2009, p. 112), “o comprimento do amor de Cristo em Efésios 3:18 aponta para sua natureza eterna, que não conhece princípio nem fim”.

Altura: Sugere a sublimidade e a transcendência do amor de Cristo, que se eleva acima de todas as coisas e vem do próprio Deus. Aponta para

a fonte divina desse amor, que não é terreno, mas celestial, revelando a majestade e a glória de Deus que se manifestam em Jesus. Como destaca Grudem (1999, p. 345), “a altura do amor de Cristo em Efésios 3:18 revela sua origem divina, vinda das alturas celestiais para alcançar a humanidade caída”.

Profundidade: Esta dimensão pode expressar a intensidade e a profundidade do sacrifício de Cristo, que desceu às maiores profundidades da humilhação e do sofrimento para resgatar a humanidade. Remete à profundidade do pecado do qual fomos resgatados e à profundidade da graça que nos alcançou, mesmo em nossa condição mais degradada. Segundo Hoehner (2023, p. 456), “a profundidade em Efésios 3:18 fala do abismo do qual fomos resgatados pelo amor sacrificial de Cristo”.

Juntas, essas metáforas pintam um quadro do amor de Cristo como algo que permeia todas as coisas, em todas as direções, sem limitações. A oração de Paulo é para que os crentes possam “compreender, com todos os santos”, essa vastidão, o que sugere que essa compreensão não é apenas individual, mas uma experiência compartilhada na comunidade da fé. Essa apreensão do amor de Cristo é fundamental para que os crentes sejam “cheios de toda a plenitude de Deus”. Como observa De Boer (2019, p. 112), “as quatro dimensões em Efésios 3:18 formam uma cruz imaginária, abrangendo toda a criação e revelando o amor de Cristo como o centro que une todas as coisas”.

2.2 A NATUREZA TRANSCENDENTE DO AMOR DE CRISTO

A oração de Paulo em Efésios 3:18-19 sublinha não apenas a imensidão, mas também a natureza transcendente do amor de Cristo, um amor que “excede todo o entendimento”. Transcendente significa que este amor está além das capacidades e limitações humanas, elevando-se acima de

toda a compreensão intelectual e emocional. Não é um amor meramente humano, mas divino em sua origem e essência. Como afirma Erickson (2015, p. 456), “a transcendência do amor de Cristo em Efésios 3:19 revela que sua origem está no próprio Deus, sendo, portanto, qualitativamente diferente de qualquer amor humano”.

Este amor transcendente é revelado na obra da salvação. Ele se manifestou na encarnação de Jesus, onde Deus se fez homem, e em seu sacrifício na cruz, demonstrando uma profundidade de amor que desafia a lógica humana. O fato de que Deus amou o mundo a ponto de entregar seu Filho unigênito, mesmo quando a humanidade estava em inimizade com Ele, é uma prova de um amor que vai além de qualquer conceito terreno de reciprocidade ou mérito. Esse amor não é condicional à bondade ou dignidade do objeto, mas procede da própria natureza de Deus.

A transcendência do amor de Cristo também se manifesta em sua capacidade de operar transformações radicais. Paulo, em Efésios 2:4-5, descreve como Deus, “sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, e estando nós mortos em ofensas, nos vivificou juntamente com Cristo”. Este amor tem o poder de libertar da escravidão do pecado e da morte, elevando os crentes a uma nova vida em união com Cristo. Essa obra redentora é algo que a mente humana por si só não conseguiria conceber ou realizar. Como destaca Foulkes (1983, p. 134), “o poder transformador do amor de Cristo em Efésios 2:4-5 é a demonstração prática de sua natureza transcendente, capaz de operar o que é humanamente impossível”.

Além disso, a natureza transcendente do amor de Cristo implica que ele é inexaurível. Mesmo após séculos de experiência cristã e de estudo teológico, a profundidade desse amor nunca é completamente esgotada. Como Lopes observa, “nenhuma criatura, nem mesmo os anjos mais exaltados, pode medir a plenitude do amor de Cristo”. Isso sugere que a compreensão do amor de Cristo é uma jornada contínua, uma descoberta progressiva que se estende por toda a eternidade.

A oração de Paulo para que os crentes possam “conhecer” esse amor que excede o conhecimento (Efésios 3:19) não é contraditória. O conhecimento aqui é um conhecimento relacional e experiencial (γινώσκω - ginōskō), não um conhecimento exaustivo. É a capacidade de vivenciar e ser transformado por esse amor, mesmo que sua totalidade permaneça além da plena compreensão. Dessa forma, a transcendência do amor de Cristo não é um obstáculo à experiência, mas um convite a uma dependência contínua da graça e do poder de Deus.

2.3 O AMOR DE CRISTO COMO FUNDAMENTO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ

O amor de Cristo, em sua natureza imensurável e transcendente, não é apenas um conceito teológico a ser compreendido, mas o próprio fundamento sobre o qual a experiência cristã é edificada. Em Efésios 3:17, Paulo ora para que os crentes estejam “arraigados e alicerçados em amor” antes mesmo de poderem compreender as dimensões desse amor. Essa metáfora arquitetônica e botânica sublinha a ideia de que o amor de Cristo é a base sólida e a raiz vital de toda a vida e crescimento espiritual. Como observa Grudem (1999, p. 567), “as metáforas de enraizamento e alicerce em Efésios 3:17 revelam que o amor de Cristo não é um acessório opcional, mas a própria estrutura de sustentação da vida cristã”.

Estar “arraigado” (ρίζω - rhizoō) remete à imagem de uma planta com raízes profundas, firmemente fixada ao solo. Assim como as raízes sustentam e nutrem a planta, o amor de Cristo é a fonte da vida e da estabilidade do crente, permitindo que ele permaneça firme diante das tempestades e desafios da vida. É a partir dessa nutrição que o crente pode crescer e produzir frutos espirituais. Segundo Vine (2008, p. 567), “o termo rhizoō em Efésios 3:17 carrega a ideia de um crescimento orgânico e vital, que só é possível quando a vida está profundamente enraizada no amor de Cristo”.

Por sua vez, estar “alicerçado” (θεμελιόω - themeliōō) evoca a imagem de um edifício construído sobre um alicerce sólido. O amor de Cristo é o fundamento inabalável sobre o qual a fé, a esperança e todas as virtudes cristãs são construídas. Sem esse alicerce, qualquer estrutura espiritual seria instável e sujeita a desmoronar. A igreja, como um todo, é edificada sobre Cristo, que é a pedra angular, e cresce “edificada sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas”.

Essa fundação no amor de Cristo capacita os crentes a viverem de maneira digna de sua vocação. O amor não é apenas um sentimento, mas uma força capacitadora que impulsiona a obediência, o serviço e o relacionamento com Deus e com o próximo. Quando os crentes estão firmemente enraizados e alicerçados no amor de Cristo, eles são capacitados a:

Andar em amor: Paulo exorta os crentes a “andades em amor, como também Cristo vos amou e se entregou a si mesmo por nós”. O amor de Cristo se torna o modelo e a motivação para as ações dos crentes. Segundo Stott (2001, p. 178), “andar em amor, como mencionado em Efésios 5:2, é a expressão prática de estar enraizado no amor de Cristo mencionado em Efésios 3:17”.

Viver em unidade: O amor é o vínculo perfeito que une os membros do corpo de Cristo. A compreensão do amor de Cristo pelos gentios e judeus como um só corpo serve como a base para a unidade e a superação de divisões.

Resistir às ciladas do inimigo: A armadura de Deus, descrita em Efésios 6, embora não mencione explicitamente o amor como uma peça, é vestida por aqueles que estão firmemente enraizados e alicerçados no amor de Cristo, pois é a partir dessa base que se pode permanecer inabalável. Segundo Lopes (2009, p. 178), “a armadura de Deus em Efésios 6:10-18 é eficaz apenas quando vestida por quem está fundamentado no amor de Cristo”.

Em última análise, o amor de Cristo como fundamento da experiência cristã leva os crentes a serem “cheios de toda a plenitude de Deus” (Efésios 3:19). Isso significa que a vida cristã autêntica é uma expressão crescente do caráter de Deus, que é amor. Como conclui Carson (2007, p. 178), “a plenitude de Deus mencionada em Efésios 3:19 é o resultado natural de uma vida fundamentada no amor de Cristo, que é a própria essência de Deus”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O amor de Cristo é um tema central e desafiador da fé cristã, conforme explorado na pesquisa que foca em Efésios 3:18. A pergunta central da pesquisa é: “Como Paulo descreve o amor de Cristo em Efésios 3:18, e quais são as implicações dessa compreensão para a vida cristã e a relação com Deus?”. A análise do texto através do método histórico-gramatical permitiu responder a essa questão e verificar a hipótese inicial. A pesquisa confirmou que Paulo apresenta o amor de Cristo como algo que transcende a compreensão humana, sendo a base da vida cristã e capacitando os crentes a experimentarem a plenitude de Deus. A compreensão desse amor é essencial para uma vivência plena da fé e o desenvolvimento de uma espiritualidade autêntica.

A pesquisa mostrou que o amor de Cristo transcende o conhecimento humano, desafiando qualquer tentativa de definição completa. As metáforas de largura, comprimento, altura e profundidade são usadas para descrever sua natureza imensurável e universal. A “largura” do amor se refere ao seu alcance universal, incluindo a humanidade sem distinção. O “comprimento” indica sua duração eterna, que se estende por todas as gerações. A “altura” aponta para sua origem divina e transcendência, enquanto a “profundidade” expressa a intensidade do sacrifício de Cristo. Conhecer esse amor, que “excede todo o entendimento”, não é um conhecimento meramente intelectual, mas uma experiência relacional e transformadora.

As implicações da compreensão desse amor para a vida cristã são profundas e práticas. O amor de Cristo é o fundamento sobre o qual a experiência cristã é edificada, pois os crentes devem estar “arraigados e alicerçados em amor”. Estar “arraigado” significa ter uma base sólida, como as raízes de uma planta, enquanto estar “alicerçado” se refere a um fundamento inabalável, como a base de um edifício. Essa fundação capacita os crentes a viverem de maneira digna, a andarem em amor e a se unirem em comunhão. A pesquisa conclui que o objetivo final de se compreender esse amor é ser “cheio de toda a plenitude de Deus”, refletindo o caráter divino na vida. A busca por uma compreensão mais profunda do amor de Cristo inspira a renovação da espiritualidade e promove unidade na igreja.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Emerson de. **Introdução ao amor de Deus: Reflexões, desafios e implicações.** Teologia Brasileira, Revista 36, fev. 2015.

BAVINCK, H. **Dogmática Reformada: Deus e a Criação.** São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

CARSON, D. A. **A Difícil Doutrina do Amor de Deus.** Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia.** 7ª Edição, São Paulo: Hagnos, 2004.

CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. **O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Efésios.** São Paulo: Hagnos, 2002.

CHAN, F. **Louco Amor: Maravilhado com um Deus que Nunca Muda.** Mundo Cristão, 2009.

DE BOOR, W; HAHN, E. **Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses.** Curitiba: Esperança, 2019.

ERICKSON, M. J. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

FOULKES, F. **Efésios: Introdução e Comentários**. São Paulo: Vida Nova, 1983.

GAMA, Michele Bueno da. **O Ensino do Amor Cristão: Análise Bíblica da Sua Prática**. TCC II do Curso de Bacharelado em Teologia, Faculdade Batista Pioneira, Ijuí, 2017.

GRUDEM, W. **Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HOEHNER, H. W. **Efésios: Comentário Exegético**. São Paulo: Vida Nova, 2023.

HOWARD, R. E; TAYLOR, W. H; KNIGHT, J. A; NIELSON, J. B; AIRHART, A. E; GOULD, J. G. **Comentário Bíblico BEACON: Gálatas a Filemon**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

LOPES, H. D. **Efésios: Igreja, a noiva gloriosa de Cristo**. São Paulo: Hagnos, 2009.

SOUZA, Ricardo Santos. **Fortalecidos no Espírito e alicerçados no amor: uma análise literário-pragmática de Ef 3. 14-21**. ReBiblica, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 06-25, jan./jun. 2023.

STOTT, J. **A Mensagem de Efésios: A Nova Sociedade de Deus**. 6ª Edição, São Paulo: ABU Editora, 2001.

VINE, W. E; UNGER, M. F; WHITE JR, W. **Dicionário VINE: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. 8ª Edição, Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

PRINCÍPIOS PARA LIDERANÇA ECLESIAÍSTICA APLICADOS À IGREJA

PRINCIPLES TO ECCLESIASTICAL LEADERSHIP APPLIED TO THE CHURCH

Rogério Nakane¹

¹ Graduando em Teologia nas Faculdades Batista do Paraná, Brasil. E-mail para contato: nakane@live.com

RESUMO

Este artigo busca responder de que forma os princípios da liderança eclesial podem contribuir para a promoção de uma igreja saudável, capaz de enfrentar desafios internos e externos. A partir de uma metodologia mista, bibliográfica e quantitativa, o estudo analisa dados de pesquisas sobre a saúde psicológica, pastoral e literatura teológica relevante, com foco nas cartas paulinas, para identificar diretrizes para a formação, cuidado e a manutenção de líderes espiritualmente e emocionalmente saudáveis. Também são explorados neste trabalho fatores que levam à desistência pastoral, como o esgotamento emocional, o despreparo teológico e o narcisismo dos líderes. Os resultados indicam que a centralidade de Cristo, o discipulado intencional e o suporte comunitário são elementos fundamentais para a saúde da liderança. O artigo conclui que investir no preparo integral dos líderes é essencial para o fortalecimento da missão da igreja, e propõe estratégias práticas para prevenção de crises e edificação contínua das comunidades de fé.

Palavras-chave: Ecclesiologia. Liderança Eclesiástica. Saúde Mental. Igreja.

ABSTRACT

This article seeks to address how principles of ecclesiastical leadership can contribute to promoting a healthy church capable of facing internal and external challenges. Using a mixed methodology, both bibliographic and quantitative, the study analyzes research data on pastoral psychological health and relevant theological literature, focusing on Pauline epistles, to identify guidelines for the formation, care, and maintenance of spiritually and emotionally healthy leaders. The work also explores factors leading to pastoral dropout, such as emotional exhaustion, theological unpreparedness, and narcissism in leaders. The findings indicate that the centrality of Christ, intentional discipleship, and community support are fundamental elements for leadership health. The article concludes that investing in the holistic preparation of leaders is essential for strengthening the church's mission and proposes practical strategies for crisis prevention and continuous edification of faith communities.

Keywords: Ecclesiology. Ecclesiastical Leadership. Mental Health. Church.

INTRODUÇÃO

A liderança eclesial, no contexto da teologia prtica e da eclesiologia, desempenha um papel crucial no desenvolvimento saudvel das comunidades de f. O estudo de modelos de liderana cristã busca no apenas identificar princpios teolgicos que orientam os lderes, mas tambm como esses princpios podem ser aplicados no cotidiano das igrejas. Ao considerar a prtica pastoral, o desafio est em equilibrar as demandas espirituais e administrativas de uma congregao, especialmente diante das presses culturais atuais. A investigao sobre liderana eclesial envolve, portanto, questes de entender o papel, formao de lderes, sustentao da sade emocional e espiritual dos pastores, lidar com as questes dos membros e o discipulado. Como ento os princpios e prticas da liderana podem contribuir na promoo de uma igreja saudvel, capaz de enfrentar desafios internos e externos?

Ao longo deste trabalho, inicialmente ser apresentada a fundamentao teorica, abordando a liderana eclesial no mbito da teologia prtica e da eclesiologia, bem como a centralidade de Cristo nesse modelo de liderana; em seguida, sero explorados os princpios da liderana nos escritos paulinos, com destaque para os textos mais relevantes e as caractersticas recomendadas para os lderes cristos; posteriormente, discute-se os desafios enfrentados no exerccio ministerial, analisando os fatores que contribuem para a desistncia pastoral e propondo estratgias de apoio e prevenao; por fim, sero examinados os riscos e as conseqncias da ausncia de uma liderana teolgica e psicologicamente saudvel para a igreja e a comunidade ao seu redor.

Este artigo tem como objetivo analisar os princpios da liderana eclesial, investigar os principais fatores que contribuem para a desistncia de lderes ministeriais e avaliar os impactos da ausncia

de uma liderança teológica e psicologicamente saudável, propondo estratégias de apoio e prevenção para o fortalecimento da igreja e da comunidade.

1 ESTRUTURA E FUNÇÃO DA LIDERANÇA NA IGREJA

A liderança na igreja, capacitada pelo Espírito Santo, desempenha um papel fundamental na orientação espiritual e na administração das atividades eclesiais. Pastores, presbíteros, bispos e diáconos são chamados a servir a comunidade de fé com sabedoria e amor, ensinando a sã doutrina, governando sob a liderança de Cristo e cuidando dos membros da igreja. Os princípios de serviço e humildade ensinados por Jesus contrastam com os modelos de liderança mundanos, destacando a importância de uma liderança que serve e se sacrifica pelo bem dos outros. Além disso, as cartas paulinas oferecem uma visão criteriosa sobre a escolha e as qualidades necessárias para os líderes da igreja, enfatizando a necessidade de uma liderança plural e colegiada para evitar a centralização do poder e promover a sabedoria coletiva. A compreensão desses aspectos é essencial para garantir que a igreja permaneça fiel à sua missão e continue a glorificar a Deus em todas as suas ações.

1.1 A LIDERANÇA DA IGREJA

Allison (2021, não paginado), refletindo sobre a liderança da igreja escreve que em cada igreja local, um grupo de homens é capacitado pelo Espírito Santo para liderar os membros, sendo reconhecidos publicamente como pastores, presbíteros, bispos ou supervisores. Sua missão inclui ensinar a sã doutrina, governar sob a liderança de Cristo, orar pelas pessoas e pastorear, ou seja, liderar demonstrando uma vida

exemplar. Ao lado desses líderes, estão os diáconos, homens e mulheres também reconhecidos publicamente e capacitados para cuidar e liderar uma variedade de ministérios. É através da graça e provisão de Deus que essas igrejas se mantêm puras e unidas. Além disso, contam com o esforço de pessoas capacitadas pelo Espírito Santo para guiar e ajudar os pecadores a se arrependerem e serem restaurados, preservando a própria reputação e a honra de Cristo.

De forma distante do modelo secular de liderança, Gonzaga e Souza (2024, p. 69-107) demonstram que o padrão de liderança cristã deve ser o mesmo de Cristo, com humildade, serviço e sacrifício. Cristo, em todo o evangelho demonstra com seus atos como a compaixão e o amor são elementos importantes no trato com as pessoas.

1.2 OS PRINCÍPIOS DE CRISTO PARA A LIDERANÇA ECLESIAÍSTICA

No evangelho de Mateus, surge um mal-entendido entre os discípulos de Jesus sobre o significado de governar no reino de Deus. Na ocasião, os irmãos Tiago e João, acompanhados de sua mãe, fazem um pedido a Jesus:

Então a mãe dos filhos de Zebedeu veio a Jesus com seus filhos. Ela se ajoelhou diante dele a fim de lhe pedir um favor. “O que você quer?”, perguntou ele. Ela respondeu: “Por favor, permita que, no seu reino, meus dois filhos se sentem em lugares de honra ao seu lado, um à sua direita e outro à sua esquerda” (Mt 20.20-21, NVT).

Segundo Swindoll (2022, não paginado), havia uma concepção errada entre os doze discípulos sobre o que Jesus se referia como “reino”. Para eles, tratava-se de um reino terreno, liderado pelo Messias e por eles, que tomaria o poder militarmente e derrotaria Roma e libertaria, assim, os judeus. O pedido feito por Tiago e João, enquanto se dirigiam a Jerusalém

— centro do poder político e religioso da Judéia —, refletia o desejo de ocupar posições estratégicas e de prestígio no reino de Jesus.

Em resposta ao pedido, Jesus reúne a todos e revela a diferença entre a liderança deste mundo e a liderança no reino dos céus:

Então Jesus os reuniu e disse: “Vocês sabem que os governantes deste mundo têm poder sobre o povo, e que os oficiais exercem sua autoridade sobre os súditos. Entre vocês, porém, será diferente. Quem quiser ser o líder entre vocês, que seja servo, e quem quiser ser o primeiro entre vocês, que se torne escravo. Pois nem mesmo o Filho do Homem veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por muitos” (Mt 20.25-28, NVT).

Sobre esse ensinamento de Jesus, Swindoll (2022, não paginado) ressalta que os líderes deste mundo se colocam em posições de alta importância, subjugando e dando ordens aos seus subalternos, ou seja, aqueles que estão em uma posição inferior para serem dominados. Entretanto, essa imagem de autoridade em nada reflete a ordem de Deus; o modelo de liderança no seu Reino está em total oposição a essa visão.

Jesus, na visão de Swindoll (2022, não paginado), ensina que um líder não nasce por nepotismo e não deve ter espaço para arrogância, narcisismo, autopromoção ou ambições egoístas. Pelo contrário, Ele afirma que quem deseja ser importante deve, antes de tudo, ser servo. Aqueles que almejam uma posição de destaque devem se colocar como escravos. Essa lição do Mestre para seus discípulos é finalizada com um exemplo: o próprio Jesus, que, apesar de ser Deus, veio para servir e resgatar vidas, entregando a sua própria vida. Esse é o modelo que deve ser seguido como um estatuto interno por cada líder eclesiástico.

1.3 LIDERANÇA DA IGREJA NAS CARTAS PAULINAS

Dever e Leeman (2024, não paginado) argumentam que, embora haja um movimento significativo para ignorar uma liderança baseada na Bíblia, esta ainda permanece vital para uma igreja que glorifica a Deus. Sua missão é revelar a natureza e o caráter de Deus. Apesar de haver uma distinção entre presbíteros e diáconos – o primeiro voltado ao ensino da palavra enquanto o segundo ao cuidado de outras áreas – ambos são lideranças que se destacam pelo serviço à igreja. Este artigo abordará ambos de maneira semelhante.

Nas cartas paulinas, observa-se uma abordagem criteriosa na escolha de líderes da igreja, enfatizando atributos como irrepreensibilidade, temperança, sensatez, respeito, hospitalidade, justiça, piedade, ausência de cobiça, amor pelo bem, capacidade de governar bem a própria casa. É destacado que o líder não deve ser neófito, para que não se ensoberbeça (1 Tm 3:1-13, Tito 1:5-9). Calvino (2018, não paginado), ao se deparar com esses versículos, reflete sobre a escrita de Paulo e menciona que esta profissão não gera bons rendimentos, pois é uma obra e uma obra de grande responsabilidade. O ofício não é qualquer ofício, mas sim uma excelente obra, que, por sua vez, é espinhosa e cheia de dificuldades. Por essa razão, a lista de atributos necessários para tal é tão criteriosa e extensa. O candidato deve ponderar seriamente se realmente suportaria uma tão grande responsabilidade ao corpo de Cristo, ou seja, à igreja.

Além dos atributos necessários para a escolha de líderes, Stott (2018, não paginado) destaca que eles são vitais não apenas para o primeiro século, mas para todas as gerações e locais. Para garantir a saúde da igreja, é essencial erguer ministros fiéis, com qualidades e ensinamentos apropriados, sem ambições egoístas por posição, poder ou prestígio, mas compreendendo que é uma função nobre de cuidar e formar os filhos de Deus. Tornar-se um líder eclesiástico não deve resultar apenas de uma aspiração humana, mas de um chamamento divino, ele complementa:

A seleção de candidatos para o pastorado envolve três aspectos essenciais: o chamado de Deus, a aspiração e convicção interiores dos indivíduos envolvidos e a seleção conscienciosa por parte da igreja no sentido de ver se eles cumprem os requisitos que o apóstolo agora continua a listar (Stott, 2018, não paginado).

Em suas cartas, Paulo demonstra um cuidado pastoral com os líderes das igrejas, não apenas exigindo deles qualidades morais e espirituais, mas encorajando-os a serem exemplos no amor, na fé, na pureza e na perseverança (cf. 1 Tm 4.12-16). O apóstolo sabia que o impacto da liderança se dava tanto pelo ensino quanto pelo exemplo. Por isso, ao instruir Timóteo e Tito, ele reforça que os líderes devem ser modelos do rebanho, fiéis ao evangelho, constantes na oração e comprometidos com a formação de outros discípulos.

Outro ponto importante que Stott (2018, não paginado) levanta é que é necessário levar em conta a respeito de uma estrutura de liderança plural nas igrejas locais, com a presença de presbíteros (anciãos) atuando de forma colegiada (At 14.23; Tt 1.5; Fp 1.1). Esse modelo evita a centralização do poder em uma única pessoa e favorece a prestação de contas, a sabedoria coletiva e o cuidado mútuo entre os líderes. Muitas vezes o trabalho do pastor, além das funções pastorais, acaba englobando a parte administrativa da igreja trazendo uma sobrecarga maior caso não haja essa pluralidade de pessoas.

2 OS DESAFIOS DA LIDERANÇA ECLESIAÍSTICA: FATORES QUE LEVAM À DESISTÊNCIA

As pesquisas citadas a seguir foram realizadas pelo Barna Group, uma organização especializada em estudos sobre fé, cultura e liderança

cristã. Os dados refletem entrevistas com pastores protestantes dos Estados Unidos, de diversas denominações, faixas etárias e tamanhos de congregações.

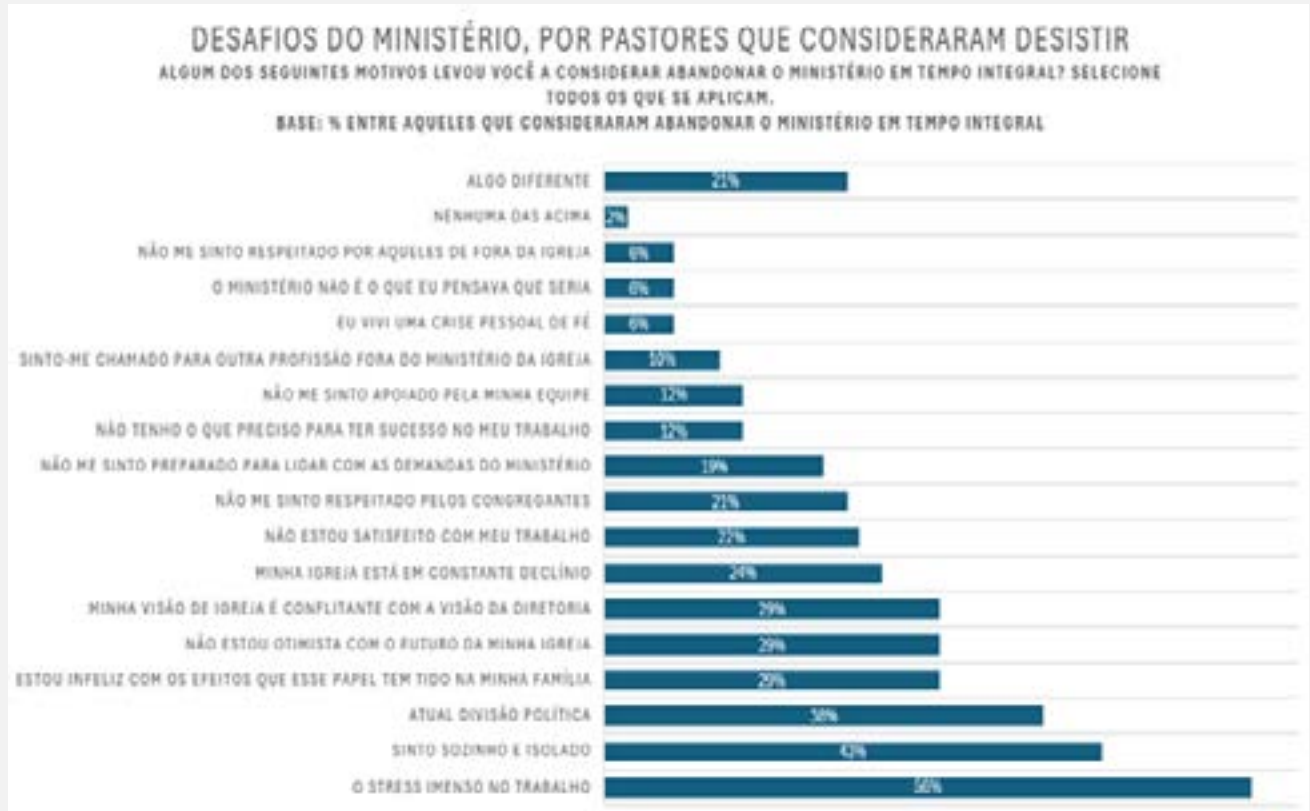
Embora o contexto seja norte-americano, muitos dos desafios descritos — como estresse, solidão, queda na saúde emocional e dúvidas sobre o chamado — são realidades universais entre líderes cristãos. Os resultados revelam uma crise crescente na saúde mental e no bem-estar de pastores, apontando fatores que contribuem diretamente para a desistência do ministério.

O que se observa é que o chamado pastoral, ainda que sagrado e indispensável, é exercido sob grande pressão, e muitos líderes não encontram apoio suficiente para permanecerem saudáveis e perseverantes. Os dados funcionam, portanto, como um alerta para a igreja contemporânea e um convite à reflexão sobre como cuidar melhor de seus líderes.

2.1 MOTIVOS QUE LEVAM PASTORES A CONSIDERAREM DEIXAR O MINISTÉRIO

Segundo o Barna Group (2022a, não paginado), em sua pesquisa “Pastors Who Have Considered Quitting Full-Time Ministry”, cerca de dois em cada cinco pastores (42%) afirmaram já ter considerado seriamente abandonar o ministério de tempo integral. Entre os principais motivos estão o estresse constante relacionado ao ministério (56%); a solidão e sentimento de isolamento (43%); o impacto negativo sobre a saúde da família (38%); as dúvidas sobre a eficácia e o impacto do ministério (29%); os problemas de saúde emocional (29%); a polarização política e divisões na igreja (25%). Esses dados revelam que muitos líderes espirituais carregam sobre si pressões contínuas, sem encontrar espaços de escuta ou apoio emocional eficaz.

Figura 1: Pesquisa com pastores que consideraram desistir do ministério



Fonte: U.S. Protestant pastors who have considered quitting full-time ministry in the past year (2022).

Diante disso, torna-se evidente que a sobrecarga e as pressões constantes não apenas fragilizam o exercício pastoral, mas também revelam uma carência estrutural de apoio que será ainda mais aprofundada ao analisarmos os sistemas de suporte disponíveis aos líderes eclesiais.

2.2 A FRAGILIDADE DOS SISTEMAS DE APOIO PASTORAL

A pesquisa “Pastor Support Systems” (Barna, 2022b, não paginado) mostra que muitos pastores sentem que não têm sistemas de apoio suficientes para enfrentar os desafios ministeriais. Embora grande parte

deles conte com algum tipo de suporte familiar, apenas uma minoria afirma ter apoio emocional ou espiritual consistente de outros líderes ou de sua comunidade.

Os dados apontam que 31% dos pastores dizem não ter ninguém em quem realmente confiem para falar abertamente sobre suas lutas. Muitos classificam como fraca a qualidade do suporte emocional ou espiritual que recebem de suas igrejas ou denominações. Essa ausência de cuidado revela um problema preocupante: líderes que se dedicam a cuidar das ovelhas, muitas vezes, não são cuidados por ninguém.

Os dados apontam que apenas 8% dos pastores recorrem a um serviço de saúde mental profissional, 13% com conselheiros espirituais, entre outros, isso é um grande alerta sobre um esgotamento pessoal presente na vida ministerial e a necessidade de as organizações suprirem e incentivarem todo o tipo de suporte mental e espiritual para os líderes eclesiásticos.

Figura 2: Frequência de visitas de suporte profissional entre pastores



Fonte: U.S. Protestant senior pastors (2015); U.S. Protestant seniors pastors (2022).

Assim, percebe-se que a ausência de redes de apoio sólidas intensifica o isolamento e agrava os desafios emocionais dos pastores, conduzindo-nos, a seguir, à necessidade de refletir sobre os impactos diretos dessa vulnerabilidade na saúde mental e bem-estar do ministério pastoral.

2.3 SAÚDE EMOCIONAL E PENSAMENTOS SUICIDAS

A realidade emocional dos pastores é ainda mais preocupante. Em uma pesquisa de 2023, intitulada “Pastors and Mental Health: Thoughts on Suicide and Self-Harm”, Barna (2024, não paginado) identificou que pelo menos um em cada cinco pastores já enfrentou momentos em que pensou seriamente em tirar a própria vida. Dentre os dados mais alarmantes: 21% dos pastores entrevistados relataram pensamentos suicidas em algum momento; 63% afirmaram que a saúde emocional é o maior desafio enfrentado no ministério; a maioria reconhece que não foi suficientemente preparada para lidar com a própria saúde mental.

Esses números não apenas chocam, mas exigem uma resposta urgente da liderança da igreja em termos de formação, apoio e cuidado pastoral. Os pastores estão adoecendo em silêncio, e muitos não encontram espaço para buscar ajuda sem medo de julgamento. Além disso, a pesquisa revelou que 39% dos pastores sentem que não têm um sistema de apoio adequado, o que agrava ainda mais a situação. A falta de suporte emocional e psicológico pode levar a um esgotamento severo, afetando não apenas a vida pessoal dos pastores, mas também a eficácia de seu ministério.

A liderança ministerial das igrejas precisa reconhecer a importância de criar um ambiente onde os líderes possam falar abertamente sobre suas lutas emocionais e buscar ajuda sem receio de estigmatização. Programas de apoio, como aconselhamento pastoral e grupos de suporte, são essenciais para promover a saúde mental dos líderes religiosos. Além

disso, é crucial que os seminários e instituições de formação teológica incluam disciplinas que preparem os futuros pastores para lidar com os desafios emocionais e psicológicos do ministério.

Figura 3: Pastores que consideraram se automutilar ou se suicidar



Fonte: U.S. Protestant pastors (2023).

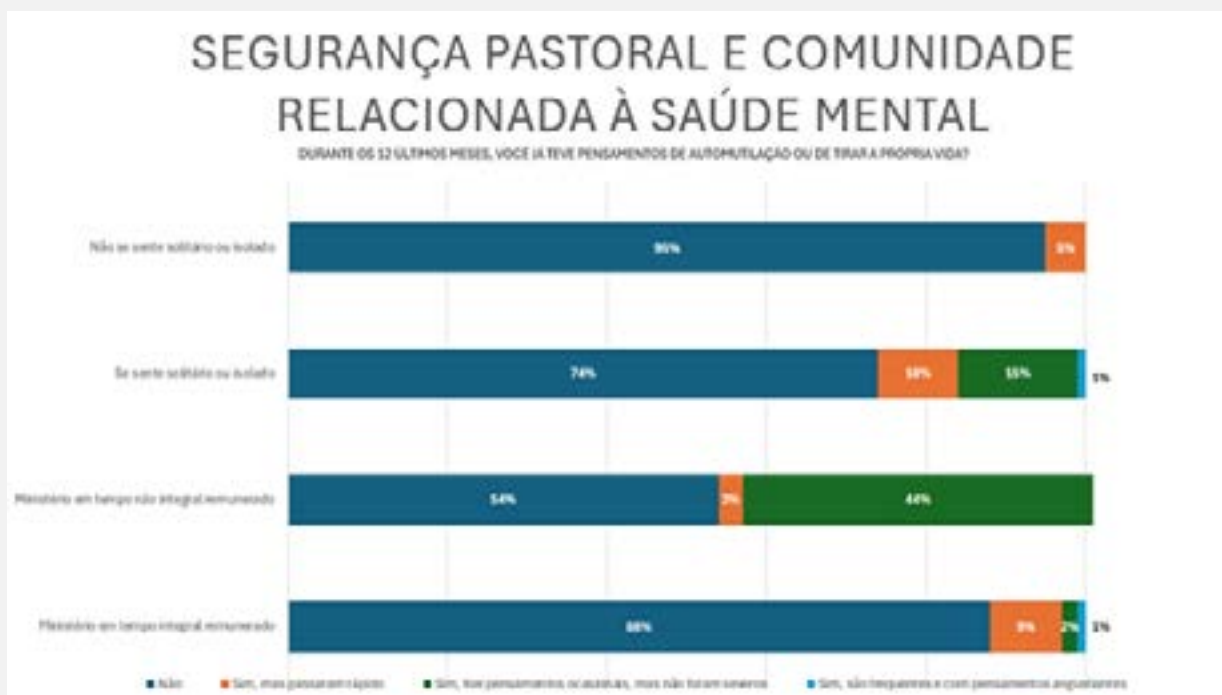
Ainda a respeito da saúde mental, o relatório ainda traz dados sobre a correlação entre segurança, solidão e o risco de pensamentos autodestrutivos. Entre os líderes entrevistados, pastores que exercem o ministério em tempo integral, com remuneração adequada, apresentam menor propensão a relatar pensamentos de automutilação ou suicídio. A estabilidade financeira parece estar ligada a redes de apoio mais estruturadas, o que contribui para o bem-estar emocional e psicológico do líder.

Por outro lado, a solidão desponta como um fator crítico. Entre os pastores que não se sentem solitários, 95% não relataram pensamentos

suicidas. Já entre aqueles que se sentem solitários e isolados, 1 em cada 4 (26%) declarou ter enfrentado tais pensamentos no último ano. Isso revela que a ausência de comunhão e de vínculos sólidos pode contribuir significativamente para estados de desesperança.

Esses dados mostram que, mesmo entre líderes espirituais, treinados e imersos em práticas de fé, há fragilidades humanas profundas que não podem ser ignoradas. Reconhecer essa realidade e investir em ambientes de apoio, solidariedade e pertencimento se torna essencial para a prevenção de crises e para a saúde integral do ministério pastoral.

Figura 4: Segurança pastoral e comunidade relacionada à saúde mental



Fonte: U.S. Protestant pastors (2023).

Esses dados ajudam a entender que o esgotamento emocional, a solidão e a ausência de suporte podem ser fatores que contribuem de maneira significativa para a desistência de líderes cristãos. Não se trata de uma questão secundária, mas de um ponto vital para a saúde da igreja, que depende diretamente da saúde de seus líderes.

Diante disso, é necessário que a liderança ministerial das igrejas invista não apenas na capacitação técnica de seus pastores, mas também em estruturas de cuidado, aconselhamento e mentoria. O ministério pastoral é uma vocação que deve ser sustentada pela graça de Deus, mas também por uma comunidade madura e comprometida com o bem-estar daqueles que lideram o rebanho.

3 OS IMPACTOS DE UMA LIDERANÇA ECLESIAÍSTICA NÃO SAUDÁVEL

Se, por um lado, uma igreja saudável caminha com propósito na missão de Deus — conduzindo um povo a viver o Reino, a amar o Senhor e a apontar o próximo para esse mesmo amor, demonstrado com atitudes de amor e boas obras, guiada pelo Espírito Santo e pela boa organização de sua liderança —, por outro lado, há igrejas que sofrem. As causas podem ser diversas, mas, nesta seção, vamos refletir especificamente sobre os impactos de uma liderança eclesiástica não saudável na comunidade.

3.1 DESPREPARO PASTORAL, UM OBSTÁCULO À MISSÃO DA IGREJA

O ministério pastoral enfrenta desafios que impactam diretamente seu propósito e a saúde da igreja. Entre esses desafios, o despreparo teológico e o manejo inadequado dos recursos financeiros se destacam como dois grandes problemas para o cumprimento da missão da igreja.

Stumme (1981, p. 347-354), refletindo sobre o papel teológico do pastor, um dos requisitos listado por Paulo para o ofício, traz à tona uma tensão real e atual: embora muitos reconheçam a importância da teologia,

nem sempre a consideram possível no dia a dia exigente do ministério pastoral. A sobrecarga de atividades, a falta de tempo, o distanciamento acadêmico e a solidão na atividade do estudo frequentemente desmotivam o pastor a seguir por esse caminho. No entanto, a vocação pastoral é inseparável da responsabilidade teológica, pois o ministério está profundamente ligado à integridade da mensagem cristã. Lopes (2004, não paginado) escreve: “Deus é luz. Sua palavra é luz. Sempre que um líder se afasta de Deus e da sua palavra, a sua luz apaga-se e todos aqueles que o miravam como um alvo, ficam perdidos e confusos”. Em outras palavras, diz a respeito do impacto que a vida espiritual do líder tem sobre toda a igreja. Quando ele perde a direção, aqueles que o seguem também se desorientam, por isso, o compromisso com a Palavra é essencial para quem conduz.

Barth (1963, não paginado) afirma que o trabalho teológico serve para nos confrontar com a pergunta essencial: qual a relação entre a nossa fala humana e a Palavra de Deus? Nesse sentido, não é apenas alguém que ensina ou consola, mas alguém que constantemente busca alinhar sua pregação com aquilo que Deus revelou. A teologia, então, não é algo exclusivo da academia, mas um exercício necessário para a saúde espiritual da igreja e para a fidelidade do ministério.

Para Chapell (2024, não paginado), a centralidade de Cristo nas mensagens é um item obrigatório para qualquer pregação, pois é a partir dela que é enfatizado os meios de redenção que Deus fornece para que a santidade se torne possível, pelo contrário, o líder apenas irá proclamar um mero desenvolvimento pessoal.

É somente por meio do verdadeiro evangelho, quando exposto e crido, que somos salvos. Segundo Keller (2014, não paginada), a partir dessa fé, inicia-se uma transformação progressiva na mente, no coração e na vida do cristão — e esse processo se intensifica à medida que vivemos e nos aprofundamos na Palavra.

Outro requisito essencial para a vida do líder eclesiástico é a ausência de cobiça, especialmente quando o assunto envolve dinheiro e promessas de prosperidade. Essa é uma área sensível, que exige discernimento e integridade, pois quando o dinheiro ocupa um lugar central nas práticas religiosas, corre o risco de distorcer o evangelho e transformar a fé em moeda de troca. Como mostra Gabatz (2012, p. 141–157), o dinheiro deixou de ser visto apenas como recurso e passou a ocupar um lugar simbólico de mediação entre o crente e o sagrado. A fé, nesse contexto, é muitas vezes medida pela capacidade de ofertar, e a bênção esperada é quase sempre de ordem material. Essa prática atinge especialmente os mais vulneráveis, que, diante das dificuldades, veem nas promessas imediatas dessas igrejas uma saída para os seus problemas. O problema, porém, está na troca: dá-se para receber. Isso não apenas esvazia o verdadeiro sentido do evangelho, como também transforma a relação com Deus em uma negociação. O sofrimento é visto como sinal de fracasso espiritual, e o sucesso como sinal de fé. Essa lógica pode ser perigosa, porque coloca o mérito humano no centro e esvazia a graça. A igreja, chamada a ser espaço de cuidado, comunhão e transformação interior, corre o risco de se tornar uma prestadora de serviços religiosos, onde a fé se resume ao que se pode conquistar aqui e agora. A missão da igreja é formar discípulos, não consumidores.

3.2 QUANDO O LÍDER ADOECE, O CORPO SOFRE

Darrell Puls, pesquisador norte-americano, traz uma contribuição significativa sobre os efeitos do narcisismo em líderes cristãos, ao refletir sobre como esse traço de personalidade pode influenciar negativamente a saúde das igrejas. Em seu artigo “Narcissistic Pastors and the Making of Narcissistic Churches”, publicado no *Great Commission Research Journal*, ele argumenta que o narcisismo está crescendo na cultura contemporânea e, inevitavelmente, alcança também a liderança pastoral.

Segundo Puls (2020, p. 67–92), há sinais claros de que se vive em uma cultura cada vez mais autocentrada. Desde a década de 1950, o número de jovens que se consideram “importantes” aumentou drasticamente, e com a popularização das redes sociais, a exposição exagerada da própria imagem — como no fenômeno das selfies — reforça esse comportamento narcisista. O problema se torna mais grave quando esse padrão é reproduzido por líderes espirituais.

Puls (2020, p. 67–92) observa que pastores não estão imunes a traços de personalidade disfuncionais presentes na sociedade. Quando o narcisismo atinge níveis extremos, especialmente sem autopercepção e disposição para mudança, pode gerar líderes tóxicos. Esses líderes possuem traços como arrogância, senso de superioridade, falta de empatia, manipulação, dificuldade de perdoar, necessidade constante de admiração e resistência a críticas. Sua liderança tende a ser centrada no controle, e não no cuidado, na imagem, e não no serviço.

Mesmo que alguns líderes narcisistas pareçam carismáticos e inspiradores à primeira vista (narcisismo grandioso), outros adotam uma postura mais introvertida e sensível, mas ainda assim altamente autocentrada (narcisismo encoberto). Ambos os tipos compartilham uma dificuldade profunda de reconhecer falhas e costumam transferir a culpa para os outros, inclusive suas equipes e membros da igreja. A igreja, nesse ambiente, deixa de ser um corpo saudável e se torna um espaço de desgaste e desconfiança. Muitos desses líderes enxergam a si mesmos como vítimas, incompreendidos e injustiçados, e demonstram hostilidade ou ressentimento diante de qualquer tipo de correção ou confronto. Seu ego, frágil por dentro, resiste a qualquer ideia de que podem estar errados. O resultado é uma igreja adoecida, marcada por tensões, rupturas e falta de direção espiritual. Quando um pastor com esse perfil assume a liderança de uma igreja, é provável que comece, conscientemente ou não, a moldá-la à sua própria imagem. O que começa como um estilo pessoal, logo se torna um padrão que contamina toda a cultura da comunidade (Puls, 2020, p. 67–92).

Esse contágio é descrito por Godkin e Allcorn (2011, p. 61-72), que afirmam que os comportamentos disfuncionais de um líder narcisista se traduzem, com o tempo, em comportamentos e crenças coletivas. Essa influência é sutil, mas profunda. A presença contínua e o contato constante com esse tipo de liderança afeta a maneira como a congregação pensa, sente e age. O pastor, em vez de apontar para Cristo, passa a ser o centro — e isso se manifesta em uma igreja cada vez mais voltada para si mesma.

4 A IMPORTÂNCIA DOS LÍDERES PARA UMA IGREJA SAUDÁVEL

Stott e Chester (2021, não paginado) destacam que a relevância das lideranças eclesiais se evidencia ao analisarmos o papel da igreja no mundo. O Novo Testamento mostra que Deus designou pessoas para conduzir a comunidade, e a saúde da igreja depende diretamente da maneira como essa liderança é exercida. Assim como Jesus se apresenta como o bom pastor, disposto a dar a vida por suas ovelhas, cabe aos líderes da igreja orientar, proteger, aconselhar e alimentar espiritualmente a comunidade, além de mantê-la ativa na missão de evangelizar.

Em Atos (At 2:42), são apresentados princípios fundamentais para a vida da igreja, como o ensino bíblico, a comunhão, o partir do pão e a oração. Conforme destacam Souza e Lima (2018, p. 239), a existência da igreja deve ser sustentada pela doutrina evangélica, pela liturgia e pelo partir do pão, mantendo-se firme na oração e na comunhão. A vivência desses princípios é essencial para que a igreja não se desvie de sua missão. Sem eles, outras atividades podem tomar prioridade, a oração pode ser deixada de lado, o tempo pode ser consumido por entretenimentos em vez do estudo da Palavra de Deus, as necessidades do próximo podem

ser negligenciadas e a comunhão tornar-se enfraquecida. Nesse contexto, cabe aos líderes eclesiais ensinar e garantir que a doutrina bíblica seja transmitida de maneira clara e fiel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A liderança eclesial, conforme revelada nas Escrituras e especialmente nas epístolas paulinas, não existe apenas para o bom funcionamento da igreja, mas para a manutenção espiritual. Essa liderança deve estar firmemente alicerçada na centralidade de Cristo, que é o maior exemplo de servo que conduz com amor, humildade e fidelidade. Toda prática ministerial e decisão pastoral precisa refletir esse foco cristocêntrico, evitando que o líder ou qualquer outra coisa se tornem o centro da comunidade. É um chamado que exige maturidade, integridade, preparo teológico e compromisso com o bem-estar da comunidade. No entanto, como os dados apontados neste artigo demonstram, além da necessidade de um bom preparo para o ofício, muitos líderes têm enfrentado sérios desafios em sua saúde emocional, espiritual e relacional.

A pesquisa apresentada revela que uma grande parcela dos pastores vive sob forte pressão emocional, enfrentando crises de solidão, esgotamento e até pensamentos suicidas. Essa realidade, muitas vezes negligenciada, pede por uma resposta urgente e cheia de empatia por parte da igreja. O cuidado com os líderes não deve ser secundário, mas prioritário, pois a saúde do corpo está profundamente ligada à saúde de sua liderança. Além das questões emocionais, a liderança eclesial enfrenta o desafio constante de equilibrar o discipulado, o cuidado espiritual dos membros, e as demandas administrativas da congregação. A execução dessas múltiplas funções requer preparo, sabedoria e apoio, para que o líder não se sobrecarregue e possa cumprir fielmente sua missão sem perder o foco no crescimento espiritual da igreja.

Além disso, o despreparo teológico, a má gestão de recursos e, sobretudo, a presença de traços narcisistas em alguns líderes contribuem para um cenário preocupante. Quando o ministério se torna um palco para exibição pessoal, e não uma plataforma para o serviço humilde, toda a comunidade sofre. Igrejas lideradas por pastores que se colocam como centro da igreja tendem a perder o foco da missão, tornando ambientes de tensão, manipulação e de uma espiritualidade superficial. O narcisismo pastoral, por exemplo, não afeta apenas o líder, mas molda a cultura da igreja, afastando-a de sua vocação cristocêntrica.

Portanto, é urgente que a liderança da igreja repense sua maneira de formar, sustentar e acompanhar seus líderes. Isso implica investir não apenas em capacitação técnica e teológica, mas também em estruturas de cuidado, mentoria e prestação de contas. O líder saudável é aquele que reconhece sua humanidade, busca apoio, vive em comunidade e mantém sua identidade firmada em Cristo — e não em sua performance ou imagem.

Por fim, é importante ressaltar que o futuro da igreja passa, necessariamente, pela saúde de sua liderança. Quando pastores são cuidados, formados e sustentados com graça, verdade e comunidade, o resultado é uma igreja mais forte, mais fiel ao evangelho e mais preparada para cumprir sua missão no mundo.

REFERÊNCIAS

ALISSON, Gregg. **Eclesiologia: Uma teologia para peregrinos e estrangeiros**. São Paulo, Vida Nova, 2021. E-book. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/17722>. Acesso em: 31 jul. 2025.

BARNA, **Pastors Are Quitting Ministry at an Alarming Rate**. Barna, Ventura, CA, USA, 2022a. Disponível em: <https://www.barna.com/research/pastors-quitting-ministry/>. Acesso em: 3 jul. 2025.

BARNA, **The Shaky State of Pastor Support Systems**. Barna, Ventura, CA, USA, 2022b. Disponível em: <https://www.barna.com/research/pastor-support-systems/>. Acesso em: 3 jul. 2025.

BARNA, **Many Pastors Have Considered Suicide or Self-Harm**. Barna, Ventura, CA, USA, 2024. Disponível em: <https://www.barna.com/research/pastors-thoughts-suicide-self-harm/>. Acesso em: 3 jul. 2025.

BARTH, Karl. **Evangelical Theology: An Introduction**. Grand Rapids: Eerdmans, 1963. E-book. Disponível em <https://amz.onl/6l3ZRXs>. Acessado em: 31 jul. 2025.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Nova versão transformadora. São Paulo, Mundo Cristão, 2016.

CALVINO, João. **Comentário Pastorais**: João Calvino. São José dos Campos, Editora Fiel, 2018. E-book. Disponível em: <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/29020>. Acesso em: 31 jul. 2025.

CHAPELL, Bryan. **Pregação Cristocêntrica**. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2024. Disponível em: <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/34031>. Acesso em: 31 jul. 2025.

DEVER, Mark; LEEMAN, Jonathan. **Fundamentos Batistas**: Uma análise da eclesiologia batista. Rio de Janeiro, Pro Nobis Editora, 2024. E-book. Disponível em: <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/34650>. Acesso em: 31 jul. 2025.

FERREIRA, Ebenézer Soares. **Manual do Obreiro e da Igreja**. 7. ed. revista, atualizada e ampliada. Rio de Janeiro, 1993.

GABATZ, Celso. **A importância do dinheiro nas práticas religiosas das denominações neopentecostais**: uma análise a partir da Teologia da Prosperidade. Caderno de Religião, Mackenzie, v. 11, n. 2, p. 141-157, 2012.

GODKIN, Lynn; ALLCORN, Seth. **Organizational dynamics and the contagion of narcissistic behaviors**: A psychodynamic perspective. Canadá, Journal of Business Ethics, v. 101, p. 61-72, 2011.

GONZAGA, Waldecir e SOUZA, Jamil Alves. **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 4, n. 4, p. 69-107. 2024

KELLER, Timothy. **Igreja centrada: fazendo o ministério a partir do evangelho**. São Paulo: Vida Nova, 2014. E-book. Disponível em: <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/41069>. Acessado em: 31 jul. 2025.

LOPES, Hernandes Dias. **A importância da pregação expositiva para o crescimento da igreja**. São Paulo, Editora Candeia, 2004. E-book. Disponível em: <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/19587>. Acessado em: 31 jul. 2025.

PULS, Darrell. **Narcissistic Pastors and the Making of Narcissistic Churches**. Great Commission Research Journal, v. 12, n. 1, p. 67-92. Gather 4 Him Christian College, Kennewick, Washington, USA, 2020.

SOUZA, Ney; LIMA, Márcio Pureza. **Princípios e práticas fundamentais de uma Igreja cristã saudável**. Porto Alegre, Revista Teológica da PUCRS, v. 48, n. 2, p. 231-240, 2018.

STOTT, John. **Lendo Timóteo e Tito com John Stott**. Viçosa, Editora Ultimato, 2021. E-book. Disponível em: <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/21878>. Acessado em: 31 jul. 2025.

STOTT, John; CHESTER, Tim; **A igreja: uma comunidade singular de pessoas**. Viçosa, Editora Ultimato, 2021. Disponível em: <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/16242>. Acessado em: 31 jul. 2025.

STUMME, Wayne C. **The Pastor as Theologian**. Word & World, Luther Seminary, St. Paul, MN, p. 347-354, 1981.

SWINDOLL, Charles R. **Comentário Bíblico Swindoll: Mateus**. São Paulo, Editora Hagnos, 2022. E-book. Disponível em: <https://amz.onl/8W9QzEo>. Acesso em: 31 jul. 2025.

IMPLICAÇÕES DE MATEUS 24,36 NA COMPREENSÃO DA NATUREZA DA PESSOA DE CRISTO NA TRINDADE

IMPLICATIONS OF MATTHEW 24:36 FOR UNDERSTANDING THE NATURE
OF THE PERSON OF CHRIST WITHIN THE TRINITY

IMPLICACIONES DE MATEO 24:36 EN LA COMPRESIÓN DE LA
NATURALEZA DE LA PERSONA DE CRISTO EN LA TRINIDAD

Marcelo dos Santos Romualdo¹

¹ Mestre em Engenharia Mecânica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pós-graduado em Teologia Sistemática Contextualizada pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR), Brasil. E-mail para contato: msromualdo@hotmail.com.

RESUMO

A Trindade é uma das doutrinas centrais do cristianismo e, por isso, qualquer questão que possa afetar sua compreensão, ou colocar em dúvida sua essência, exige uma atenção especial. O texto de Mateus 24.36 apresenta um desafio teológico ao aparentemente comprometer a divindade do Filho, pois o próprio Jesus declara sobre o seu retorno que “quanto ao dia e à hora ninguém sabe, nem os anjos dos céus, nem o Filho, senão somente o Pai”. Se Cristo é plenamente Deus, como ele pode afirmar não conhecer algo? Este artigo tem como objetivo analisar essa passagem por meio de uma abordagem centrada na Trindade e na natureza da pessoa de Cristo. Ao longo do texto, o leitor será levado a compreender que, em sua encarnação, Cristo assumiu limitações humanas sem deixar de ser plenamente Deus. Além disso, entenderá que, nas relações entre as pessoas da Trindade, a submissão funcional do Filho ao Pai não compromete a igualdade ontológica.

Palavras-chave: Trindade. Natureza de Cristo. União Hipostática. Kenosis.

INTRODUÇÃO

O capítulo 24 do Evangelho de Mateus contém o registro de um dos mais importantes textos escatológicos da Bíblia. Nele, ao tratar de seu retorno, Jesus afirma que “quanto ao dia e à hora ninguém sabe, nem os anjos dos céus, nem o Filho, senão somente o Pai” (versículo 36). Essa declaração de Jesus tem sido alvo de intensos debates teológicos ao longo da história por aparentemente colocar em dúvida sua divindade. Afinal, se Jesus é verdadeiramente Deus, como ele pode afirmar não conhecer algo?

Os conceitos de Trindade Ontológica e Trindade Econômica auxiliam na compreensão de que a declaração de Jesus pode ser interpretada como uma manifestação da submissão funcional do Filho ao Pai, e não como uma submissão ontológica. Embora o Pai, o Filho e o Espírito Santo compartilhem a mesma essência divina, existem diferenças na maneira como cada pessoa da Trindade se manifesta e age.

No âmbito da Cristologia, os conceitos de união hipostática e Kenosis contribuem para a interpretação de que o texto de Mateus sugere uma limitação temporária auto imposta por Cristo devido sua natureza humana, sem, contudo, implicar uma negação de sua divindade.

Para assegurar, portanto, uma compreensão adequada da divindade de Cristo, faz-se necessário analisar as interpretações de Mateus 24.36 à luz das contribuições teológicas desenvolvidas ao longo da história da Igreja. Isso inclui reflexões de teólogos dos períodos Patrístico, Escolástico e da Reforma, bem como de teólogos contemporâneos.

Isso posto, o presente artigo tem como objetivo analisar a afirmação de Jesus em Mateus 24.36, adotando uma abordagem fundamentada na Trindade e na natureza da pessoa de Cristo. Busca-se ainda apresentar, de forma não exaustiva, as posições de teólogos históricos e contemporâneos sobre o tema. Essa análise visa demonstrar que Cristo, embora não seja inferior ao Pai em essência, desempenha uma função subordinada a ele e, em sua encarnação, assumiu limitações humanas sem deixar de ser plenamente Deus.

1 A TRINDADE E SUAS DIMENSÕES ONTOLÓGICA E ECONÔMICA

A doutrina da Trindade ocupa um lugar central na fé cristã e na teologia histórica da Igreja. Ela expressa, de forma misteriosa, mas profundamente fundamentada nas Escrituras, a verdade de que Deus é único em essência, mas subsiste eternamente em três pessoas consubstanciais e distintas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Rylie, citando Warfield, apresenta de forma sucinta o conceito de Trindade:

Existe apenas um Deus único e verdadeiro, mas na unidade da divindade existem três pessoas coeternas e coiguais, da mesma substância, mas de subsistência distinta (Warfield apud Ryrie, 2012, p. 33).

Essa verdade, embora transcenda a plena compreensão humana, não é uma invenção da Igreja ou mero constructo teológico, mas uma realidade revelada progressivamente nas Escrituras e evidenciada na história da redenção.

Desde os primeiros séculos do cristianismo, a Igreja reconheceu a necessidade de formular com precisão essa verdade à luz das Escrituras, com o intuito de combater heresias que negavam ora a unidade divina, ora a distinção pessoal entre as pessoas da Trindade. Concílios como o de Nicéia (325 d.C.) e Constantinopla (381 d.C.) foram fundamentais para delimitar a linguagem teológica apropriada à Trindade, sem comprometer o mistério que a envolve.

Uma forma de compreender adequadamente a Trindade, especialmente no que diz respeito à relação entre as pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo na unidade da divindade, é diferenciando as dimensões ontológica e econômica da doutrina. Esses aspectos, embora distintos, estão profundamente interligados e representam uma chave hermenêutica essencial para o estudo trinitário.

1.1 O CONCEITO DE TRINDADE ONTOLÓGICA

A Trindade Ontológica refere-se à essência de Deus. O termo “ontológico” deriva do grego *ontos*, que significa “ser”. No contexto trinitário, trata daquilo que Deus é em si mesmo, independentemente de sua relação com a criação. Segundo esse conceito, o Pai, o Filho e o Espírito Santo compartilham igualmente a mesma essência divina (*homoousios*). Não

há hierarquia ou subordinação entre as pessoas da Trindade em termos de essência; todas são igualmente eternas e plenamente divinas. Essa perspectiva destaca a unidade da substância divina e a distinção entre as três pessoas em termos de identidade pessoal.

1.2 O CONCEITO DE TRINDADE ECONÔMICA

A Trindade Econômica refere-se à maneira como Deus se revela e age na história da criação, redenção e santificação da humanidade. O termo “econômico” vem do grego *oikonomia*, que significa “administração de casa” ou “gestão doméstica”. No contexto trinitário, trata o papel funcional de cada pessoa da Trindade no desdobramento do plano divino. De acordo com esse conceito, o Pai é identificado como o criador, o Filho como o salvador e o Espírito Santo como o santificador, embora estas obras não sejam exclusivas de cada pessoa, mas do ser divino completo. Ainda que essa abordagem evidencie uma hierarquia funcional – como, por exemplo, a submissão do Filho ao Pai na encarnação e do Espírito Santo como enviado pelo Pai e pelo Filho –, tal hierarquia não implica inferioridade em essência, mas uma ordem no cumprimento da missão divina.

2 A NATUREZA DA PESSOA DE CRISTO

Conforme as Escrituras, Jesus Cristo é Deus encarnado, sendo plenamente divino e plenamente humano. Ele possui uma natureza divina, sendo verdadeiramente Deus em sua essência, coeterno e consubstancial com o Pai e o Espírito Santo. Ao mesmo tempo, ele

também possui uma natureza humana completa – original, sem pecado –, evidenciada em aspectos como seu nascimento, vida, limitações, emoções, sofrimentos e morte.

2.1 O CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA, 451 D.C.: A UNIÃO HIPOSTÁTICA

A reflexão sobre a natureza de Cristo teve início nos primeiros séculos do cristianismo, quando teólogos buscavam entender como Cristo podia ser Deus e homem ao mesmo tempo. Durante esse período, as heresias emergiram, o que impulsionou a necessidade por concílios para consolidar o entendimento sobre a natureza de Cristo de forma consistente. O mais importante concílio realizado foi o de Calcedônia em 451 d.C., onde foi estabelecida a doutrina da união hipostática. De acordo com essa doutrina, Cristo é uma única pessoa – ou hipóstase – que possui duas naturezas completas e distintas: uma divina e outra humana. Essas duas naturezas estão unidas de forma inseparável, inconfundível, imutável e indivisível, de modo que Cristo é plenamente Deus e plenamente homem.

A “Definição de Calcedônia” foi um marco na definição do ensino bíblico sobre a natureza da pessoa de Cristo:

Fiéis aos Santos Pais, todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade, e perfeito quanto à humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, constando de alma racional e de um corpo, consubstancial com o Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; em tudo semelhante a nós, excetuando o pecado; gerado segundo a divindade pelo Pai, antes de todos os séculos, e nestes últimos dias, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, nascido da Virgem Maria, mãe de Deus; um e só mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis, imutáveis, indivisíveis, inseparáveis; a

distinção de naturezas de modo algum é anulada pela união, antes é preservada a propriedade de cada natureza, concorrendo para formar uma só pessoa e em uma subsistência; não separado nem dividido em duas pessoas, mas um só e o mesmo Filho, o Unigênito, Verbo de Deus, o Senhor Jesus Cristo, conforme os profetas desde o princípio acerca dele testemunharam, e o mesmo Senhor Jesus nos ensinou, e o Credo dos Santos Pais nos transmitiu (Grudem, 1999, p. 459-460).

2.2 A TEORIA KENÓTICA

A Kenosis – do grego “esvaziamento” – é um conceito teológico que está relacionado à ideia de que Cristo, ao encarnar, voluntariamente se esvaziou de alguns atributos divinos, como a onisciência e a onipotência, para assumir a condição humana. Esse conceito tem como base a passagem de Filipenses 2.5-8.

A teoria da kenótica começou a ser formalmente discutida no século XIX, embora tenha suas raízes nas reflexões dos primeiros teólogos cristãos sobre a encarnação de Cristo. O conceito foi explorado especialmente na tentativa de compreender como Cristo poderia ser plenamente divino e plenamente humano ao mesmo tempo.

Os defensores da Kenosis geralmente argumentam que ela permite uma compreensão mais profunda da encarnação de Cristo e do seu sacrifício. Eles sustentam que o esvaziamento de Cristo foi um ato voluntário de amor e humildade, essencial para a redenção.

Por outro lado, há teólogos que criticam a Kenosis, afirmando que essa teoria compromete a plena divindade de Cristo e pode levar a interpretações inadequadas da Trindade. Esses críticos argumentam que Cristo, mesmo encarnado, nunca deixou de ser plenamente Deus e de possuir todos os atributos divinos, ainda que os tenha manifestado de forma velada durante sua vida terrena.

Por fim, apesar de receber muitas críticas de teólogos contemporâneos, a teoria da Kenosis continua sendo um tema de debate teológico, com implicações importantes para a cristologia e a compreensão da natureza de Cristo.

3 ABORDAGENS TEOLÓGICAS DE MATEUS 24,36

3.1 INTERPRETAÇÕES HISTÓRICAS

Agostinho de Hipona (354-430 d.C.)

Agostinho interpreta a ignorância atribuída a Cristo como algo funcional e temporário, devido à sua natureza humana, além de ter um caráter pedagógico e intencional, ajustada à capacidade de compreensão dos discípulos ou ao tempo oportuno da revelação:

Como Deus, tudo o que pertence ao Pai, pertence ao Filho: E tudo o que meu é teu, e tudo o que teu é meu (Jo 17.10). Revestido da natureza humana, a doutrina não é sua, mas de quem o enviou (Jo 7.16). E disse ainda: Daquele dia e hora, ninguém sabe, nem os anjos do céu nem o Filho, somente o Pai (Mc 13.32). Ele ignora o que não quer dar a conhecer, isto é, ignorava-o, para manifestá-lo aos discípulos. Assim se deu com Abraão, a quem foi dito: Agora, sei que temes a Deus (Gn 22.12), ou seja, “agora te dei a conhecer”, pois provado na tentação, ele mesmo passou a conhecer que temia a Deus. O Senhor revelaria aos discípulos no tempo oportuno, o segredo sobre o dia e a hora (...). Pois, a eles mesmos lhes declarou: Tenho ainda muito a vos dizer, mas não podeis agora compreender (Jo 16.12). Entre essas coisas está compreendido: daquele dia e hora. No mesmo sentido, disse o Apóstolo: Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser

Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado (1 Cor 2.2). Dirigia-se aos que não tinham capacidade de compreender as coisas sublimes sobre a deidade de Cristo. A eles diz um pouco depois: Não vos pude falar como a homens espirituais, mas tão-somente como a homens carnis (1 Cor 3.1). Ignorava, portanto, junto deles o que não poderiam compreender sobre os seus ensinamentos. E ensinava apenas o que convinha que soubessem por meio dele (Agostinho, 1994, p. 54-55).

Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.)

Ao responder se a alma de Cristo conhece todas as coisas no Verbo, Aquino busca esclarecer a extensão do conhecimento de Cristo em relação ao Verbo divino, diferenciando dois possíveis sentidos para “todas as coisas”. No primeiro sentido, mais restrito, ele afirma que a alma de Cristo conhece plenamente tudo o que existe, existiu ou existirá, incluindo as ações e pensamentos humanos. No segundo sentido, mais amplo, que incluiria até mesmo as infinitas possibilidades que nunca se concretizaram, ele argumenta que a alma de Cristo não conhece tudo, pois isso implicaria compreender a essência divina em sua totalidade, algo que excede qualquer intelecto “criado”. Desta forma, Aquino sugere que Cristo, enquanto homem, conhece tudo o que está no poder de Deus relacionado às criaturas, mas não o poder divino de forma absoluta:

Quando se pergunta se Cristo conhece todas as coisas no Verbo, devemos notar que a expressão – todas as coisas – pode-se entender em dois sentidos. Num, o próprio, abrange todas as coisas que de qualquer modo existem, existirão ou existiram; ou que foram feitas, ditas ou pensadas por qualquer e em qualquer tempo. E então, devemos afirmar, que a alma de Cristo conhece todas as causas no Verbo. Pois, cada intelecto criado conhece no Verbo, não todas as causas absolutamente falando; mas tanto mais quanto mais perfeitamente vê no Verbo. Mas, nenhum intelecto de bem-aventurado deixa de conhecer no Verbo tudo o que lhe concerne. Ora, a Cristo e à sua dignidade

concernem de certo modo todas as causas, enquanto que tudo está sujeito a ele, como diz o Apóstolo. E também ele, no dizer do Evangelho, foi constituído por Deus juiz de todas as coisas, porque é Filho do Homem. E portanto, a alma de Cristo conhece no Verbo tudo o que existe, em qualquer tempo, e também os pensamentos dos homens, dos quais é juiz. Por isso, o dito do evangelista: Ele bem sabia por si mesmo o que havia no homem, pode entender-se não só da ciência divina, mas também da ciência que a sua alma tem no Verbo. Noutra sentido, todas as coisas é uma expressão susceptível de sentido mais lato, abrangendo não só todas as coisas atuais num tempo qualquer, mais ainda todas as potências, que nunca serão atualizadas. – Ora, destas, certas dependem só do poder de Deus. E tais a alma de Cristo não as conhece a todas no Verbo. Pois, o contrário seria compreender tudo o que Deus pode fazer; o que seria compreender o poder divino e, portanto, a essência divina; pois, toda virtude se conhece conhecendo o que ela pode fazer. – Mas há outras causas que estão no poder, não só de Deus, mas também da criatura. E essas a alma de Cristo as conhece a todas no Verbo. Pois, compreende, no Verbo, a essência de toda criatura; e por consequência, a potência, a virtude e tudo o que está no poder da criatura (Aquino, 2017, p. 2986-2987).

João Calvino (1509-1564 d.C.)

Calvino argumenta que a ignorância de Cristo deve ser entendida no contexto de sua natureza humana e de seu papel como Mediador. Ele sustenta que a ignorância não diminui a divindade de Cristo, pois, enquanto encarnado, a natureza divina estava em um estado de “repouso” quando a natureza humana de Cristo agia de forma independente para cumprir seu propósito redentor:

Pois sabemos que em Cristo as duas naturezas eram unidas em uma pessoa de tal maneira que cada uma reteve suas propriedades; e mais especialmente a natureza divina estava em um estado de repouso, e de forma alguma se esforçava, (158) sempre que era necessário que a natureza humana agisse separadamente,

de acordo com o que era peculiar a ela, no exercício do cargo de Mediador. Não haveria impropriedade, portanto, em dizer que Cristo, que sabia todas as coisas (Jo 21.17), era ignorante de algo a respeito de sua percepção como homem; pois de outra forma ele não poderia estar sujeito à tristeza e ansiedade, e não poderia ser como nós (Hb 2.17) (Calvino, 2021, p. 731).

Calvino acrescenta ainda que essa ignorância não é um defeito ou uma consequência do pecado, mas uma expressão da condescendência de Cristo ao assumir a forma humana com suas limitações, a fim de se identificar plenamente com os seres humanos e suportar as consequências do pecado da humanidade. Ele rejeita as objeções que consideram indigno atribuir ignorância a Cristo, destacando que a ignorância, nesse contexto, é coerente com a função que ele desempenhou como Mediador:

Novamente, a objeção levantada por alguns – que a ignorância não pode se aplicar a Cristo, porque é a punição do pecado – é além da medida ridículo. Pois, primeiro, é uma loucura prodigiosa afirmar que a ignorância atribuída aos anjos procede do pecado; mas eles descobrem que são igualmente tolos em outro terreno, por não perceberem que Cristo se revestiu de nossa carne, com o propósito de suportar o castigo devido aos nossos pecados. E se Cristo, como homem, não conheceu o último dia, isso não menospreza a sua natureza divina do que ter sido mortal (Calvino, 2021, p. 731-732).

E finalmente, Calvino vê essa ignorância como parte do mistério da encarnação e do ministério de Cristo, mostrando que, enquanto esteve entre os seres humanos, seu conhecimento estava subordinado ao propósito específico de sua missão, revelando a humildade de Cristo e sua obediência ao plano do Pai. Desta forma, essa ignorância foi algo temporário, não se mantendo após a ressurreição:

Não tenho dúvidas de que ele se refere ao cargo que lhe foi designado pelo Pai como em uma instância anterior, quando disse que não lhe cabia colocar esta ou aquela pessoa à sua direita ou à sua esquerda (Mt 20.23; Mc 5.40). Pois (como expliquei nessa passagem (159)) ele não disse absolutamente que isso não estava em seu poder, mas o significado era que ele não tinha sido enviado pelo Pai com esta comissão, enquanto ele viveu entre mortais. Portanto, agora eu entendo que, na medida em que ele veio até nós para ser o Mediador, até que ele tenha desempenhado totalmente seu ofício, aquela informação que ele recebeu não foi dada a ele depois de sua ressurreição; pois então ele declarou expressamente que o poder sobre todas as coisas havia sido dado a ele (Mt 28.18) (Calvino, 2021, p. 732).

3.2 INTERPRETAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Robert C. Sproul

Para Sproul, a natureza humana de Cristo não era onisciente, embora sua natureza divina fosse. Ele chama a atenção para a declaração de Calcedônia que afirma: “cada natureza retendo seus próprios atributos”, destacando que Cristo não abandonou nenhum de seus atributos divinos. Ao tratar da natureza de Cristo, ele afirma:

(...) as duas naturezas, a divina e a humana, não são mescladas de modo a produzir uma natureza humana deificada ou uma natureza divina humanizada. A natureza humana é sempre humana, sujeita às limitações normais da humanidade, e a natureza divina é sempre divina. Por exemplo, a mente divina não perde sua onisciência na encarnação; a mente divina sabe tudo, embora a mente humana não o saiba (Sproul, 2014, p. 201).

Sobre Mateus 24.36, Sproul afirma que, ao dizer que não sabia o tempo específico de seu retorno, Jesus estava refletindo sua humanidade. Ele destaca a importância de fazer uma distinção entre as naturezas divina e humana, sem, no entanto, sugerir qualquer separação entre elas:

(...) quando Jesus disse que não sabia o tempo específico da consumação do século, isso foi obviamente uma afirmação de sua humanidade. Alguns se opõem dizendo que, se Deus sabe tudo, e se em Cristo há uma união perfeita da natureza divina com a natureza humana, como poderia haver qualquer coisa que Jesus não soubesse? Isso é o mesmo que perguntar como Jesus, com sua natureza divina, pode ter experimentado fome, algo que a Bíblia diz com muita clareza. O importante é que façamos distinção entre a natureza divina e a natureza humana para que não as confundamos ou as mesclamos de modo que obscureçamos a realidade de uma ou de outra. O fato de que Jesus não sabia o dia nem a hora do fim do século não indica uma separação entre a natureza humana e a sua natureza divina. Não há nenhuma separação, e sim distinção. A mente humana de Jesus sempre esteve unida com a sua mente divina, e no Novo Testamento, vemos Jesus manifestar frequentemente conhecimento sobrenatural. Ele revela coisas que nenhum ser humano poderia saber. Onde ele obteve tal informação? Ele a obteve daquele que é onisciente. Entretanto, uma coisa é a natureza divina transmitir conhecimento à natureza humana; outra coisa bem diferente é a natureza divina engolir a natureza humana e deificar a mente humana de Cristo. A mente humana tinha acesso à mente divina, mas não eram a mesma coisa; por isso, havia certas coisas que Jesus não sabia, por seu próprio testemunho (Sproul, 2014, p. 201-202).

Wayne Grudem

Grudem atribui a ignorância de Jesus em Mateus 24.36 somente à sua natureza humana, não à sua natureza divina. Ele sustenta que Jesus possuía duas vontades distintas, uma vontade humana e uma divina. Ele defende ainda que Cristo possuía dois centros de consciência ou inteligência:

Uma vez que há duas naturezas distintas, humana e divina, há necessariamente duas inteligências e duas vontades, uma falível e finita, e outra imutável infinita (Hodge apud Grudem, 1999, p. 463).

Grudem prossegue afirmando que essa distinção de duas vontades e dois centros de consciência ajuda a compreender como Jesus podia, ao mesmo tempo, aprender e saber todas as coisas:

Por um lado, com respeito à sua natureza humana, ele possuía conhecimento limitado (Mc 13.32; Lc 2.52). Por outro lado, Jesus conhecia evidentemente todas as coisas (Jo 2.25; 16.30; 21.27). Ora, isso só é compreensível se Jesus aprendeu coisas e possuía conhecimento limitado no que diz respeito à sua natureza humana, mas estava sempre consciente no tocante à sua natureza divina, sendo assim capaz de trazer à mente a qualquer momento qualquer informação necessária para seu ministério. Desse modo, podemos compreender a declaração de Jesus sobre o tempo da sua volta (...). Essa ignorância do tempo de sua volta só dizia respeito à natureza humana e a consciência humana de Jesus, pois em sua natureza divina certamente era onisciente e sabia o tempo em que retornaria a terra (Grudem, 1999, p. 463)

Charles Hodge

Em suas reflexões sobre a natureza dual de Cristo, Hodge destaca que as naturezas divina e humana de Cristo estão unidas na pessoa, mas não se misturam. Não há transferência de atributos de uma natureza para outra; cada uma preserva os atributos que lhes são próprios. Entretanto, ele enfatiza que há uma comunhão desses atributos na pessoa de Cristo, de modo que tudo o que pode ser afirmado sobre qualquer uma das naturezas, pode ser afirmado da pessoa:

Como de um homem pode-se afirmar tudo o que é verdadeiro de sua natureza humana, e tudo o que é verdadeiro de sua divindade; como podemos dizer que uma pessoa é mortal e imortal, que é uma

criatura do pó e é filha de Deus, igualmente podemos dizer que Cristo é finito e infinito; que é ignorante e onisciente; que é menor que Deus e igual a Deus; que existiu desde a eternidade e nasceu no tempo; que criou todas as coisas e foi varão de dores. É com base neste princípio, de que o que é verdade de ambas as naturezas é verdade da pessoa, que uma multidão de passagens das Escrituras deve ser explicada (Hodge, 2001, p. 774-775).

No caso de Mateus 24.36, Hodge classifica essa passagem como uma das “passagens nas quais a pessoa é o sujeito, porém o predicado só é procedente da natureza humana” (Hodge, 2001, p. 772). Assim, ele sugere que a ignorância de Cristo mencionada no Evangelho de Mateus decorre unicamente de sua natureza humana.

Millard J. Erickson

Em sua tentativa de apresentar uma solução para o difícil problema cristológico das duas naturezas em uma pessoa, Erickson declara que a encarnação foi um acréscimo de atributos humanos ao invés de uma perda de atributos divinos. Ele apresenta uma outra perspectiva da Kenosis, afirmando que Jesus se esvaziou da igualdade com Deus, mas não da forma de Deus:

Apesar de Jesus não deixar de ser como o Pai no que diz respeito à natureza, ele se tornou funcionalmente subordinado ao Pai durante o período de encarnação (Erickson, 1997, p. 306).

Erickson ainda acrescenta que a natureza humana assumida por Cristo na encarnação impôs certas limitações à sua natureza divina:

A união das duas naturezas significa que elas não atuaram independentemente. Jesus não exerceu sua deidade em certas ocasiões e sua humanidade em outras. Seus atos sempre eram da divindade e da hu-

manidade. Essa é a chave para compreender as limitações funcionais que a humanidade impôs sobre a divindade (Erickson, 1997, p. 306).

Segundo a perspectiva de Erickson, ao assumir voluntariamente a natureza humana na encarnação, Cristo aceitou certas limitações no exercício de seus atributos divinos. Essas limitações não resultaram de uma perda de seus atributos divinos, mas do acréscimo dos atributos humanos. Assim, pode-se concluir que, para Erickson, a ignorância de Cristo em Mateus 24.36 decorre das limitações que a natureza humana impôs sobre a natureza divina.

Augustus H. Strong

Em suas considerações sobre a união das naturezas humana e divina em Cristo, Strong defende que Cristo não é tanto Deus quanto homem, mas Deus-homem. Cristo é uma personalidade totalmente indivisível:

Erramos quando dizemos que algumas palavras de Jesus relativas ao não conhecimento Dele de quando seria o dia final (Mc 13.32) se referem à natureza humana, enquanto outras palavras relativas ao seu ser no céu ao mesmo tempo em que Ele estava na terra (Jo 3.13) se referem à natureza divina. Nunca há separação da natureza humana para com a divina, ou da divina para com a humana; todas as palavras de Cristo foram proferidas e todas as obras de Cristo foram feitas por uma pessoa: o Deus-homem (Strong, 2007, p. 1210-1211).

Porém ele sugere que o elemento divino em Jesus se manifesta dentro das limitações humanas, apesar de Cristo possuir toda a plenitude da divindade (Cl 2.9):

É lei da hidrostática que a coluna menor de água se nivele à maior. O lago Erie não será mais elevado que a água do tubo ao qual está ligado. Assim a pessoa de Cristo alcança o nível de Deus, apesar de limitado em extensão e ambiente. Ele é Deus manifesto na carne (Strong, 2007, p. 1224).

Strong ainda sustenta que a existência das duas naturezas não envolve uma dupla personalidade no Deus-homem, ou seja, Cristo não possui duas consciências e duas vontades:

Visto que a natureza de Cristo não tem e nunca teve uma subsistência separada, é impessoal e, no Deus-homem, o Logos fornece o princípio de personalidade. É igualmente importante observar que a autoconsciência e autodeterminação não pertencem à natureza como tal, mas apenas a personalidade. Por essa razão, Cristo não tem duas consciências e duas vontades, mais uma somente consciência e uma só vontade. Essa consciência e vontade, contudo, nunca é simplesmente humana, mas é sempre teantrópica (Strong, 2007, p. 1227).

Fazendo referência a Marcos 13.32 e Lucas 22.42, ele acrescenta:

Dizer que, embora em Sua capacidade humana Ele fosse ignorante, ao mesmo tempo em Sua capacidade divina Ele era onisciente, é acusar Cristo de inveracidade. Sempre que Cristo falava, não eram duas pessoas que falavam, mas a pessoa em quem ambas as naturezas estavam unidas (Strong, 2007, p. 1228).

Outro ponto ressaltado e defendido por Strong é que a união das naturezas divina e humana em Cristo torna a natureza humana cheia dos poderes pertencentes à natureza divina, sem modificar a sua essência. Por isso Cristo tinha poder para ser, conhecer e agir como Deus.

Assim, pode-se concluir que, segundo Strong, a comunhão das naturezas em Cristo era tal que, apesar de a natureza divina em si ser incapaz de ignorância, a pessoa de Jesus Cristo era capaz de desconhecer o tempo específico de seu retorno, em virtude da união da natureza divina com a humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A passagem de Mateus 24.36 revela a profundidade e a complexidade da Trindade, bem como da natureza da pessoa de Cristo. A partir da análise das interpretações de teólogos históricos e contemporâneos sobre o texto, conclui-se que a ignorância de Cristo em relação ao dia e à hora de seu retorno deve ser compreendida à luz de sua humanidade. Embora Cristo não tenha perdido ou abandonado nenhum de seus atributos divinos durante sua encarnação, sua natureza humana impôs certas limitações à sua natureza divina. É importante destacar ainda que a condescendência de Cristo ao assumir a condição humana em nada diminuiu sua divindade, mas, ao contrário, evidencia sua obediência ao Pai e seu compromisso com a redenção da humanidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **A trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Summae theologiae – sancti Thomae Aquinatis. 2017. Disponível em: <https://sumateologica.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2025.

BERKOUWER, G. C. **A pessoa de Cristo**. 2ª ed. São Paulo: Aste, 2011.

BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada: nova versão internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

CALVINO, João. **Comentário bíblico João Calvino: novo testamento**. São Paulo. 2021. Disponível em: Kindle (e-book). Acesso em: 20 abr. 2025.

ERICKSON, Millard J. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

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

HODGE, Charles. **Teologia sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.

LETHAM, Robert. **A trindade**: na escritura, história, teologia e adoração. São Paulo: Vida Nova, 2022.

RYRIE, Charles C. **Teologia básica ao alcance de todos**. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

SPROUL, R. C. **Somos todos teólogos**: uma introdução à teologia sistemática. São Paulo: Fiel, 2017.

STRONG, A. H. **Teologia sistemática**. 2ª ed. São Paulo: Hagnos, 2003. v. 2.

RESENHA

TIRANDO FÉRIAS DO INFERNO: O GRANDE DIVÓRCIO, DE C. S. LEWIS

TAKING A VACATION FROM HELL: THE GREAT DIVORCE, BY C. S. LEWIS

TOMANDO VACACIONES DEL INFIERNO: EL GRAN DIVORCIO, DE C. S.
LEWIS

Lewis, C. S. **O grande divórcio**. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, 160.

O AUTOR DO LIVRO

C. S. Lewis (1898-1963) é o autor da famosa série As Crônicas de Nárnia (1950-1956), bem como de Cartas de um diabo a seu aprendiz (1942), e da Trilogia Espacial (1938-1945). Todavia, após sua conversão, em 1929, escreveu diversas obras teológicas e apologéticas, como O peso da glória (1941) e Cristianismo puro e simples (1952). Foi Professor de Literatura Inglesa nas Universidades de Oxford e Cambridge e morreu em 1963.

INTRODUÇÃO

O grande divórcio (1945) é uma obra literária ficcional de C. S. Lewis, que surge como uma resposta ao livro O matrimônio do céu e do inferno (1790), de William Blake. Enquanto Blake, em sua obra, afirma que a dicotomia entre o bem e o mal é apenas invenção humana, não havendo diferença real entre os conceitos (Blake, 2020, p. 15, 19, 39, 49-51), Lewis propõe que não há nenhuma relação entre Céu e Inferno que não seja de total antagonismo.

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (Bolsista CAPES) (2025). Especialista em Teologia e Interpretação Bíblica pela Faculdade Batista do Paraná - FABAPAR (2018). Graduado em Letras - Português e Inglês pelas Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba - FARESC (2016). Graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná - FABAPAR (2019-atual). E-mail: Flavianosiedeliske@gmail.com.

Para isso, Lewis apresenta um enredo com base na teologia medieval do *Refrigerium*, em que as almas humanas do inferno poderiam, graças à misericórdia de Deus, experimentar um tempo no Céu para arrependem-se de seus pecados (Lewis, 2020, p. 80; Clark, 2012; Da Silva, 2016, p. 110). Assim, o leitor é apresentado à personagem de Lewis numa parada de ônibus na Cidade Cinzenta, a representação do Inferno na obra. Algum tempo depois, o ônibus chega e leva algumas almas para o Céu, e acontecem diversos diálogos entre Fantasmas (almas condenadas) e Espíritos (almas dos salvos), em que o segundo grupo tenta convencer o primeiro a permanecer no Céu.

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

O grande divórcio pode ser considerado como parte da tradição da Teologia Imaginativa, ou seja, obras que expressam reflexões teológicas sem se preocupar com o racional ou o sistemático (Caldas Filho; Lima, 2020, p. 840). Em outras palavras, são obras ficcionais que carregam ensinamentos relacionados à Bíblia e à Teologia. Então, a obra em questão possui diversos elementos teológicos que refletem o pensamento do autor.

Em primeiro lugar, está a Doutrina do Livre Arbítrio, pois, como George MacDonald, uma das personagens do livro, explica: “todos os que estão no Inferno escolheram ir para lá. Sem essa escolha pessoal, o Inferno não existiria” (Lewis, 2020, p. 87).

Outra ideia que aparece na obra é a do Purgatório. Uma das doutrinas menos ortodoxas defendidas pelo autor, o Purgatório aparece na obra no seguinte sentido: os Fantasmas podem escolher se permanecem no Inferno ou seguem para o Céu; logo, caso escolham o Céu, então o tempo que passaram no Inferno será considerado o Purgatório para suas almas. Quem explica isso é, novamente, a personagem de George MacDonald:

- Depende da maneira como você usa as palavras. Se deixarem a cidade cinzenta para trás, não terá sido o Inferno. Para quem a deixa, é o Purgatório. Outra coisa: talvez seja melhor você não chamar este lugar aqui de 'Céu' - quer dizer, não Céu Profundo. - Nesse momento ele sorriu pra mim. - Pode chamá-lo de Vale da Sombra da Vida. Só que, para quem ficar aqui, terá sido o Céu desde o início. Da mesma maneira, você pode chamar as ruas tristes daquela cidade isolada de Vale da Sombra da Morte. Mas, para os que lá permanecerem, terá sido o Inferno desde o princípio (Lewis, 2020, p. 81).

Por fim, talvez o pensamento mais importante de Lewis expresso na obra é o de que O Céu é mais sólido que o mundo material. Ao chegar ao Céu, a personagem de Lewis percebe que os Fantasmas, as almas do Inferno, são translúcidos, enquanto tudo que existe no Céu é mais sólido (Lewis, 2020, p. 35, 36). Também infere que, ao permanecerem no Céu, os Fantasmas também se tornarão mais sólidos, "pessoas reais" (p. 66, 96, 109). Isso dá a entender que, para Lewis, o Céu e toda a Eternidade são não sólidos, ou seja, mais reais que a realidade conhecida. E é possível notar como este entendimento é presente em diversas obras do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grande divórcio é, em certa medida, uma das obras mais controversas de C. S. Lewis. Isso se dá pela utilização, por parte do autor, de, pelo menos, duas doutrinas medievais pouco ortodoxas: o Refrigerium e o Purgatório. Entretanto, o uso dessas doutrinas não é uma tentativa do autor explicar ou estabelecer uma nova escatologia, mas Lewis se vale das mesmas para chegar até seu objetivo.

A obra em questão possui muito mais reflexões morais que teológicas. A ideia central presente no texto é que, no final, todas as decisões morais que são tomadas em vida levam para dois caminhos distintos: o Céu

ou o Inferno. Pode-se afirmar que, no universo estabelecido nesta obra literária, tudo diz respeito à Eternidade.

Além disso, uma das ideias mais importantes de Lewis aparece nesse livro: a solidez do Céu. Como deixa claro em diversos escritos, Lewis era atormentado constantemente pela ideia de Eternidade, Céu, Inferno, ressurreição, vida após a morte, entre outros. Isso ocorre porque, para o autor, a Eternidade é a realidade mais sólida que o mundo atual: o Céu é mais sólido porque é mais real que este mundo.

REFERÊNCIAS

Blake, William. **O matrimônio do céu e do inferno**; O livro de Thel. 4. ed. Tradução de José Antônio Arantes. São Paulo, Iluminuras, 2020.

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.

Clark, David G. C. S. **Lewis goes to Heaven**: a guide to read The Great Divorce. Hamden/CT: Winged Lion Press, 2012. E-book Kindle, 4231 KB.

Da Silva, Wanderley Reis. O purgatório e seu nascimento no catolicismo popular brasileiro. **Revista Teológica**, n. 10, p. 107-119, 2016.

Lewis, C. S. **O grande divórcio**. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

RESENHA

COMO SE TORNAR UM CRISTÃO INÚTIL: UMA VIDA DO “NÃO FEZ MAIS QUE A OBRIGAÇÃO”

HOW TO BECOME A UNPROFITABLE SERVANTS: A LIFE OF “IT WAS THE
LEAST YOU COULD DO”

CÓMO CONVERTIRSE EN UN CRISTIANO INÚTIL: UNA VIDA DE “NO
HACER MÁS QUE SU DEBER”

Bibo, Rodrigo. **Como se tornar um cristão inútil**. 1 ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2025. 176 p.

O AUTOR DO LIVRO

Rodrigo Bibo de Aquino é casado com a Alexandra, pai da Milena e do Kalel. Criou e atua como produtor e diretor do Bibotalk, um portal de podcasts cristãos, que inclui o BTCast, o maior podcast de teologia e bíblia do Brasil, para difundir a Bíblia e a teologia em uma linguagem simples e acessível. Em 2022, fundou a EBT – Escola Bibotalk de Teologia, uma escola online que capacita cristãos na rica tradição da fé cristã. É graduado em Teologia pela Faculdade Luterana de Teologia e Mestre em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná.

INTRODUÇÃO

Logo na introdução o autor define que o livro é uma continuação de outro livro dele, O Deus que destrói sonhos, onde foi defendido que o único sonho para um discípulo de Cristo é obedecer ao chamado de Deus (Bibo, 2021, p.107). No livro anterior o objetivo era recalibrar planos e projetos pessoais em busca da santidade, do reino e da vontade de Deus, e conseqüentemente pedidos que encaminham para o que é essencial para a vida: “pão, perdão e peleja”

A essência do livro está em sanar um entendimento confuso do que

¹ Bacharelado em Teologia nas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Brasil. E-mail para contato: tonywippich@gmail.com

representa ser um seguidor de Cristo. Existem pessoas sobrecarregadas procurando fazer algo para Deus, enquanto ele nos chamou para a comunhão com ele, pessoas que perdem a satisfação de servir por terem como foco o valor perante Deus. Enquanto outros cristãos estão no lado contrário, sendo apenas uma audiência cativa, testemunhando distantes a fé e aguardando que outros notáveis façam o trabalho.

O título do livro traz a palavra “inútil”, podendo levar alguns a pensar que o objetivo seja defender o cristão passivo, ou ainda um ataque às muitas pregações atuais que têm exaltado o protagonismo. Porém, o objetivo é apresentar que o reino precisa de servos que desempenham suas funções com alegria, fidelidade e entendendo que não teremos mérito nisso, somente graça.

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

A parábola do servo inútil que encontramos em Lucas 17:7-10 inspira e baseia o desenvolvimento do livro. A intuição não é desvalorizar o serviço ordinário, ou ainda que o servo inútil não tenha valor ou função, mas que ele seja uma pessoa que não se ensoberbeça por cumprir seu dever. Ou seja, o servo inútil da parábola é aquele para quem o servir não irá comprar o amor de Deus, mas será uma reação ao amor que ele já recebeu.

Assim como é apresentada essa crítica aos servos que, fazendo a sua obrigação, esperam reconhecimento, na sequência é estudada a visão de Jesus sobre serviço. O autor prossegue trazendo a parábola de Lucas 12:35-40, que apresenta um senhor servindo seus escravos. E Jesus algumas vezes reverteu a lógica em declarações e ações como, por exemplo, o lava-pés relatado em João 13:1-17, que claramente é uma inversão destes papéis.

Jesus não fica impressionado com o que fazemos ou não fazemos, ou seja, nossas boas obras não impressionam Deus, mesmo que elas resultem em algo importante para o testemunho cristão no mundo. Assim, o cristão não deve procurar ou esperar o mérito e reconhecimento por sua reverência e por fazer a coisa certa. Porém, isso não quer dizer que o cristão não deve fazer nada, pelo contrário, Cristo espera imitadores dele, crentes maduros que tenham empatia com os irmãos que estão iniciantes na fé, ou que ainda têm uma fé frágil.

Em Cristo, somos todos servos uns dos outros e não existe mais hierarquia entre o povo de Deus. Assim, a Igreja não é composta por duas categorias de pessoas, Pastores e líderes em uma e os membros em outra. Mesmo que uma pessoa esteja em uma posição de liderança ela não é mais especial, ungida ou capacitada para enaltecer o nome de Deus. Não é necessário novos sacrifícios, Jesus já realizou o sacrifício perfeito em Cristo, e o sacrifício do cristão agora é a sua própria vida no altar da rotina. Devemos não só proclamar as maravilhas de Deus por meio de expressões verbais, mas também por meio de uma vida decente entre pessoas que não tem a mesma fé.

Bibo frisa que “chamado” não é o que pensam comumente. Chamados individuais na Bíblia estão atrelados em um contexto maior, e não para abençoar cada um deles. O chamado no Antigo Testamento estava conectado à salvação, à santidade e ao serviço, enquanto no Novo Testamento o principal chamado é para seguir Jesus.

Todos os casos em que Paulo emprega o vocábulo ‘chamado’ (klesis), ele se refere ao convite soberano de Deus para a pessoa se tornar participante da salvação. Em momento algum vemos uma ordem para aceitar uma responsabilidade ou um cargo (Shedd, citado por Bibo, 2025, p. 104).

Chamado no Novo Testamento significa principalmente “um convite para viver em comunhão com Jesus, como povo santo de Deus” (Bibo,

2025, p.105). O autor ressalta que o chamado é muito mais sobre a transformação à imagem de Cristo servindo onde ele o posiciona do que um papel específico. Pertencer ao povo de Deus, santidade (uma vida em busca de maturidade e não um estado de ser perfeito) e o serviço são as características do chamado, sendo que a última característica não é exercida somente na igreja, mas fora dela também, em todo trabalho honesto; todo ato de cuidado com o próximo e atitude generosa fazem parte das nossas expressividades do chamado para o serviço.

Diferente do que normalmente é entendido como missão atualmente, um cristão dedicado a ir pelo mundo anunciando o evangelho e a salvação, o autor lembra que é ter a compreensão que Deus nos convida a participar do que Ele está fazendo pelo mundo. Para isso, o cristão é chamado a viver de tal maneira que a presença em qualquer lugar seja uma representação do que Cristo quer operar nesse lugar. Assim, uma igreja missional promove a compreensão e percepção que o cristão é um enviado de Deus para o cotidiano ordinário.

O autor apresenta o trabalho como parte do propósito de Deus para o mundo e para a própria vida do cristão. Pode ser que muitos, por terem dificuldade em enxergar isto, por estarem em um trabalho de que não gostam, tenham a convicção de que não estão fazendo algo importante para Deus. O cristão é chamado para participar da história que Deus está escrevendo. O cristão precisa colocar toda a sua vida, incluindo seu trabalho, para fazer parte desta história. Ao invés de ser um cristão que reclama da vida, é melhor reconhecer que essa história agora está nas mãos de Deus e será melhor se encarada com uma visão missional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente a cultura está tomada por pessoas obcecadas por realizações e qualidades pessoais. Algumas igrejas têm transformado Deus e a fé em uma ferramenta de conquista, ou um recurso para conquistar objetivos. O autor propôs em contrapartida que o verdadeiro discipulado não é definido pelo que conseguimos e sim por aquele a quem servimos.

Ser um cristão inútil não é ser insignificante, mas também não é uma busca por sucesso e reconhecimento, mas admitir que deve-se entregar a um serviço para o reino por amor e obediência. Vivendo para o reino, abandonando a glória pessoal e entendendo que se está a serviço de algo maior do que nós próprios.

Diferente da visão contemporânea de empoderamento, o cristão precisa levar uma vida firmada na graça, poder e sabedoria de Deus. Reconhecer que somos limitados e frágeis e entender que só conseguiremos superar esse estado pelo dom gracioso de Deus, que irá nos capacitar para uma vida frutífera de verdade.

REFERÊNCIAS

Bíblia, português. Nova Versão Internacional (NVI). São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.

Bibo, Rodrigo. **O Deus que destrói sonhos**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

Bibo, Rodrigo. **Como se tornar um cristão inútil**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2025.

RESENHA

ENTRE A LIBERDADE E A SOBRIEDADE

BETWEEN FREEDOM AND SOBRIETY

ENTRE LA LIBERTAD Y LA SOBRIEDAD

BERTI, Marcelo. **O cristão pode beber?: o que a bíblia tem a dizer sobre bebidas alcoólicas.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2024. (Coleção Teologia para todos).

O AUTOR DO LIVRO

Marcelo Berti é teólogo, graduado em Missões pelo Seminário Bíblico Palavra da Vida e mestre em Teologia pelo Dallas Theological Seminary (EUA), com especialização em grego do Novo Testamento. Pastor da Igreja Batista Fonte em São Paulo, atua também como professor em diferentes seminários e integrou a equipe de tradução da NVI23.²

INTRODUÇÃO

A obra *O Cristão pode beber?*, de Berti, aborda uma das discussões mais sensíveis no contexto da fé cristã: a relação entre o discípulo de Cristo e o consumo de bebidas alcoólicas. Questões recorrentes, como se o ato de beber constitui pecado, se qualquer tipo de bebida deve ser evitado ou ainda se o consumo moderado em ambientes sociais pode ser aceitável, são analisadas de maneira cuidadosa pelo autor.

O tema, muitas vezes silenciado em comunidades de fé, tende a ser tratado como tabu, despertando reações negativas já em sua simples menção. Diante disso, Berti propõe uma investigação bíblica e teológica que busca oferecer clareza e equilíbrio, afastando tanto as posturas legalistas quanto as atitudes de libertinagem.

¹ Bacharelado em Teologia (FABAPAR). Bacharel em Direito (UNISOCIESC). Pós-graduado em Gestão de Pessoas (FACULDADE FOCUS). Brasil. E-mail para contato: medeiros.charao@gmail.com.

² BERTI, Marcelo. Sobre. Substack – Marcelo Berti. Disponível em: <<https://marceloberti.substack.com/about>>. Acesso em: 3 set. 2025.

Para fundamentar sua reflexão, o autor apresenta quatro perspectivas principais acerca da bebida alcoólica: a proibicionista, a abstinência, a moderada e a libertina. Além de expor tais correntes, ele recorre às Escrituras para explicar como o vinho era produzido e consumido no contexto bíblico, destacando o princípio da moderação. Nesse sentido, enfatiza que o cristão é chamado a reconhecer o vinho como uma dádiva divina, mas também a exercitar a sobriedade diante dos riscos que acompanham a indulgência.

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

No primeiro capítulo, Berti dedica-se a demonstrar, com base em evidências bíblicas, históricas e linguísticas, que o vinho citado nas Escrituras era efetivamente uma bebida fermentada. Para isso, recorre a textos do Antigo Testamento, como Jeremias 48:11, que descrevem o processo natural de fermentação, bem como a termos hebraicos e gregos que indicam diferentes tipos de vinho, variando em teor alcoólico, qualidade e forma de consumo.

A pergunta que muitos fazem é: Como a escritura pode elogiar e condenar o vinho ao mesmo tempo?

Para alguns, a melhor explicação está no fato de haver dois tipos de bebida feito a partir da uva: **um não fermentado (positivo) e um fermentado (negativo)**. A maioria dos artigos encontrados na internet parte do pressuposto de que, quando os santos do AT e do NT bebem vinho, na verdade, estavam tomando suco de uva. Deste modo, a perspectiva positiva sobre a bebida seria, na verdade, em relação ao suco de uva, ao passo que a condenação se referiria ao vinho.

Para outros, o vinho apresentado na escritura é alcoólico, e é possível sugerir um teor alcoólico diferente para cada vinho mencionado na Bíblia. O juízo de valor que a Escritura faz em relação à bebida diz respeito ao uso: sobriedade (positiva) e embriaguez (negativa). (Berti, 2024, p.14-15)

O autor destaca que o vinho tinha papel central na cultura hebraica, sendo considerado, assim como o pão e o azeite, parte essencial da alimentação e um sinal das bênçãos divinas. Além disso, explica que, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, o vinho era associado à alegria, à celebração e até mesmo ao culto, como no caso das ofertas de libação.

A provisão das condições climáticas necessárias à produção de vinho era reconhecida como generosidade divina (Dt 11:14-15), de modo que a **presença de vinho nas casas era uma demonstração das ricas bênçãos divinas** (Dt 28:1-2). Em Israel, portanto, os santos reconheciam que era Deus quem lhes dava o vinho para celebrar a vida em sua presença. Não é a toa que eles, desde cedo na história, tenha se dedicado para cultivar uvas (Berti, 2024, p.15-16).

Diante dessas evidências, Berti refuta a visão proibicionista, que afirma que o vinho bíblico seria apenas suco de uva não fermentado. Segundo o autor, essa interpretação desconsidera dados históricos e textuais, resultando em uma leitura equivocada. Para ele, a distinção que as Escrituras fazem não está entre vinho fermentado ou não fermentado, mas entre o uso moderado, aprovado por Deus, e a embriaguez, condenada como pecado.

O erro dos proibicionistas está em importar suas preferências à interpretação do texto, criando um vinho não fermentado a partir de traduções equivocadas dos termos, algo que a evidência textual disponível demonstra ser impossível (Berti, 2024, p.23).

O autor cita com detalhes os tipos de vinho apresentados no AT e no NT, com confirmação testamentária citando os textos bíblicos onde se encontram, conforme apresentado na planilha anexo para melhor compreensão.

O segundo capítulo apresenta uma análise abrangente do papel do vinho no Antigo Testamento, destacando-o como símbolo recorrente de bênção divina, celebração e provisão de Deus. O vinho é descrito como parte essencial da vida cotidiana, desde o sustento agrícola e o fruto do trabalho humano até sua presença nos momentos de alegria e festividade. Mais do que um simples alimento, ele representa a generosidade de Deus, a fidelidade do povo à aliança e, em contrapartida, até mesmo a maldição diante da desobediência.

A manifestação da benevolência divina é apresentada como a fiel resposta do Senhor à obediência do povo (Dt 7:12-13; 11:1-13). Isso demonstra que a presença do vinho novo em Israel era condicionada à sua fidelidade (Lv 26:1-13).

Por isso, em Israel, a ausência de uva, vinha e vinho era um marcador da maldição divina (Dt. 28:15) Entre as maldições decorrentes da desobediência, estavam a ausência de prosperidade (Dt 28:16-17) e o fracasso na plantação (v.18). De acordo com Deus sem obediência aos mandamentos, os hebreus seriam “amaldiçoados em tudo que fizerem” (v.19). O povo “plantará uma vinha, mas não provará dos seus frutos” (v.30b) (Berti, 2024, p.25).

Na religião de Israel, o vinho ocupava lugar de destaque no culto e na vida espiritual: era oferecido em sacrifícios, libações e ocasiões especiais, consumido em festas e visto como expressão da provisão graciosa de Deus. Além disso, aparecia nas refeições comuns, na mesa de reis e trabalhadores, sendo armazenado e partilhado em celebrações. O vinho alegrava o coração do homem, era recompensa pelo trabalho e expressão da resposta humana às obras de Deus, mesmo havendo alertas quanto ao consumo excessivo e seus efeitos negativos.

A vida religiosa de Israel não era centrada no vinho, mas na adoração ao Senhor no templo. Contudo, muitas atividades religiosas dependiam do vinho para sua realização (Berti, 2024).

Conforme conclui o autor, dificilmente alguém poderia ler o Antigo Testamento sem perceber a perspectiva positiva atribuída ao vinho. Desde sua produção até o consumo, ele é celebrado como símbolo de bênção divina, sustento, alegria e cuidado de Deus. Essa valorização chega até mesmo às expectativas escatológicas, nas quais o vinho figura como sinal de fertilidade, felicidade e festividade em um mundo renovado. Embora não seja o centro, sua presença permanece como marco da benevolência divina, elemento de celebração e expressão da alegria que vem do Senhor.

A expectativa escatológica de Israel incluía símbolos que reforçavam o vinho como dádiva divina. A imagem de fertilidade é recorrente entre os profetas, como um anúncio da restauração futura (Ez 34:26; 36:30; 47:12) (Berti, 2024).

O terceiro capítulo, intitulado “Jesus bebia vinho?”, discute o lugar do vinho na cultura judaica e a relação de Cristo com essa prática. O texto mostra que o vinho estava presente tanto na vida comum de Jesus e de seus discípulos quanto nas festas e celebrações judaicas. Os evangelhos relatam que o Senhor celebrou a Páscoa judaica em pelo menos duas ocasiões, o que permite concluir que certamente bebeu vinho na companhia de seus discípulos, alinhado à tradição de seu povo.

Além disso, o capítulo destaca que momentos centrais do ministério de Cristo foram marcados pela presença do vinho. O primeiro milagre, nas bodas de Caná (Jo 2:1–11)³, e a última ceia com seus discípulos revelam o valor simbólico atribuído a essa bebida. O vinho, estabelecido por Jesus como símbolo da nova aliança, tornou-

3 BÍBLIA. A Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2011.

se elemento central do memorial cristão, mostrando que ele não apenas aceitava seu lugar na vida social e religiosa, mas o elevava a um significado espiritual profundo.

Na conclusão, o autor ressalta que, embora Cristo divergisse do judaísmo primitivo em vários aspectos, não o fez em relação ao vinho. Pelo contrário, reafirmou seu valor como dádiva divina, presente nas celebrações comunitárias, nas festividades e na vida cotidiana. **Assim, a questão não é o vinho em si, mas o mau uso que a humanidade faz dele. Tanto no Antigo Testamento, com os hebreus, quanto no Novo, com o próprio Senhor, o vinho aparece como sinal de bênção e de celebração da vida diante de Deus.**

Ele estabeleceu o vinho como símbolo de sua aliança com os discípulos. Ele optou por celebrar a ceia nos moldes do judaísmo primitivo, e fez do vinho elemento central de seu memorial. Portanto, podemos dizer que Jesus está alinhado com o testemunho do AT, que entendia o vinho como uma dádiva, um bem a ser desfrutado na presença do Senhor, em celebrações comunitárias, festividades e na vida ordinária. Para Jesus, o vinho não era um problema, mas um presente divino para celebrar a vida.

(...) Podemos dizer que, de acordo com o testemunho da Escritura, a questão não é o vinho, mas a humanidade que não sabe desfrutá-lo e o transforma em vilão. O vinho como sinal da bênção divina, foi consumido pelos hebreus do AT, com aprovação divina, e por nosso Senhor no NT, com a apreciação divina (Berti, 2024, p.53-54).

O último capítulo, intitulado “O cristão pode beber?”, aborda a relação entre a fé cristã e o consumo de vinho. O autor examina quatro perspectivas históricas: proibicionista, abstinência, moderada e libertina. A postura libertina é logo descartada por ser contrária ao ensino bíblico. A posição proibicionista também é afastada, pois as Escrituras não apresentam proibição absoluta ao uso do vinho, mas sim condenação ao consumo excessivo, à embriaguez e ao vício. O foco, então, recai sobre as duas visões principais: a abstinência e a moderação.

A abstinência é tratada como uma virtude que pode ser adotada em contextos específicos. O autor destaca que, biblicamente, ela é apresentada como um compromisso voluntário, temporal, vocacional e recomendado, geralmente vinculado a votos, funções sacerdotais ou reais, e missões que exigiam discernimento e julgamento sóbrio. Já a moderação é definida como a característica central da novidade de vida em Cristo, manifestada por sobriedade, autocontrole e domínio próprio. Para Paulo, a embriaguez não era causada pelo vinho em si, mas por uma disposição corrompida do coração humano.

O apóstolo Paulo orienta que cada cristão examine sua própria consciência diante de Deus, buscando agir com fé e responsabilidade: “Cada um tenha opinião bem definida em sua própria mente. [...] Quem come, come para o Senhor, porque dá graças a Deus; e quem não come, para o Senhor não come, e dá graças a Deus” (Rm 14.5–6).⁴

Paulo não propõe que a resposta à embriaguez seja proibir o vinho, mas o exercício do domínio próprio. Essa virtude é impelida pelo poder do Espírito Santo, de modo que o cristão capacitado pelo Espírito está apto a rejeitar, evitar e vencer a embriaguez em sua vida. (...)

Paulo, pelo contrário, estabelece que a vida cristã está relacionada ao uso correto do corpo, que, em função de sua fragilidade e disposição ao pecado, precisa ser capacitado pelo Espírito para abandonar a imoralidade e a embriaguez.(...)

Paulo afirma que o poder para refrear a embriaguez não advém da capacidade humana, de sua determinação ou restrição de estímulos externos. Ao contrário, o domínio próprio ensinado por Paulo é impelido pelo próprio poder de Deus (BERTI, 2024, p.74).

Assim, se o consumo do vinho causa tropeço ou escândalo, o cristão deve abster-se por amor ao irmão e por zelo ao evangelho (Rm 14.21)⁵. Contudo, se feito com gratidão e moderação, reconhecendo-o como dom divino, pode ser desfrutado para a glória de Deus, conforme ensina Paulo:

4 BÍBLIA. A Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2011.

5 BÍBLIA. A Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2011.

“Portanto, quer comais, quer bebais, ou façais qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus” (1Co 10.31).⁶

O capítulo conclui afirmando que o cristão pode, sim, consumir vinho, desde que o faça nos limites da sobriedade. A Escritura exige que o discípulo de Cristo viva em vigilância, maturidade espiritual e obediência ao ensino apostólico, evidenciando o fruto do Espírito em sua vida. Beber ou não beber vinho não é determinante para a vida cristã, sendo parte da liberdade que cada um possui diante de Deus. Assim, um cristão pode seguir o caminho da moderação ou da abstinência, mas nunca optar pela libertinagem, marcada pela embriaguez, nem pelo proibicionismo legalista, pois ambos os extremos são condenados pela Palavra.

A resposta da Escritura à pergunta proposta no título deste capítulo é clara: o cristão pode consumir vinho somente se o fizer dentro dos limites de sobriedade (BERTI, 2024, p.75).

Considerando a sobriedade um imperativo da Escritura, é evidente que ninguém é obrigado a beber vinho nem a se sentir constrangido ou coagido a isso. Tomar vinho ou qualquer outra bebida alcoólica não é uma característica determinante da vida cristã, nem um elemento de sua essência, exceto talvez pela prática da ceia na igreja primitiva. É parte da liberdade cristã. Um cristão pode seguir os passos de Cristo e trilhar o caminho da moderação em sobriedade, autocontrole e domínio próprio. Outro cristão pode seguir os passos de João Batista e trilhar o caminho da abstinência. O que os cristãos não devem fazer é violar o ensino da Escritura e optar por uma postura de libertinagem, dada à embriaguez, ou de ascetismo, inclinado ao proibicionismo. A escritura claramente condena os dois extremos (BERTI, 2024, p.76).

É importante ressaltar que a bíblia adverte sobre os males do álcool: alerta para seus efeitos físicos, emocionais e espirituais.

⁶ BÍBLIA. A Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2011.

De quem são os ais? De quem as tristezas? E as brigas, de quem são? E os fermentos desnecessários? De quem são os olhos vermelhos? Dos que se demoram bebendo vinho, dos que andam à procura de bebida misturada. **Não se deixe atrair pelo vinho** quando está vermelho, quando cintila no copo e escorre suavemente! **No fim, ele morde como serpente e envenena como víbora. Seus olhos verão coisas estranhas, e sua mente imaginará coisas distorcidas.** Você será como quem dorme no meio do mar, como quem se deita no alto das cordas do mastro. E dirá: “Espancaram-me, mas eu nada senti! **Bateram em mim, mas nem percebi! Quando acordarei para que possa beber mais uma vez?**” (Pv 23.29-35)⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise apresentada ao longo do livro evidencia que o vinho, nas páginas da Escritura, jamais foi tratado como um vilão em si mesmo. No Antigo Testamento, sua presença remete ao cuidado providencial de Deus, sendo associado à bênção, à fertilidade e à alegria comunitária. Já nos Evangelhos, Jesus não apenas partilhou o vinho nas festividades judaicas, mas também o consagrou como símbolo de sua aliança no memorial da Ceia. Assim, tanto os autores veterotestamentários quanto o próprio Cristo consideraram o vinho um dom divino, destinado a ser desfrutado dentro da perspectiva da celebração e da comunhão.

O ponto central, portanto, não está no vinho em si, mas no modo como a humanidade se relaciona com ele. O problema denunciado pela Escritura é o abuso, a embriaguez e o vício, frutos de uma vontade corrompida que deturpa um presente de Deus. Nesse sentido, o cristão é chamado à sobriedade como princípio maior: seja pela via da abstinência voluntária, em contextos específicos de missão, vocação ou consagração, seja pela via da moderação, marcada pelo autocontrole e domínio próprio.

⁷ BÍBLIA. A Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2011.

Dessa forma, a conclusão do livro é também o convite ao leitor: viver a liberdade cristã com responsabilidade. Ninguém é obrigado a beber nem deve se sentir constrangido a isso; contudo, aquele que opta por fazê-lo deve andar em moderação, consciente de que todas as coisas são para a glória de Deus (1Co 10.31)⁸. O equilíbrio entre liberdade e sobriedade se apresenta, então, como a resposta madura e bíblica para a questão, afastando tanto os extremos do proibicionismo quanto da libertinagem.

8 BÍBLIA. A Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2011.

ANTIGO TESTAMENTO		
Termo	Descrição	Referência Bíblica
Anavim wa'eschat	Suco de uvas	Gn 40:11
Tirosh	Vinho novo, recém produzido no lagar, algum teor alcoólico	Pv 3:9-10
Asis	Vinho suave, fermentado, doce, com alto teor de açúcar	Is 49:26
Mamethaqqim / Mathoq	Vinho doce, comparado a figos e maçãs	Jz 9:11; Ct 2:3; Pv 27:9; Ec 5:12; Ne 8:10
Hamar	Vinho fermentado, espumante, usado em libações e comércio	—
Yayin	Vinho maturado, reconhecidamente inebriante	—
Dam-'anavim	Vinho tinto (sangue de uvas)	Pv 23:31; Gn 49:11; Dt 32:14
Moskhah yayin	Vinho misturado com mel e especiarias	Sl 75:9; Pv9:2-5; 23:30; Is 65:11; Ct 7:2; Sl 60:3; Is 51:17,22; Pv 23:30; Is 65:11; Is 1:22; Os 4:18; Na 1:10
Shemarim	Vinho envelhecido, límpido e de qualidade	—
Shekar	Vinho forte, de alto teor alcoólico (c. 15%)	Dt 14:26; Pv 20:1; Is 5:11,22; 27:8; 56:12
Hamets	Vinho azedo (vinagre), diluído em água	Rt 2:14; Nm 6:3; Sl 69:22
ANTIGO TESTAMENTO		
Termo	Descrição	Referência Bíblica
Gleukós	Vinho doce, pouco alcoólico, 'vinho novo' ou mosto	At 2:13
Oinós	Termo mais comum para vinho, geralmente fermentado	Diversas referências
Oxós	Vinagre, consumido por classes pobres, dado a Jesus na cruz	Mt 27:48; Mc 15:36; Lc 23:36; Jo 19:29-30
Síkera	Bebida forte, fermentada, não tomada por João Batista	Lc 1:15

TEXTOS BÍBLICOS – OS SANTOS BEBIAM VINHO?

Termo	Descrição	Referência Bíblica
Vinho como bênção divina	Generosidade divina no sustento	Gn 1; Sl 8, 19, 29, 148.
	Provisão de Deus aos santos no cultivo da terra	Gn 2:5,15.
	Fruto do Trabalho (alegra o coração)	Sl 104:15.
	Alegrar o coração como eufemismo para embriaguez	Rt 3:7; Ec 3:13; 5:19; 7:14; 9:7; 10:19.
	Deus como responsável pelo sucesso da nação	sucesso - Dt 11:14-15; pouca chuva - Am 4:7; muita chuva - 1 Sm 12:15-15; Pv 28:8; chuvas adequadas, abundância - Dt 7:13-14
	Benevolência divina pela fidelidade e obediência do povo	Dt 7:12-13; 11:1-13; Lv 26:1-13.
	Maldição devido a desobediência do povo	Maldição divina - Dt 28:15; Ausência de Prosperidade – Dt 28:16-17
	Fertilidade como anúncio da restauração, vinho abundante	Ez 34:26; 36:30; 47:12; Jl 3:18
	Vinho novo usado para esquecer das dores	Am 9:13-14
	Graça divina, oferta de sustento espiritual gratuito, provisão de Deus	Is 55:1
Festividade (Banquete preparado por Deus com o melhor vinho)	Is 25:6	

Termo	Descrição	Referência Bíblica
Vinho na religião de Israel	Oferta de vinhos como sacrifícios diários – Libação	Diários - Êx 26:41; Nm 28:7-8. Semanais - Nm 28:9-10; Mensais - Nm 28:14
	Oferta de vinhos em ocasiões especiais	Voto narizeu - Nm 6:17; Coroação de um novo rei - 2 Cr 29:35; Tempo de renovação espiritual - Ez 45:17
	Vinho como oferta ao Senhor em local santo, derramado junto ao cordeiro	Nm 28:7
	Consumo no lugar santo	Dt 14:23; 14:26
	Vinho em festas	Do tabernáculo - 2 Cr 8:13; Êx 23:16; 34:22; Do Senhor - Lv 23:39,41; Designada - Lv 2:6-7; Os 12:9; festa – 1 Rs 8:2,65; 12:32
	Dizimo de tudo que era bebido e comido	Dt 14:23,26.
	Símbolo da provisão graciosa de acordo com os critérios da aliança	Dt 28:5, 17, 39
Vinho na mesa dos Santos	Vinho usado em refeições ordinárias (refeições completas)	Gn 27:25; 1 Cr 12:40;-41; 27:27; 2 Cr 2:9-14; 11:11; Is 22:13 Jr 40:1,12
	Vinho como acompanhamento de pão	Gn 14:18; 1Sm 16:20; 25:18; Rt 2:14; Ec 9:7; 10:19
	Vinho na mesa de reis e trabalhadores	Nm 5:15,18; 2Cr 2:9,14; Ne 2:1
	Costume de levar vinho em odres para viagem	Jz 19:19; 1Sm 1:24; 10:3; 16:20; 25:18
	Armazenamento em cidades fortificadas	2 Cr 11:11; 32:28
	Armazenamento nos templos	1 Cr 9:29; 27:27
	AT - Vinho servido em todo tipo de celebração	Jo 1:4-5; Gn 40:20; Gn 29:22-25; Jz 14:10, 12, 17; Jz 9:27; 1 Sm 25:2; Gn 26:30; 2 Sm 3:20; 1 Rs 12:40; 2 Sm 3:20; 2 Rs 6:23; Et 9:17-18,22; Am 6:6; Jr 15:5-36

Termo	Descrição	Referência Bíblica
Vinho para alegrar o coração	Alegria completa produzida pela Torá, pelo Senhor e por elementos como vinho	Sl 16:9; 32:11; 1 Cr 16:10; Torá Sl 19:8; Senhor Sl 4:7; 33:21; Ordinários 1 Cr 12:40; Zc 10:7
	Coração alegre em resposta as obras de Deus	1 Rs 8:66; 2 Cr 7:10; Et 5:9
	Negativamente, consumo em excesso - Alegria como eufemismo para embriaguez	Jz 19:10,25; 1 Sm 25:36; 2 Sm 13:28; 1 Rs 21:7; Et 1:10
	Embriaguez como efeito desejado - Celebração intensa	Gn 43:34; Jz 9:27; Is 9:3; Rt 3:7;
	Presente de Deus para alegrar o coração do homem	Sl 104:14-15.
	Recompensa pelo trabalho - Presente de Deus	Ec 3:13; 5:19
	Comer e beber com alegria - sem incentivar a embriaguez ou extravagancia	Ec 2:24-26; 3:12-13,22; 5:18-20; 8:15
	Vinho torna a vida alegre	Ec 10:19
Conforto em dias de sofrimento	Recomendação para os tristes e desanimados	1 Sm 16:2
	Cálice da consolação	Jr 16:7
	Consolação com pão e vinho após o jejum dos enlutados	Ez 24:17,22; Dt 26:14; 2 Sm 3:35; Os 9:4
	Vinho para os desesperados e aflitos ajudando a esquecer de suas tristezas	Pv 31:6-7
Celebração do amor	Intimidade do casal, comparação das carícias como agradáveis como o vinho	Ct 1:2
	L	Ct 4:1-7; 4:10; 5:1; 7:9; 8:2
	Celebração do amor de um casal mais que o vinho	Ct 1:4

TEXTOS DE REFERÊNCIA		
Termo	Descrição	Referência Bíblica
Lugar do vinho na cultura Judaica	“Harose” possibilitavam o consumo do vinho durante a celebração da Páscoa	Tratado de Páscoa 10.3 / Mishnah Pesachim 10.1
	Festas e celebrações judaicas - Tabernáculo, Dedicção e Páscoa	Tabernáculos - Jo 7 / Dedicção Jo 10 / Páscoa Jo 4; 6; 13.
	Alegria nas festas	Salmos 104:15
	Jesus participando das celebrações de Páscoa em duas oportunidades	Jo 4:45; 6:4
	Ceia do Senhor	Mt 26:1; Mc 14:1; Lc 22:1
	Mishnah Shabbath – reserva de barril de vinho	Tratado do sábado 16:3
	Rabis ensinavam o Kiddush, oração de santificação sobre taça de vinho	Bavli. Pesachim - Tratado de Páscoa 105.
	Jesus participando de três refeições com os fariseus	Lc 7:36; 11:37; 14:1
	Jesus chamado de amigo de publicanos e pecadores	Mt 11:19; Lc 7:34
	Jesus participou de uma festa oferecida por Levi, publicano	Mt 9:9-13; Mc 2:13-17; Lc 5:27-32
	Refeição na casa de Simão, o leproso	Mt 26:6; Mc 14:3
	Pernoite na casa de Zaquel, chefe dos publicanos	Lc 19:1-10
	Banquete para todo tipo de gente	Mt 14:13-21; Mc 6:32-44; Lc 9:10-17; Mt 15:32-39; Mc 8:1-10
	Jesus considerado pelos fariseus como comilão e bebedor, amigo de publicanos/pecadores	Mt 7:34

TEXTOS DE REFERÊNCIA

Termo	Descrição	Referência Bíblica
O vinho no ensino de Jesus	Parábolas, Jesus utilizando a imagem da vinha para ensinar sobre o reino.	Parábola dos Trabalhadores - Mt 21:28-32; Lc 7:29-30
	Parábola dos trabalhadores, plantação de vinha e assertividade de Jesus nos processos de produção do vinho	Mt 21:33-46; Mc 12:1-12; Lc 20:9-19
	Informações precisas sobre a dificuldade no armazenamento do vinho	Mt 9:17; Mc 2:22; Lc 5:37-38
	Lucas referindo-se ao ensino de Jesus. Vinho novo, vinho velho, O vinho velho é melhor	Lc 5:39
O milagre em Caná	Primeiro milagre - Transformação da água em vinho	Jo 2:1-11
	Talhas cheias - cerca de 80 a 120 litros por talha, no total de 480 a 720 litros	Jo 2:7
	Expectativa de abundância de vinho no reino estabelecido por Deus do AT	Jr 31:12; Os 14:7; Am 9:13-14
	Plantação que produzirá videiras com vinho em abundância	1 Enoque 10:19
	Produção abundante de vinho	2 Baruque 29:5
	Qualidade do melhor vinho servido por Jesus na festa de casamento	Jo 2:10
	Contexto judaico do primeiro século mostra a diferença do vinho inferior ao de melhor qualidade, maturação	Lc 5:39; Eclesiástico 9:10; Mishnah Pirqe Abot 4:20
	Expectativa judaica moldada a mensagem dos profetas, banquete messiânico marcado pela presença do vinho	Is 25:6; Ne 8:10

RESENHA

O CAIS EM MEIO AO CAOS ESTÁ NOS CÉUS.

THE PIER AMIDST THE CHAOS IS IN THE HEAVEN.

EL MUELLE EN MEDIO DEL CAOS ESTÁ EN LOS CIELOS.

MARTINS, Yago. **Esse Deus é meu diabo**: reflexões e aplicações práticas da mensagem de Jó 1-10. Rio de Janeiro: GodBooks, 2023. 176 p.

O AUTOR DO LIVRO

Yago de Castro Martins é um teólogo, escritor, pastor batista, podcaster e youtuber brasileiro, sendo um dos principais expoentes do Novo Calvinismo no Brasil. É presidente do Instituto Schaeffer de Teologia e Cultura e dono do canal do YouTube Dois Dedos De Teologia, o maior canal de teologia reformada do Brasil.

INTRODUÇÃO

Esse Deus é meu diabo traz uma profunda e detalhada exposição bíblica dos dez primeiros capítulos do livro de Jó. Ao longo da obra, Yago Martins oferece explicações fundamentais para a compreensão desse importante trecho das Escrituras e aplica o texto com brilhantismo à vida do leitor contemporâneo.

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

Yago inicia sua obra abordando algo muito importante: A Dificuldade do Livro de Jó e a Soberania de Deus, descrevendo o texto como um dos

¹ Bacharel em Ciências Econômicas pela Universidade Positivo, bacharelado em Teologia pela FABAPAR. Brasil. E-mail para contato: luisoliveira.econ@gmail.com

mais “agressivos e indigestos” da Bíblia, uma vez que apresenta um Deus cujo propósito principal é glorificar o próprio nome em Sua criação, sem medir esforços para isso, inclusive enviando sofrimento. Para alguns corações que desprezam a Deus, o livro de Jó é um argumento contra Ele, mas o livro argumenta que este Deus, que para muitos é o diabo, é na verdade o bom e soberano Senhor sobre nossas vidas.

Jó é introduzido como o personagem principal, possuindo quatro características notáveis. Era íntegro, reto, temia a Deus e se desviava do mal (MARTINS, 2023, p.19.) Não havia motivo pessoal para o sofrimento que ele enfrentou. Era o homem mais rico de todo o Oriente; seus filhos viviam em paz, harmonia e comunhão, fazendo banquetes entre si. Jó cuidava da vida de fé de sua família, levantando-se de madrugada para oferecer holocaustos e santificar os filhos, preocupado com possíveis pecados ocultos.

A origem do sofrimento de Jó não estava em suas circunstâncias terrenas, mas nos céus. Satanás apresentou-se diante do Senhor, demonstrando que não é uma força autônoma igual a Deus, mas um “cachorrinho na coleira do Senhor”² que precisa de permissão. Algo que é destacado é que é o próprio Deus quem começa a conversa, perguntando a Satanás se ele reparou em Seu servo Jó. O sofrimento, mesmo que o agente seja Satanás, muitas vezes vem por iniciativa de Deus, e não apenas por permissão.

Jó perdeu seus bens, servos e todos os seus dez filhos em desgraças simultâneas. Diante da destruição total, Jó se levantou, rasgou o manto, rapou a cabeça, prostrou-se e adorou. Jó não pecou nem atribuiu falta alguma a Deus. Ele pôde permanecer porque já exercia fidelidade durante a bonança.

² A formulação exata “o diabo é o cão de Deus” é frequentemente atribuída a líderes da Reforma Protestante, como Martinho Lutero ou João Calvino, que enfatizaram a soberania absoluta de Deus sobre todas as coisas, incluindo o mal.

O argumento central é que Deus não só permite o mal, mas planeja que o mal caia sobre nós. Deus faz isso para que Seu nome seja glorificado em nós, pois nosso bem-estar é menor comparado aos planos secretos de Deus. Deus sacrifica nossa estabilidade e saúde para nos dar coisas maiores, como mais comunhão com Ele.

Deus usa o sofrimento do fiel como um referencial teórico e prático para humilhar Satanás diante do reino espiritual. Ao perseverar na fé, o crente é usado por Deus como um argumento eterno da Sua grandeza e da fraqueza do diabo. Deus nos coloca à prova para mostrar que a nossa fé é genuína, não apenas para nós, mas para o mundo espiritual. O sofrimento é consolador porque “Quando Satanás trabalha, Deus trabalha. Quando o diabo trabalha, Deus está trabalhando” (MARTINS, 2023, p.30). Deus, de forma misteriosa, planeja trabalhar por meio da atuação do diabo para produzir o bem em nós. Isso humilha o diabo, que tenta nos destruir, mas, na verdade, está beneficiando os fiéis.

Jó compreendeu que tudo o que tinha foi dado por Deus e, portanto, Ele tinha o direito de tomar. Sua confissão: “Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei” (Jó 1:21) revela a compreensão de que esta vida é um estado intermediário ou um parêntese. Deus não é um sádico que ri de nossas dificuldades, Ele se coloca nas nossas dificuldades. O Deus grande e impassível escolhe gemer em nossa dor (pelo Espírito Santo, conforme Romanos 8), garantindo que Ele nunca nos colocará na dor sem Se colocar conosco.

Embora Jó tenha sido fiel, a aceitação do crente não se baseia na sua capacidade de permanecer, mas na permanência e perfeição de Jesus Cristo, que sofreu muito mais do que Jó e levou sobre Si todas as nossas falhas. É a graça de Jesus que garante a permanência dos santos, pois Deus não entra em um jogo que Ele vai perder, Sua glória será manifestada através da nossa vitória.

Na sequência o autor traz uma abordagem que me tocou muito e que gostaria de discorrer com maiores detalhes, dada a importância da

perspectiva. O título do segundo capítulo já é por si só um convite à reflexão: A Fé Em Um Caco De Telha, onde se aborda a natureza da fé e da perseverança em meio a circunstâncias anormais e sofrimento extremo, destacando a soberania de Deus sobre o mal e as provações.

Há uma contextualização da vida moderna em tempos de anormalidade como na pandemia, luto, isolamento, situações para as quais o indivíduo não se preparou.

O Palco Celestial é o lugar onde a Soberania de Deus sobre o Sofrimento é evidenciado, afinal a razão do sofrimento de Jó não estava na terra, mas nos céus, em um plano de Deus que não era acessível a Jó. Do ponto de vista humano, muito do sofrimento é “sem motivo” ou “sem porquê”. Esta é uma declaração do próprio Deus (Jó 2:3). O consolo não está em explicações racionais, mas na fé de que Deus sabe o motivo.

E é nesse ponto que o autor traz a perspectiva da Fé no “Caco de Telha”. Após perder bens, filhos e servos em desgraças simultâneas, naturais e sobrenaturais, Jó é ferido com tumores malignos. Jó perde a saúde e usa um “caco de barro para com ele raspar as feridas”. Este “caco de telha” simboliza a única coisa que lhe restou para alívio, mostrando que Jó não tinha mais nada para se orgulhar da bênção de Deus, só tinha a fé e um caco de telha.

O propósito maior da fé é a fidelidade. A fé genuína deve persistir mesmo quando as circunstâncias se transformam e são adversas. O objetivo da fé não é garantir felicidade, saúde ou prosperidade. A fé pode, na verdade, tornar a vida mais difícil, mas leva a algo muito mais valioso do que a alegria momentânea: a perseverança e uma comunhão mais profunda com Deus. Jó compreendeu que a vida terrena é um estado intermediário, um “por enquanto”, entre a nudez de seu nascimento e a nudez de sua morte. As perdas nesta vida são insignificantes comparadas à morada eterna.

Aqui é possível inclusive estabelecer um paralelo: o sofrimento de Jó pode ser visto como um paradigma do sofrimento de Cristo. Se o crente se sente incapaz de manter a integridade de Jó em circunstâncias extremas, deve lembrar-se que Jesus foi muito mais fiel que Jó e enfrentou tentações e sofrimentos piores. A nossa aceitação diante de Deus se baseia na fidelidade de Cristo, não na nossa capacidade de perseverar.

A essência da fé de Jó é a capacidade de continuar louvando a Deus mesmo quando todas as circunstâncias mudam. Jó louvou a Deus quando era rico e quando era miserável. A fé verdadeira é aquela que se agarra ao Deus soberano e bom, mesmo que tudo que se tenha seja apenas um caco de telha, mesmo quando Ele permite que o mal nos toque, porque Ele tem graça suficiente para nos sustentar.

Yago continua nos instigando com a pergunta que intitula o capítulo seguinte do livro: “Como crer se eu quero morrer?”, abordando a profunda crise de fé e o desespero de Jó diante do sofrimento extremo, focando no paradoxo da vontade de morrer e na necessidade de perseverança, mesmo quando a existência parece ser um fardo. Muitas vezes, a vontade de morrer surge de uma crise depressiva, desilusão ou traumas, levando o indivíduo a julgar todo o valor de sua existência por um tempo de sofrimento momentâneo.

Após perder bens, filhos e saúde, em um sofrimento grotesco e anormal, o homem mais justo da terra sucumbe à ideia da morte no capítulo 3 do livro de Jó, marcando um ponto de inflexão em sua história. Jó lamenta profundamente, desejando explicitamente nunca ter vindo à existência, amaldiçoando o dia de seu nascimento, querendo que fosse um dia de luto e trevas, onde o riso fosse proibido.

Ao amaldiçoar seu nascimento, Jó está, de certa forma, amaldiçoando o plano de Deus para sua vida. O autor observa que desejar não ter nascido é uma afirmação que, biblicamente, é associada apenas a pessoas condenadas, como Judas, e que, se Jó não tivesse nascido, não poderia contemplar sua própria redenção (MARTINS, 2023, p.87).

O texto faz uma distinção importante entre o ato e o desejo da morte, sendo o suicídio pecado, enquanto a vontade de morrer é uma tentação, um mau desejo ou impulso maligno que surge devido ao pecado. Crentes fiéis podem ter pensamentos terríveis e lutar contra ideações suicidas, mas devem lutar contra o impulso e não o alimentar.

Jó expressa o desejo de morrer como um descanso e libertação, invejando a paz dos mortos, dos abortos e dos que nunca viram a luz, ansiando por uma Teodiceia, uma justificação dos motivos de Deus para o sofrimento, mas Deus não a fornece. O consolo reside na fé de que Deus sabe o motivo. Esse exemplo mostra que homens santos também podem fraquejar na dor, falando palavras tolas e perdendo o senso de perspectiva.

A dor de Jó o fazia esquecer-se da eternidade, focando apenas na cova como fim do sofrimento. O sofrimento, porém, deve nos fazer olhar para o Deus eterno que está por trás da dor. Jó sentiu-se cercado por Deus para a destruição, mas, na verdade, Deus o cercou para protegê-lo, limitando a atuação do diabo. Deus o manteve vivo na crise para que ele pudesse ver o motivo do sofrimento.

Jó é um exemplo de fé e perseverança, mas é apenas uma sombra. A verdadeira esperança reside em Jesus Cristo, que sofreu muito mais do que Jó, foi tentado e perseverou perfeitamente em nosso lugar. Nossa aceitação por Deus baseia-se na fidelidade de Cristo, e não na nossa capacidade de permanecer.

Yago aborda a natureza do sofrimento injusto, a soberania de Deus sobre a dor e, principalmente, a inadequação da teologia da retribuição aplicada ao sofrimento individual, focando nas acusações dos amigos de Jó, discursos que o torturam e reprendem por sua fraqueza. A principal acusação que recebe é a de que seu sofrimento é causado por algum pecado oculto e não arrependido.

Aplicando essa teologia da retribuição, vemos a ideia de que o indivíduo recebe de acordo com o que fez, prosperidade para o justo, pobreza para o pecador, de maneira estúpida e cruel à vida de Jó, questionando a coerência de Jó, que ajudava o fraco, mas agora, na sua vez, está apavorado, sugerindo que se Jó ajudou os outros, ele deveria ser autossuficiente agora.

A abordagem de Elifaz, um dos amigos de Jó, é o oposto dos ensinamentos de Jesus, duro e sem misericórdia, insistindo que nenhum inocente perece, logo, Jó deve ser culpado, chegando ao ponto de o condenar por pecados como ira, insensatez e inveja, ligando a morte dos 10 filhos de Jó a esses pecados, chegando a justificar seus juízos com uma experiência de revelação divina e espiritual.

Embora Deus, em Sua soberania, tenha razões eternas e um propósito, desse lado da eternidade, o sofrimento nem sempre tem um “lado bom” ou uma lição clara. Tentar encontrar o sentido de cada dor leva ao perecimento. A fé não é encontrar o motivo das coisas ou a explicação racional; a fé é confiar em um Deus que tem certezas, razões e propósitos para tudo o que faz, mesmo que não os revele.

Embora seja verdade que Deus disciplina quem ama, o grande erro de Elifaz é jogar sobre Jó a responsabilidade pelo favor de Deus. Devemos ter certezas teológicas calibradas com graça e misericórdia ao lidar com quem sofre. A palavra de Deus pode ser usada como bisturi para sarar ou como instrumento de tortura. O cristão deve ser aquele que ouve e cuida, evitando a rigidez e a dureza de quem julga sem ter misericórdia do coração.

O lamento de Jó no Capítulo 6 é um momento de destaque no livro, um momento de profunda miséria onde ele responde às acusações dos amigos, que o tratam como um pecador castigado. Jó afirma que sua queixa era menor do que sua miséria. Ele expressa que a sua dor “pesaria mais do que a areia dos mares” (Jó 6:3). Ele via seu sofrimento como provindo do próprio Deus, descrevendo “flechas do todo-poderoso

cravadas em mim” (Jó 6:4). O autor observa que a fé nem sempre elimina a tristeza ou a dor, às vezes, ela se manifesta apenas por limitar o alcance da dor no coração. Há um Deus maravilhoso que recebe orações precipitadas e ouve reclamações injustas, pois Ele não está esperando a nossa falha para nos punir.

Jó argumenta que lamentar diante do sofrimento não deveria ser uma surpresa nem ser tratado como algo anormal, usando analogias da natureza, como o jumento zurrando junto à relva ou o boi berrando junto ao pasto, para mostrar que, em momentos ruins, é normal lamentar. A fé não impede as pessoas de sofrerem.

O lamento de Jó não o faz negar a Deus; apesar de desejar a morte, Jó afirma que não negou as palavras do Santo. Yago destaca que esse desejo de morrer logo era para diminuir seu tempo de sofrimento, pois temia não aguentar mais tempo fiel se o sofrimento continuasse. Essa ideiação de morte é vista como um impulso ou tentação a ser combatida pela fé, e não deve ser vista como um sinal de que Deus o abandonou.

Jó se sentiu traído e enganado pelos amigos que deveriam ser fonte de consolo, declarando que um amigo deve mostrar compaixão, mesmo que o sofredor pareça ter abandonado o temor de Deus. Os amigos não o ajudaram em nada, não oferecendo recursos ou tratamento médico, mas apenas se sentando para acusá-lo.

Jó questiona o propósito da repreensão dos amigos, pedindo que lhe mostrem onde ele errou, pois estava disposto a mudar. Descrevendo o que falava como “palavras desesperadas jogadas ao vento”, indicando que não eram heresias teológicas frias, mas sim o produto de um desespero vazio. O erro que vem da dor não é corrigido com informação, com uma teologia sistemática, mas sim com amor, abraço e a pessoa sentindo que alguém se importa.

A narrativa de Jó prefigura Cristo, o servo sofredor. Ele foi culpado e abandonado no sofrimento, foi tratado como um criminoso. O nosso sofrimento não é punição, pois a punição já foi tomada por Cristo.

Yago caminha para o final da obra, explorando a diferença entre a humildade genuína, que confia em Deus, e uma humildade maligna que se disfarça de virtude, mas é, na verdade, um orgulho travestido. Bildade, um dos amigos de Jó, manifesta mais uma forma de agir do diabo ao aplicar uma teologia simplista de causa e efeito ao sofrimento de Jó.

Os amigos de Jó afirmam que, se ele buscar a Deus e for “puro e reto,” sua prosperidade será restaurada. Yago tece uma crítica a essa visão, afirmando que ela é uma teologia rasa, uma forma de “teologia da prosperidade” que não suporta o mistério do sofrimento, pois pressupõe que sofrimento em um homem santo é injusto.

Jó responde com uma humildade real, ferida, temperada com dor e confusão, reconhecendo a correta humildade ao afirmar que “o mortal não pode ser justo diante de Deus” (Jó 9:2). Ele exalta a soberania, o poder e a sabedoria de Deus sobre os montes, o sol e as estrelas. No entanto, essa soberania é vista com terror. Jó se vê como uma presa na mão desse grandioso Deus. Ele se sente esmagado pela atenção divina, lamentando-se por ser um alvo e sentindo que Deus o destrói “sem motivo”.

O texto adverte contra a neurose de pecados ocultos ou a busca por “maldições hereditárias” para justificar o sofrimento. Em Cristo, há perdão total e completo, inclusive de pecados que não se sabe que cometeu. Jó teme que Deus tenha prazer em oprimir e destruir a obra de Suas mãos, chegando a acreditar que o seu sofrimento significa rejeição divina, levando-o ao desespero e a desejar a morte.

A verdadeira humildade não se manifesta na condenação simplista, como seus amigos afirmaram, mas na perseverança de Jó, que, mesmo confuso e proferindo contradições, se agarra a Deus. A defesa contra a humildade do diabo é a certeza de que toda a punição já foi tomada por Cristo. O sofrimento, para o crente, não é condenação, mas um instrumento de Deus para nos fazer mais parecidos com Jesus.

O Cristo que Jó ansiava é o único mediador. A dor no tempo presente é apenas a estrada que pavimenta um céu de glória. O sofrimento presente não é um sinal de que Deus nos abandonará no futuro, mas uma oportunidade para a fé inabalável. Se a fé de Jó se expressava na confusão e na luta, a nossa fé, sob a Nova Aliança, se apoia na humildade de Cristo, que se submeteu ao sofrimento injusto por nós, garantindo que há mais graça em Cristo do que pecado em nós.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro aborda a complexidade do sofrimento de Jó e a soberania de Deus sobre o mal e as provações. O sofrimento de Jó não teve origem terrena, mas celestial, com Deus no controle, inclusive sobre as ações de Satanás. A fé genuína manifesta-se na perseverança em meio a circunstâncias adversas, agarrando-se a Deus mesmo quando tudo o mais falha, simbolizado pelo “caco de telha”. Deus usa o sofrimento para glorificar Seu nome, aprofundar a comunhão com Seus fiéis e humilhar Satanás, mostrando a autenticidade da fé. O texto refuta a ideia simplista de que todo sofrimento é resultado de pecado oculto. A aceitação final do crente baseia-se na fidelidade e no sofrimento de Jesus Cristo, que suportou a punição em nosso lugar, garantindo a vitória sobre a dor e o pecado.

REFERÊNCIAS

MARTINS, Yago. **Esse Deus é meu diabo** – Reflexões e aplicações práticas da mensagem de Jó 1—10. 1ª edição, GOD BOOKS, 2023. 176 p.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2001.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Almeida Corrigida e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2023.

RESENHA

QUANDO UM LEIGO LÊ A BÍBLIA: REFLEXÕES SOBRE SALMOS, DE C. S. LEWIS

WHEN A LAYMAN READS DE BIBLE: REFLECTIONS ON THE PSALMS, BY
C. S. LEWIS

CUANDO UN LAICO LEE LA BIBLIA: REFLEXIONES SOBRE LOS SALMOS,
DE C. S. LEWIS

LEWIS, C. S. **Reflexões sobre Salmos**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023, 144p.

O AUTOR DO LIVRO

C. S. Lewis (1898-1963) é o autor da famosa série As Crônicas de Nárnia (1950-1956), bem como de Cartas de um diabo a seu aprendiz (1942), e da Trilogia Espacial (1938-1945). Todavia, após sua conversão, em 1929, escreveu diversas obras teológicas e apologéticas, como O peso da glória (1941) e Cristianismo puro e simples (1952). Foi Professor de Literatura Inglesa nas Universidades de Oxford e Cambridge e morreu em 1963.

INTRODUÇÃO

C. S. Lewis não era e nem se considerava teólogo. Ele admite ser um leigo e não nega o fato de não propor um trabalho ou discussão de alto nível acadêmico. Todavia, em Reflexões sobre Salmos (1958), apresenta algumas ideias sobre este conjunto de poemas e canções bíblicas que provêm de sua própria curiosidade e reflexão religiosa: “Escrevo para os leigos sobre coisas nas quais eu mesmo sou leigo” (LEWIS, 2023, p. 11).

Assim, não com o intuito de produzir teologia de maneira exaustiva, mas de compartilhar suas reflexões com outros leigos para, assim, sanar algumas dúvidas (LEWIS, 2023, p. 11), Lewis trata de julgamentos, maldições, morte, natureza, segundos significados, entre outros temas que aparecem ao longo do saltério.

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (Bolsista CAPES) (2025). Especialista em Teologia e Interpretação Bíblica pela Faculdade Batista do Paraná - FABAPAR (2018). Graduado em Letras - Português e Inglês pelas Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba - FARESC (2016). Graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná - FABAPAR (2019-atual). E-mail: Flavianosiedeliske@gmail.com.

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

Pode-se afirmar que são duas as principais teses que Lewis desenvolve em *Reflexões sobre Salmos*. A primeira delas é sobre o gênero dos Salmos em si: “é preciso dizer que os salmos são poemas, e poemas criados para serem cantados: não são tratados doutrinários, nem mesmo sermões” (LEWIS, 2023, p. 12). Segundo o autor, os salmistas eram poetas, logo, estavam produzindo poesia. Assim, havia uma maneira específica cujos poetas esperavam que seus textos fossem lidos e interpretados, e Lewis, como homem versado em Literatura, tentou ao máximo respeitar essa característica poética dos textos (p. 96).

A segunda tese de Lewis diz respeito à autoria e escrita dos Salmos. É possível notar, no decorrer do livro, que Lewis leva em consideração aquilo que pode ser chamado de “contexto autoral” dos textos: em sua reflexão teológica ele nunca esquece que se trata de poemas escritos por humanos derramando sua alma e seus sentimentos no papel. Assim, o mesmo explica a existência de maldições nos Salmos graças ao sentimento de ressentimento dos autores ao observar que os ímpios não eram punidos quando praticavam o mal (LEWIS, 2023, p. 29). Ou que algumas práticas religiosas e ritualísticas do povo de Israel são mais próximas do paganismo antigo do que do cristianismo moderno (p. 48). Ou, por fim, que a tendência do leitor atual dos Salmos é sempre buscar um sentido oculto no texto, pois, “aparentemente, é impossível para a inteligência do homem conceber a narrativa na qual a inteligência de outro homem não pode, de forma plausível, encontrar um sentido oculto” (p. 97).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reflexões sobre Salmos, como bem descrito em suas primeiras linhas, “não é um trabalho acadêmico” (LEWIS, 2023, p. 11). Lewis não era teólogo, hebraísta, crítico bíblico, historiador ou arqueólogo: era um leigo disposto a compartilhar suas reflexões e inquietações com outros leigos, a fim de possibilitar a construção conjunta do conhecimento.

Lewis não se preocupa com a linguagem original, as diferentes traduções ou as possíveis tradições teológicas que decorreram dos textos. Sua preocupação está em analisar os temas dos Salmos encarando os mesmos como poemas, capturando a essência e beleza literária dos mesmos.

Não apenas isso, mas, através de suas reflexões teológicas e religiosas, Lewis relembra o leitor de algo que costumeiramente passa despercebido nos estudos sobre tais textos: eles foram escritos por seres humanos. Assim, são poemas repletos de emoções e sentimentos: paixão, ódio e ressentimento. São textos, sim, inspirados por Deus e que revelam muito de Sua pessoa. Todavia, são textos escritos por humanos falhos e limitados, que dedicam suas palavras ao Criador, levando até ele queixas, dúvidas e, principalmente, gratidão e louvor.

REFERÊNCIAS

LEWIS, C. S. **Reflexões sobre Salmos**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023, 144p.