

Volume 4 | Número 2 | 2025

PNEUMA

REVISTA TEOLÓGICA



| APRESENTAÇÃO

Willibaldo Ruppenthal Neto¹

Esta edição da Pneuma: revista teológica, Volume 4, Número 2, de 2025, é um verdadeiro marco da consolidação da nossa revista, que é a revista discente das Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR), vinculada ao Bacharelado em Teologia e à Pós-graduação Lato Sensu. Afinal, a Pneuma: revista teológica era apenas um projeto há alguns anos, em 2021, quando foi pensada por um grupo de funcionários da FABAPAR, encabeçado por mim e pela Rozane De Nez, e hoje é uma revista que tem se tornado referência, sendo reconhecida e amplamente utilizada pelos alunos de Bacharelado, Pós-graduação Lato Sensu, e até mesmo ultrapassando barreiras, recebendo artigos de alunos de outras instituições, bem como de estudantes do nosso Mestrado Profissional em Teologia das Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR).

A referida consolidação pode ser percebida pelo fato de termos mantido a mudança realizada em 2024, quando passamos de 1 para 2 números por volume, transicionando de uma revista anual para uma revista com periodicidade semestral. Agora, após termos tido dois números em 2024 (v. 3, n. 1 e v. 3, n. 2), também temos dois números em 2025 (v. 4, n. 1, v. 4, n. 2), publicados dentro do prazo, no ano do volume em questão.

Por conta dessa consolidação, decidimos realizar algumas mudanças nesta edição, como o aumento de textos a serem publicados. Até agora, havíamos sempre publicado 8 textos em cada edição, seguindo o número mínimo que havíamos estabelecido. Porém, pela grande quantidade de artigos que temos recebido, decidimos publicar 12 artigos nessa edição, ultrapassando consideravelmente o número mínimo. E, pela grande quantidade de trabalhos que têm chegado até nós, já temos inclusive artigos aprovados o suficiente para a próxima edição, que será a primeira de 2026 (v. 5, n 1).

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

Outra mudança foi a inclusão de resenhas. Até agora, a revista havia publicado somente artigos e comunicações (cinco comunicações, na edição v. 1, n. 1, 2021). O foco tem sido e permanecerá sendo os artigos, que passam por uma avaliação de pareceristas pelo sistema duplo-cego (double-blind), e que são, de fato, o maior foco da revista. Porém, a partir dessa edição, também publicaremos resenhas, a fim de incentivarmos a produção discente e docente, e servindo como espaço para o envio de resenhas produzidas como atividade avaliativa dos nossos cursos.

Agradeço imensamente a todos que têm participado da nossa revista, seja lendo, enviando textos para publicação, ou contribuindo no funcionamento da Pneuma: revista teológica. Destaco que os nossos avaliadores têm feito um grande trabalho, e sou grato a cada um pela disposição, empenho e atenção dedicados, intencionando termos uma ótima revista em mãos. Por fim, como editor-chefe, destaco que me alegra com as mudanças, mas já tenho ideias para futuras melhorias, que espero poder aplicar em breve.

Um grande abraço e uma ótima leitura!

A DIVINDADE E A PESSOALIDADE DO ESPÍRITO SANTO EM ATOS 13,2: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA HISTÓRICO- GRAMMATICAL

THE DIVINITY AND PERSONALITY OF THE HOLY SPIRIT IN ACTS 13,2: A
HISTORICAL-GRAMMATICAL EXEGETICAL ANALYSIS

LA DIVINIIDAD Y LA PERSONALIDAD DEL ESPÍRITU SANTO EN HECHOS
13,2: UN ANÁLISIS EXEGÉTICO HISTÓRICO-GRAMMATICAL

Rafael Aguiar Pereira¹

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdade Kyrios (Maranguape, CE). Pós-graduado em Hermenêutica Bíblica e Teologia pela Faculdade Maranhense (FAMA). Pós-graduado em Teologia e Interpretação Bíblica (FABAPAR). Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento Aplicada (FABAPAR). Pastor na Igreja Evangélica Assembleia de Deus em São Luís, MA, Brasil. E-mail para contato: rafaelaguiarpereira.inter@gmail.com.

RESUMO

A doutrina da pessoa do Espírito Santo é fundamental para a teologia cristã, especialmente na compreensão de sua atuação ativa na história da redenção. No livro de Atos, particularmente em 13.2, o Espírito Santo é retratado como alguém que fala, ordena e dirige a missão da Igreja Primitiva, demonstrando sua pessoalidade e divindade. Este artigo analisa a divindade e a pessoalidade do Espírito Santo em Atos 13.2, utilizando o método exegético de interpretação histórico-gramatical. A pesquisa parte da seguinte questão: De que maneira Atos 13.2 revela a divindade e a pessoalidade do Espírito Santo? O estudo concentra-se no contexto histórico e literário da passagem, bem como na análise léxico-sintática do texto grego, destacando termos como *εἶπεν* (eipen, “disse”), *ἀφορίσατε* (aforisate, “separai”) e *μοι* (moi, “para mim”), que revelam a autoridade divina e a capacidade relacional do Espírito Santo. Conclui-se que Atos 13.2 apresenta o Espírito Santo como uma Pessoa Divina, plenamente envolvida na direção e missão da Igreja Primitiva. A abordagem reforça a centralidade do Espírito na doutrina cristã e contribui para uma exegese bíblica sólida e fundamentada. Justifica-se esta pesquisa pela necessidade de refutar visões que reduzem o Espírito a uma força impersonal e de fortalecer, com base exegética, a compreensão bíblica de sua natureza pessoal e soberana.

Palavras-chave: Espírito Santo; Divindade; Pessoalidade; Exegese bíblica; Atos 13.2; Teologia bíblica.

INTRODUÇÃO

A doutrina da pessoa do Espírito Santo é fundamental para a teologia cristã, especialmente na compreensão de sua atuação ativa na história da redenção. No livro de Atos, particularmente em 13.2, o Espírito Santo é retratado como alguém que fala, ordena e dirige a missão da Igreja Primitiva, demonstrando sua pessoalidade e divindade.

Este artigo analisa a divindade e a pessoalidade do Espírito Santo em Atos 13.2, utilizando o método exegético de interpretação histórico-gramatical. A pesquisa parte da seguinte questão: De que maneira Atos 13.2 revela a divindade e a pessoalidade do Espírito Santo?

O estudo concentra-se no contexto histórico e literário da passagem, bem como na análise léxico-sintática do texto grego, destacando termos como **εἶπεν** (eipen, “disse”), **ἀφορίσατε** (aforisate, “separai”) e **μοι** (moi, “para mim”), que revelam a autoridade divina e a capacidade relacional do Espírito Santo.

Autores como Craig Keener observam que a leitura do Novo Testamento à luz do Pentecostes revela uma dimensão teológica vital da ação do Espírito, especialmente nos textos lucanos, onde o Espírito se destaca como figura relacional e dirigente (Keener, 2018, p. 29). Além disso, o Comentário Beacon reforça que Atos 13 é um divisor de águas na missão cristã, não apenas por seu conteúdo histórico, mas pela revelação de um Espírito que chama, fala e envia como uma Pessoa ativa (Beacon, 2012, p. 227).

Conclui-se que uma análise centrada na gramática e no contexto de Atos 13.2 pode oferecer fundamentos sólidos para a teologia bíblica do Espírito.

1 ANÁLISE DO CONTEXTO HISTÓRICO E LITERÁRIO DE ATOS 13.2

A análise do contexto histórico e literário de Atos 13.2 é essencial para compreender o papel ativo e soberano do Espírito Santo na Igreja Primitiva. O capítulo 13 do livro de Atos marca uma nova etapa na missão da Igreja, com a expansão do evangelho para além do mundo judaico. A Igreja de Antioquia, multicultural e missionária, surge como um centro estratégico para o envio de missionários, iniciando a primeira viagem missionária de Paulo e Barnabé. A escolha e o envio desses apóstolos, porém, não partem de uma liderança humana, mas da ação soberana do Espírito Santo que “disse: ‘Separai-me a Barnabé e a Saulo para a obra a que os tenho chamado’” (At 13:2).

Nesta passagem, o Espírito Santo se manifesta de maneira evidente, ordenando diretamente que Barnabé e Saulo sejam separados para uma missão divina. A narrativa de Lucas apresenta o Espírito não como um mero agente oculto ou simbólico, mas como protagonista divino na condução da missão cristã, o que reforça sua divindade e pessoalidade.

Kistemaker (2003, p. 468) destaca que o uso do verbo “disse”, atribuído ao Espírito Santo nesta passagem, revela sua personalidade e autoridade, equiparando-o às manifestações divinas do Antigo Testamento. O texto mostra que o Espírito fala com clareza, emite ordens e tem plano próprio — características pessoais e não impessoais. Keener (2018b, p. 55), ao analisar a atuação do Espírito em Atos, reforça que sua comunicação direta com a Igreja evidencia seu papel dirigente e pessoal.

Além disso, o Comentário Bíblico Beacon observa que Atos 13 é um divisor de águas na narrativa lucana, pois revela a transição entre uma liderança apostólica centralizada em Jerusalém para uma dinâmica missionária global, guiada diretamente pelo Espírito (Beacon, 2012, p. 227). Tal estrutura narrativa evidencia que, para Lucas, o Espírito Santo não é apenas uma influência

divina, mas um agente pessoal que conduz a Igreja com intencionalidade e autoridade.

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO

O contexto histórico de Atos 13.2 situa-se na cidade de Antioquia da Síria, um dos principais centros do cristianismo primitivo e ponto de partida para a expansão missionária ao mundo gentílico. Reconhecida como uma cidade multicultural e cosmopolita, Antioquia era estrategicamente localizada para o avanço do evangelho. Sua localização privilegiada e a diversidade de povos e culturas fizeram da cidade um ambiente ideal para a evangelização, o que a tornou um centro estratégico na missão cristã.

A Igreja de Antioquia era composta por líderes de diversas origens étnicas e culturais, funcionando como uma espécie de modelo para a evangelização mundial. F. F. Bruce observa que “Antioquia desempenhou um papel essencial na transição do cristianismo de um movimento predominantemente judaico para uma fé universal que incluía gentios” (Bruce, 2008, p. 1089). Esse processo foi impulsionado pelo papel ativo do Espírito Santo na condução da missão.

Craig S. Keener também destaca o papel central de Antioquia, ressaltando que “a diversidade cultural de Antioquia fez dela o ambiente ideal para o avanço do evangelho, e foi nesse local que o Espírito Santo assumiu uma posição central na direção da missão” (Keener, 2021, p. 78). Para Keener, a cidade não apenas serviu como base missionária, mas também como símbolo do processo de universalização do cristianismo, uma vez que, a partir dali o evangelho passou a alcançar o mundo gentílico.

A Igreja local, formada por líderes como Barnabé e Saulo, dedicava-se a práticas espirituais, como oração e jejum, evidenciando o compromisso profundo com a direção de Deus. Stanley Horton, ao abordar o contexto missional de Atos 13.2, enfatiza que “o Espírito Santo conduziu a Igreja

em Antioquia a um momento de decisão, no qual a expansão missionária ao mundo gentílico foi claramente definida” (Horton, 1993, p. 198). O ambiente multicultural e a presença de líderes espiritualmente preparados propiciaram o terreno para a manifestação do Espírito Santo.

John MacArthur também observa a importância estratégica de Antioquia, afirmando que a cidade foi “a base operacional da Igreja Gentílica, onde a fé cristã começou a ser proclamada de forma aberta e transcultural” (MacArthur, 2010, p. 172). Esse ponto de vista evidencia que a missão cristã, a partir de Antioquia, se tornou intencionalmente transcultural, conduzida por líderes sensíveis à orientação divina. Craig S. Keener reforça essa perspectiva ao afirmar que “este período foi marcado por desafios culturais e religiosos, nos quais o Espírito Santo era o guia essencial para capacitar líderes e comunidades” (Keener, 2021, p. 78).

O Comentário Bíblico Beacon sobre Atos complementa essa perspectiva, destacando que “o contexto de Antioquia revela o cenário ideal para o Espírito Santo exercer sua soberania e pessoalidade, dirigindo a Igreja de forma intencional e planejada” (Beacon, 2012, p. 122). Nessa perspectiva, a escolha de Barnabé e Saulo não se deu de forma acidental, mas foi resultado da intervenção ativa do Espírito Santo, que direcionou, capacitou e enviou os missionários para cumprir o propósito divino.

Assim, o contexto histórico de Atos 13.2 revela que a cidade de Antioquia não foi apenas o local geográfico da missão, mas também o palco teológico onde o Espírito Santo evidenciou sua divindade e pessoalidade. A partir de Antioquia, o cristianismo rompeu barreiras culturais e étnicas, estabelecendo uma nova fase na missão cristã. Como destaca Stanley Horton, a ação do Espírito em Antioquia foi crucial para definir os rumos da missão ao mundo gentílico, evidenciando que o Espírito Santo continua a atuar na Igreja contemporânea de maneira ativa, soberana e intencional (Horton, 1993, p. 198).

1.2 CONTEXTO LITERÁRIO

No plano literário, Atos 13.2 marca uma transição na narrativa de Lucas. Até este ponto, a Igreja de Jerusalém era o centro das atividades missionárias. Contudo, a partir de Atos 13, a Igreja de Antioquia assume esse papel de liderança, destacando o Espírito Santo como o agente divino que promove a expansão do evangelho para o mundo gentílico. Justo L. González observa que “essa mudança na centralidade missionária de Jerusalém para Antioquia reflete a intenção de Lucas de mostrar que o Espírito Santo dirige a missão de forma independente dos centros institucionais de poder” (González, 2011, p. 56).

O Espírito Santo é o protagonista da narrativa, e Lucas o apresenta de forma ativa e consciente. A expressão “Disse o Espírito Santo” destaca a capacidade do Espírito de se comunicar com clareza e autoridade. De acordo com Matthew Henry, essa expressão reforça o caráter pessoal do Espírito, pois “somente uma pessoa pode falar e dar ordens. Aqui, o Espírito fala, comanda e direciona a missão” (Henry, 2008, p. 1214). Isso reflete uma pessoalidade ativa e uma participação direta na escolha e envio de missionários.

Nessa análise literária de Atos 13.2, o verbo grego “eipen” (disse) é significativo. R. N. Champlin e J. M. Bentes afirmam que o verbo aparece comumente para indicar uma comunicação autoritativa, característica de uma pessoa dotada de inteligência e vontade. Eles explicam que “o uso de eipen neste contexto não apenas revela a pessoalidade do Espírito, mas também sua autoridade divina sobre a missão da Igreja” (Champlin; Bentes, 1995, p. 204).

Outro elemento relevante é o verbo grego “aforisate” (separai), que aparece no imperativo aoristo. Segundo o Léxico Grego do Novo Testamento de E. Robinson, o uso do aoristo aqui denota uma ação imediata e decisiva, enquanto a forma imperativa revela o poder de comando do Espírito. Robinson observa que “o imperativo aoristo no contexto de Atos 13.2

indica que a separação de Barnabé e Saulo é um ato pontual e definitivo, sinalizando o início de uma missão divina predeterminada" (Robinson, 2012, p. 254).

De maneira semelhante, David J. Williams, no Novo Comentário Bíblico de Atos, interpreta o uso do pronome grego "moi" (para mim) como uma expressão de pessoalidade e autoridade. Para ele, "ao afirmar 'para mim' o Espírito Santo não apenas ordena, mas também personaliza a missão, associando-se diretamente ao propósito divino" (Williams, 2010, p. 245). Isso reforça a visão de que o Espírito não é uma força impessoal, mas uma pessoa ativa e consciente.

O Comentário de Earl D. Radmacher aponta que "a estrutura literária de Atos 13.2 foram intencionalmente projetada por Lucas para destacar a supremacia do Espírito Santo no controle da missão cristã" (Radmacher, 2008, p. 98). Nessa perspectiva, a forma como Lucas organiza os elementos narrativos sugere uma ênfase intencional no papel divino e pessoal do Espírito.

O contexto histórico e literário de Atos 13.2 revela que a soberania do Espírito Santo na Igreja Primitiva não foi acidental, mas resultado de sua atuação intencional e consciente. O Espírito não apenas dirige a missão, mas também define claramente seus agentes e seu propósito. Craig S. Keener, em Entre a História e o Espírito, reforça que "o Espírito Santo é o protagonista central da narrativa de Atos, conduzindo a Igreja em todas as suas fases de expansão missionária" (Keener, 2021, p. 322).

A análise do contexto de Antioquia e a leitura dos termos gregos utilizados revelam a presença de uma pessoa divina que se comunica, ordena e age de maneira soberana. Stanley Horton conclui que "o papel do Espírito em Atos 13.2 não se limita a orientar; ele exerce poder de decisão e comando sobre a Igreja, demonstrando sua autoridade e pessoalidade" (Horton, 1993, p. 132).

Portanto, o contexto histórico e literário de Atos 13.2 confirma que o Espírito Santo é uma Pessoa Divina, que dirige a Igreja e a missão cristã com

autoridade e propósito. Isso fornece uma base sólida para as análises léxico-sintáticas e teológicas que se seguirão, reafirmando a centralidade do Espírito na teologia cristã e no avanço do evangelho ao mundo gentílico.

2 EXAME LÉXICO-SINTÁTICO DO TEXTO GREGO DE ATOS 13,2

A análise léxico-sintática do texto grego de Atos 13,2 é fundamental para a compreensão detalhada da divindade e da pessoalidade do Espírito Santo na passagem. O exame cuidadoso dos vocábulos originais revela nuances importantes sobre a autoridade, a comunicação e a intencionalidade do Espírito Santo, aspectos que indicam sua natureza divina e pessoal.

Para uma análise mais aprofundada, é indispensável o uso de recursos lexicais e do Novo Testamento Interlinear Analítico Grego–Português, que permitem observar o significado preciso dos termos no idioma original. De acordo com essa obra, o texto de Atos 13,2, na edição do Texto Majoritário, apresenta a seguinte redação:

“Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίῳ καὶ νηστευόντων, εἶπεν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον· Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.” (Gomes; Olivetti, 2008, p. 504).

Este versículo descreve a ação do Espírito Santo no contexto da Igreja em Antioquia, revelando seu papel ativo e consciente na direção da missão cristã. A estrutura sintática da passagem apresenta uma sequência de verbos e pronomes que evidenciam a atuação direta e intencional do Espírito.

O verbo *εἶπεν* (*eipen*, “disse”), no aoristo ativo indicativo, destaca uma fala divina pontual e autoritativa. Trata-se de um termo frequentemente associado à fala de Deus nas Escrituras, reforçando aqui a identidade

divina do Espírito. Em seguida, aparece o imperativo ἀφορίσατε (aforisate, “separai”), que expressa uma ordem clara e inegociável. A utilização do tempo verbal imperativo no grego bíblico é indicativo de uma autoridade superior, conforme apontam Louw e Nida (2013, p. 389), ao definirem esse vocábulo como uma separação intencional com propósito sagrado.

O pronome **μοι** (moi, “para mim”) reforça a pessoalidade do Espírito, indicando que Ele fala de si mesmo e exerce controle sobre a escolha dos vocacionados. Robinson (2012, p. 312) destaca que o uso de pronomes pessoais, especialmente em contextos de comando e direcionamento espiritual, confirma a individualidade consciente do agente.

Além disso, o verbo **προσκέκλημαι** (proskeklemai, “tenho chamado”), no perfeito médio/passivo, transmite uma ação passada com efeitos contínuos no presente. Isso indica que o chamado feito pelo Espírito não é improvisado, mas é parte de um plano soberano cuidadosamente estabelecido.

Essa estrutura verbal e pronominal aponta, portanto, para um Espírito que não apenas participa, mas que lidera, dirige e determina o rumo da missão da Igreja Primitiva com plena consciência e soberania. Como sintetiza Keener (2018b, p. 56), o Espírito em Atos atua não como uma energia vaga, mas como uma Pessoa que fala, escolhe e envia, guiando a missão cristã com clareza e intenção.

2.1 ANÁLISE LÉXICA

1. **Λειτουργούντων** (leitourgountōn, “servindo”) – O verbo leitourgountōn é um particípio presente ativo derivado de **λειτουργέω** (leitourgeō, “servir”), que originalmente se referia ao serviço sacerdotal, particularmente no contexto do culto a Deus. Vine observa que, no contexto de Atos 13.2, o verbo descreve a Igreja de Antioquia realizando “serviços religiosos para Deus”, o que destaca a dedicação espiritual da comunidade (Vine et al., 2002, p. 573). Louw e Nida acrescentam que

esse termo é usado para descrever atividades religiosas e espirituais de adoração, indicando um ambiente preparado para a intervenção divina (Louw; Nida, 2013, p. 506). O contexto de oração e jejum em Antioquia evidencia a disposição da Igreja para ouvir e obedecer à direção do Espírito Santo, como ressalta John MacArthur quando afirma que “a adoração em Antioquia foi a preparação ideal para que o Espírito se manifestasse e direcionasse a missão da Igreja” (Macarthur, 2010, p. 174).

2. εἶπεν (eipen, “disse”) – O verbo eipen aparece no aoristo ativo, sendo a forma comum para expressar falas diretas no Novo Testamento. Louw e Nida destacam que o verbo é usado para relatar uma fala autoritativa, frequentemente atribuída a Deus ou a agentes divinos, e que indica uma comunicação clara e deliberada (Louw; Nida, 2013, p. 398). Em Atos 13.2, esse verbo reforça a ideia de que o Espírito Santo é um ser pessoal, capaz de falar de forma consciente e com autoridade. O uso desse verbo neste contexto também é importante, pois implica que a comunicação do Espírito é deliberada e tem um propósito claro. Matthew Henry observa que “a fala do Espírito Santo, registrada com o verbo ‘disse’, confirma sua autoridade divina e sua capacidade de ação intencional” (Henry, 2008, p. 1214).

3. τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον (to Pneuma to Hagion, “o Espírito Santo”) – A construção com dois artigos definidos τὸ enfatiza a singularidade e a divindade do Espírito Santo. Segundo Vine, essa construção gramatical destaca que o Espírito Santo é uma pessoa distinta e não uma força impersonal. O autor aponta que o uso duplo do artigo (“o Espírito Santo”) sublinha a individualidade e a autoridade divina do Espírito, o que é crucial para a interpretação da passagem, pois “revele o Espírito como uma pessoa com identidade própria, distinta dentro da Trindade” (Vine et al., 2002, p. 789).

4. ἀφορίσατε (aforisate, “separai”) – O verbo aforisate é um imperativo aoristo ativo, derivado de ἀφορίζω (aphorizō), que significa “separar”, “designar algo ou alguém para um propósito específico”. Louw e

Nida observam que o verbo transmite uma ideia de designação para um propósito divino e específico, implicando a autoridade do Espírito para ordenar a ação missionária (Louw; Nida, 2013, p. 477). Esse verbo está relacionado diretamente com o comando divino, ressaltando o poder do Espírito Santo para dar ordens claras à Igreja. Craig Keener comenta que “a ordem para separar Barnabé e Saulo não é apenas um direcionamento comum, mas um comando de grande importância divina” (Keener, 2021, p. 322).

5. δή (dē, “agora, portanto”) – A partícula δή é usada para intensificar ou reforçar uma declaração, indicando a urgência da ação. Vine observa que δή frequentemente sublinha a importância de uma ação divina imediata, enfatizando a prioridade e a necessidade da obediência (Vine et al., 2002, p. 123). Esse termo reforça a seriedade da ordem dada pelo Espírito Santo, enfatizando que a separação de Barnabé e Saulo para a missão é algo de caráter urgente e essencial.

6. μοι (moi, “para mim”) – O pronome pessoal μοι (para mim) é um dativo de primeira pessoa, que, neste caso, indica a relação pessoal e direta do Espírito Santo com a missão. Louw e Nida destacam que o uso do dativo aqui reflete uma interação pessoal, uma relação ativa e consciente entre o Espírito Santo e os líderes da Igreja, algo que é característico de uma pessoa divina e não de uma força impessoal (Louw; Nida, 2013, p. 250). William Barclay, em seu Comentário Bíblico sobre Atos, destaca que o uso do pronome “para mim” evidencia a pessoalidade do Espírito, pois “ele se apresenta como alguém que exige e orienta, indicando seu envolvimento direto com a missão” (Barclay, 2008, p. 198).

7. προσκέκλημαί (proskeklemai, “tenho chamado”) – O verbo proskeklemai está no perfeito médio/passivo, uma forma verbal que indica uma ação realizada no passado com efeitos contínuos no presente. Vine explica que o uso do perfeito implica em um ato contínuo e realizado com uma intenção preeexistente, refletindo o planejamento divino (Vine et al., 2002, p. 456). John MacArthur observa que a escolha

de Barnabé e Saulo para a missão já foi um ato planejado pelo Espírito, que “não apenas chama, mas prepara e designa para uma tarefa com um propósito divino, mostrando a soberania do Espírito na Igreja” (Macarthur, 2010, p. 173)

2.2 ANÁLISE SINTÁTICA

A análise sintática de Atos 13.2 revela a estrutura do comando divino do Espírito Santo, que é tanto autoritário quanto pessoal. A frase principal da passagem, *εἶπεν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον* (“Disse o Espírito Santo”), coloca o Espírito como sujeito ativo da ação, reforçando sua autoridade e pessoalidade. Kistemaker observa que “a presença do Espírito Santo como sujeito ativo da frase fortalece a ideia de sua autoridade divina e seu papel decisivo na Igreja” (Kistemaker, 2003, p. 198).

A ordem subsequente, *Ἄφορίσατε δή μοι* (“separai-me agora”), com o uso de *δή*, enfatiza a urgência e a autoridade do comando, ligando-o diretamente ao propósito divino do Espírito. Keener destaca que a partícula *δή* adiciona peso à ação ordenada, reforçando a ideia de que o Espírito Santo não apenas guia, mas dá ordens diretas e urgentes à Igreja (Keener, 2021, p. 322).

Finalmente, a frase *εἰς τὸ ἔργον ὁ προσκέκλημαι αὐτούς* (“para a obra a que os tenho chamado”) introduz o objetivo da separação, reafirmando que a missão de Barnabé e Saulo não é apenas uma tarefa humana, mas uma missão ordenada por Deus, planejada e estabelecida pelo Espírito Santo. Craig Keener observa que “o verbo *προσκέκλημαι* (tenho chamado) sublinha a preexistência do plano divino, mostrando que a missão foi determinada antes que os apóstolos a realizassem” (Keener, 2021, p. 324).

2.3 IMPLICAÇÕES DA ANÁLISE LÉXICO-SINTÁTICA DE ATOS 13.2

A análise léxico-sintática de Atos 13.2 fornece uma base sólida para a compreensão da divindade e da pessoalidade do Espírito Santo. O uso dos verbos e das construções gramaticais confirma que o Espírito não é uma força impessoal, mas uma Pessoa Divina ativa, que se comunica e dirige a Igreja com autoridade e intencionalidade. A combinação de termos como *εἶπεν* (disse), *Ἄφορίσατε* (separai) e *προσκέκλημαί* (tendo chamado) reflete a soberania, o planejamento e a ação pessoal do Espírito Santo.

R. C. Sproul, em seu livro *Quem é o Espírito Santo*, reforça que a capacidade de dar ordens diretas, como visto em Atos 13.2, é uma característica essencial da divindade. Ele afirma que “o Espírito Santo é plenamente divino, como evidenciado por sua autoridade para governar a missão da Igreja” (Sproul, 2013, p. 213). William Barclay também destaca que “o Espírito Santo não só fala e ordena, mas planeja a missão com precisão, evidenciando sua natureza divina e pessoal” (Barclay, 2008, p. 200)

3 CONSIDERAÇÕES TEOLÓGICAS SOBRE A DIVINDADE E PESSOALIDADE DO ESPÍRITO SANTO FUDAMENTADAS NA ANÁLISE EXEGÉTICA DE ATOS 13,2

A análise exegética de Atos 13,2, baseada no método histórico-gramatical, fornece uma base robusta para a compreensão teológica da divindade e pessoalidade do Espírito Santo. Como enfatiza Matthew Henry, “o Espírito não é uma força ou influência, mas uma pessoa com autoridade divina, que fala, ordena e direciona” (Henry, 2008, p. 1213). Esta seção explora como os achados léxico-sintáticos dialogam com a teologia bíblica e a tradição cristã, reafirmando a natureza divina e pessoal do Espírito Santo.

3.1 A DIVINDADE DO ESPÍRITO SANTO EM ATOS 13,2

A divindade do Espírito Santo se manifesta por meio de três aspectos principais evidenciados na passagem de Atos 13,2:

1. Autoridade Soberana – O uso do verbo imperativo “Ἄφορίσατε” (aforisate, “separai”) destaca a autoridade do Espírito Santo para dar ordens diretas à Igreja. Louis Berkhof observa que “essa soberania é característica de um ser plenamente divino” (Berkhof, 2007, p. 97). De forma semelhante, Matthew Henry destaca que “o comando de separar Barnabé e Saulo para a missão denota que o Espírito Santo age com a mesma autoridade que o Pai e o Filho” (Henry, 2008, p. 1214).

2. Onisciência e Planejamento Divino – A escolha dos termos *προσκέκλημαί* (*proskeklemai*, “tenho chamado”) e *εἶπεν* (*eipen*, “disse”) revela a intencionalidade e o planejamento prévio do Espírito Santo. O verbo *προσκέκλημαί* no perfeito médio/passivo indica uma ação realizada no passado, mas com efeitos contínuos no presente. Isso sugere que o chamado para Barnabé e Saulo já havia sido planejado por Deus. Craig S. Keener afirma que “o planejamento prévio do Espírito, evidenciado pelo uso do tempo perfeito, mostra que a missão de Barnabé e Saulo não foi uma escolha repentina, mas uma decisão divina preestabelecida” (Keener, 2021, p. 317).

3. Participação na Obra Divina – O Espírito Santo não apenas participa ativamente da missão, mas também a comanda. A expressão “*μοι*” (moi, “para mim”) indica que a missão de Barnabé e Saulo está diretamente ligada à vontade do Espírito. Segundo o Comentário Bíblico Beacon, “o pronome ‘para mim’ enfatiza que o Espírito Santo se apresenta como parte ativa no processo missionário, o que não se poderia atribuir a uma força impersonal” (Beacon, 2012, p. 123). R. C. Sproul concorda com essa perspectiva ao afirmar que “o uso do pronome pessoal ‘para mim’ revela a plena divindade do Espírito, pois apenas um ser divino pode reivindicar para si a autoridade sobre a missão da Igreja” (Sproul, 2013, p. 210).

Com base nesses elementos, conclui-se que a divindade do Espírito Santo está claramente afirmada em Atos 13.2. Sua autoridade soberana, seu planejamento prévio e sua participação ativa no processo missionário revelam que ele não é uma força abstrata, mas um agente divino, coigual ao Pai e ao Filho na Trindade.

3.2 A PESSOALIDADE DO ESPÍRITO SANTO EM ATOS 13.2

A pessoalidade do Espírito Santo é um elemento central em Atos 13.2. Os aspectos linguísticos, gramaticais e teológicos evidenciam que o Espírito

não é uma força impessoal, mas uma pessoa ativa, consciente e relacional. Essa pessoalidade se revela de forma inequívoca por meio de três aspectos principais:

1. Capacidade de Comunicação – O verbo “εἶπεν” (eipen, “disse”) demonstra que o Espírito Santo se comunica verbalmente com os líderes da Igreja de Antioquia. Para Matthew Henry, “a capacidade do Espírito Santo de falar revela que ele é uma pessoa, não uma força. Ele se dirige aos líderes da Igreja, dando ordens claras e precisas” (Henry, 2008, p. 1213). John MacArthur reforça essa visão ao afirmar que “o Espírito Santo não é meramente uma força inspiradora, mas uma pessoa com inteligência e capacidade de comunicação” (MacArthur, 2010, p. 175).

2. Capacidade de Tomar Decisões – O verbo “Ἄφορίσατε” (aforisate, “separai”) revela o papel ativo do Espírito Santo na tomada de decisões. Craig S. Keener destaca que “o comando de separar Barnabé e Saulo para uma missão específica é uma evidência clara de que o Espírito Santo é um ser pessoal que toma decisões, dirige e designa pessoas para uma tarefa específica” (Keener, 2021, p. 324). Esse ponto também é defendido por William Barclay, que afirma que “a designação de Barnabé e Saulo por parte do Espírito Santo reflete uma ação intencional e não aleatória, mostrando o envolvimento consciente do Espírito nas decisões e no envio de missionários” (Barclay, 2008, p. 200).

3. Relação Interpessoal Consciente com os Líderes – O uso do pronome “μοι” (moi, “para mim”) é uma evidência irrefutável da pessoalidade do Espírito Santo. Ralph M. Riggs, ao tratar da relação entre o Espírito e a Igreja, destaca que “o pronome ‘para mim’ usado pelo Espírito Santo revela que ele não é uma força cega, mas uma pessoa divina que se relaciona conscientemente com a Igreja e dirige seus passos” (Riggs, 1991, p. 112). De forma semelhante, Severino Pedro da Silva observa que “o Espírito Santo é uma pessoa ativa que mantém uma relação direta e intencional com a Igreja, guiando suas decisões e fortalecendo sua missão” (Silva, 1991, p. 76).

Dessa forma, a pessoalidade do Espírito Santo é demonstrada por sua capacidade de falar, decidir e se relacionar com a Igreja. Não se trata de uma força inconsciente, mas de uma pessoa divina ativa e envolvida diretamente na missão cristã.

3.3 CONCLUSÃO SOBRE AS CONSIDERAÇÕES TEOLÓGICAS ACERCA DA DIVINDADE E PESSOALIDADE DO ESPÍRITO SANTO FUNDAMENTADAS NA ANÁLISE EXEGÉTICA DE ATOS 13.2

A análise exegética de Atos 13.2, com base no método histórico-gramatical, confirma de forma inequívoca a divindade e a pessoalidade do Espírito Santo. Ele não é uma força abstrata, mas uma Pessoa Divina que exerce autoridade, comunica-se, planeja e se relacionaativamente com a Igreja. A divindade do Espírito é evidenciada por sua soberania ao comandar a separação de Barnabé e Saulo, conforme o verbo Ἀφορίσατε (“separai-me”), que expressa autoridade equivalente à do Pai e do Filho. R. C. Sproul afirma que “a soberania do Espírito é revelada de forma plena quando ele ordena, dirige e conduz a Igreja com o mesmo poder e autoridade que o Pai e o Filho” (Sproul, 2013, p. 213).

Sua onisciência também é demonstrada pelo verbo προσκέλημαι (“tenho chamado”), que aponta para o planejamento prévio do Espírito. Craig S. Keener observa que “essa capacidade de prever e direcionar ações futuras confirma a soberania do Espírito no cumprimento do plano redentor de Deus” (Keener, 2024, p. 317).

A pessoalidade do Espírito é clara pela sua capacidade de comunicação e relacionamento. O verbo εἶπεν (disse) revela que o Espírito não é uma força impessoal, mas uma pessoa consciente. Matthew Henry destaca que “o Espírito não apenas fala, mas fala com propósito e intenção” (Hen-

ry, 2008, p. 1214). O uso do pronome *μοι* (“para mim”) reforça a pessoalidade do Espírito, conectando diretamente a missão ao seu propósito soberano. Stanley Horton afirma que “essa expressão denota um envolvimento pessoal e intencional, confirmando sua identidade como uma pessoa divina que se relaciona com os crentes” (Horton, 1993, p. 132).

O Espírito também desempenha um papel ativo na designação de líderes, como Barnabé e Saulo, para a missão. David J. Williams observa que “o Espírito não apenas comanda, mas também se relaciona e se envolveativamente na obra missionária” (Williams, 2010, p. 245). Isso demonstra sua participação ativa e consciente no cumprimento do propósito divino.

Conclui-se que Atos 13.2 revela o Espírito Santo como uma Pessoa Divina, coigual ao Pai e ao Filho, que exerce soberania, planeja e se relaciona pessoalmente com a Igreja. Craig S. Keener observa que “o Espírito Santo é o protagonista da narrativa de Lucas, dirigindo a Igreja, chamando missionários e capacitando a missão” (Keener, 2018, p. 317). Este estudo reafirma a centralidade do Espírito na missão cristã, convidando a Igreja contemporânea a depender mais profundamente dele, reconhecendo-o como o guia divino da missão da Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo analisou o tema “A Divindade e a Pessoalidade do Espírito Santo em Atos 13.2: Uma Análise Exegética Histórico-Gramatical”, demonstrando, de forma clara e objetiva, como o texto bíblico revela a natureza divina e pessoal do Espírito Santo.

Inicialmente, foi realizado um estudo do contexto histórico e literário de Atos 13.2, destacando a relevância da Igreja de Antioquia como centro missionário estratégico e o ambiente propício para a atuação soberana do Espírito Santo. Em seguida, o exame léxico-sintático do texto grego evidenciou que termos como ἀφορίσατε (aforisate, “separai”), προσκέκλημαι (proskeklēmai, “tenho chamado”), εἶπεν (eipen, “disse”) e μοι (moi, “para mim”) revelam a divindade e a pessoalidade do Espírito. O uso de verbos no imperativo e do tempo perfeito indicou a autoridade, o planejamento prévio e a intencionalidade do Espírito Santo.

Nas considerações teológicas, foi reafirmado que o Espírito não é uma força impessoal, mas uma Pessoa Divina, coigual ao Pai e ao Filho, que exerce autoridade soberana e se relaciona ativamente com a Igreja. R. C. Sproul destacou que “a soberania do Espírito é revelada de forma plena quando ele ordena, dirige e conduz a Igreja com o mesmo poder e autoridade que o Pai e o Filho” (Sproul, 2013, p. 213). O uso do pronome *μοι* reforça o caráter pessoal do Espírito, como afirma Ralph M. Riggs, para quem “o uso do pronome pessoal revela que o Espírito não se apresenta como uma força distante, mas como uma pessoa ativa e presente no meio da Igreja” (Riggs, 1991, p. 112).

Severino Pedro da Silva (1991, p. 78) ressalta que “a existência do Espírito como Pessoa é a única explicação coerente para os atos que lhe são atribuídos nas Escrituras: falar, enviar, chamar, ensinar, consolar e guiar.” David J. Williams (2010, p. 186) também enfatiza que Atos 13.2 mostra

claramente a soberania do Espírito sobre a missão cristã, sendo Ele quem define os caminhos, os vocacionados e o tempo da missão.

Portanto, conclui-se que Atos 13.2 apresenta o Espírito Santo como uma Pessoa Divina que dirige, capacita e se comunica com a Igreja. Este estudo reafirma a centralidade do Espírito na obra cristã e convida a Igreja contemporânea a depender mais profundamente do Espírito Santo, reconhecendo-o como o guia divino que capacita e fortalece a missão cristã.

Ademais, esta pesquisa lança luz sobre a compreensão da atuação pessoal e soberana do Espírito Santo, servindo como fundamento para novos estudos que explorem outras passagens de Atos e textos do Novo Testamento. A análise proposta incentiva investigações futuras sobre o papel do Espírito Santo na vida da Igreja e na missão cristã contemporânea, promovendo o aprofundamento da teologia bíblica e a ampliação do debate sobre sua pessoa e obra.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003. 1.280 p.

BARCLAY, William. **Comentário Bíblico**: Atos dos Apóstolos. São Paulo: Hagnos, 2008.

BEACON. **Comentário Bíblico Beacon**: Atos dos Apóstolos. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007.

BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI**: Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Editora Vida, 2008.

CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e**

Filosofia, v. II: D-G. São Paulo: Candeia, 1995.

FERREIRA, Franklin; MYATT, Wayne. **Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: Vida Nova, 2007.

GONZÁLEZ, Justo L. Atos: **O Evangelho do Espírito Santo**. São Paulo: Hagnos, 2011.

HENRY, Matthew. **Comentário Bíblico Novo Testamento**: Atos a Apocalipse. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

HORTON, Stanley M. **O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo**. Rio de Janeiro: CPAD, 1993.

KEENER, Craig S. **Comentário Bíblico Atos**: Novo Testamento. Belo Horizonte: Editora Atos, 2024.

KEENER, Craig S. **A Hermenêutica do Espírito**: Lendo as Escrituras à luz do Pentecostes. Tradução: Daniel Hubert Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2018.

KEENER, Craig S. **Entre a História e o Espírito**: O testemunho apostólico do livro de Atos. Tradução: Heber Rodrigo de Souza. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

KEENER, Craig S. **O Espírito nos Evangelhos e em Atos**: pureza e poder divino. Tradução: Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2018.

KISTEMAKER, Simon J. **Comentário do Novo Testamento**: Exposição de Atos dos Apóstolos. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

LOUW, J. R.; NIDA, E. A. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento**: Baseado em domínios semânticos. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACARTHUR, John. **Atos**: a Difusão do Evangelho. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

RADMACHER, Earl D. **O Novo Comentário Bíblico**: Novo Testamento. São Paulo: Editora Vida, 2008.

RIGGS, Ralph M. **O Espírito Santo**. Tradução: Mary L. Daniel. São Paulo: Editora Vida, 1991.

ROBINSON, E. **Léxico Grego do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

SILVA, Severino Pedro da. **A Existência e a Pessoa do Espírito Santo: O Espírito Santo é um Ser real que age e vive entre nós**. Rio de Janeiro: CPAD, 1991.

SPROUL, R. C. **Quem é o Espírito Santo**. Tradução: Francisco Wellington Ferreira. São Paulo: Editora Fiel, 2013.

VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE JR., W. **Dicionário Vine**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

WILLIAMS, David J. **Novo Comentário Bíblico: Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

WOODROOF, Tim. **O que Jesus disse sobre o Espírito Santo: como essa verdade transforma eternamente nossa vida**. Tradução: Maurício Bezerra Santos Silva. São Paulo: Hagnos, 2022.

A VOCAÇÃO DE JEREMIAS SEGUNDO OS CONTEXTOS HISTÓRICO, LITERÁRIO E TEOLÓGICO

JEREMIAH'S VOCATION ACCORDING TO HISTORICAL, LITERARY, AND
THEOLOGICAL CONTEXTS

LA VOCACIÓN DE JEREMÍAS SEGÚN CONTEXTOS HISTÓRICOS,
LITERARIOS Y TEOLÓGICOS

RESUMO

O livro do profeta Jeremias é uma das mais complexas obras do Antigo Testamento bíblico. A complexidade pode ser percebida em 3 (três) campos diferentes – textual ou literário, histórico e teológico. O processo de elaboração do texto que hoje temos em mãos, passou por diferentes fases e contou com a participação de inúmeros participantes dedicados à interpretação, redação, diagramação e tradução. Jeremias nos apresenta um compêndio de diferentes gêneros literários, parecendo por vezes desconexos, podendo traduzir aos leitores incertos um senso de desordem e complexidade aleatória. Outra insigne assinatura do legado do profeta em sua obra, reside no fato de Jeremias, diferente de todos os outros profetas bíblicos, revelar-nos suas emoções, angústias, dúvidas e anseios. O processo segundo o qual foi chamado ao ministério profético e a íntima correlação existente na herança de seu passado familiar revelam o propósito de Deus na seleção de Jeremias. Imerso em um contexto de severa crise política, religiosa e posicionado no entrechoque das guerras expansionistas das potências da época, Jeremias é a voz profética que insiste em conamar o seu povo a retornar à obediência e à fidelidade ao Senhor Deus dos judeus. Assim, é por meio da análise dos aspectos literários, históricos e teológicos da obra do profeta que se pode ter uma medida fidedigna do chamado, da vida e obra de Jeremias.

Palavras-chave: Jeremias; Profeta do antigo testamento; Ministério profético; Castigo e arrependimento.

¹ Bacharel em Ciências Militares, pela Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN) – 2001. Pós-graduado em Fisiologia do Exercício, Universidade Gama Filho – 2006. Mestre em Ciências Militares pela Escola de Aperfeiçoamento de Oficiais do Exército Brasileiro (EsAO) – 2009. Especialista em Ciências Militares pela Escola de Comando e Estado-Maior do Exército Brasileiro (ECEME) – 2017. Graduando em Teologia pela FABAPAR (8º semestre) – 2025. Atualmente exerce a função de Comandante do 6º Grupo de Artilharia de Campanha (6º GAC), Rio Grande/R.S.

INTRODUÇÃO

O A análise das obras do Antigo Testamento Bíblico demanda necessariamente a contextualização aplicada pela hermenêutica. Toda leitura é interpretação. De acordo com Andiñach (2015, p. 25), “a hermenêutica é a ferramenta exegética que considera tanto o sentido original do texto, quanto os aspectos que compõem o leitor que o interpreta.” Essa condicionante reveste-se de particular relevância quando consideramos a obra dos profetas ditos maiores. Uma análise integral precisa compreender os contextos histórico, literário e teológico dentro dos quais a obra está inserida.

Segundo esse mesmo autor, a hermenêutica pretende ser a mais correta interpretação de um texto para o momento em que ele encontra-se sendo interpretado. De forma que, sem dúvida, pode ser modificada a cada nova situação. Segundo Andiñach (2015, p. 33), poder-se-ia atribuir o subjetivismo característico de muitas homilias e outros modos de leitura, à falta de atividade hermenêutica consistente. Por isso, as lentes interpretativas – dos aspectos históricos, literários e teológicos – são necessariamente aplicadas, a fim de buscar conferir credibilidade e solidez à análise da obra do profeta Jeremias.

A obra do profeta Jeremias, de igual forma à obra dos outros profetas bíblicos, guarda a propriedade de uma antologia repleta de dados e registros da história das experiências pessoais vividas pelo autor durante sua vida e o exercício de seu ministério profético. Compreender com a máxima propriedade os registros deixados por Jeremias implica respeitar a “circularidade hermenêutica”, ou seja, a contínua mudança da nossa compreensão dos textos bíblicos em razão das contínuas mudanças da nossa realidade atual. Quando se olha para a obra do profeta, percebe-se que respeitar o círculo hermenêutico é particularmente apropriado, a fim de que nossas questões atuais não recebam respostas obsoletas, inúteis ou conservadoras.

Dessa forma, o presente estudo pretende apresentar uma breve análise da vocação do profeta Jeremias concernente aos contextos histórico, literário e teológico dispostos como verdadeiros enfoques hermenêuticos. Tais filtros interpretativos subsidiarão na compreensão dos aspectos personalíssimos dos registros do profeta. Além disso, a percepção dessas diferentes lentes hermenêuticas auxiliará na compreensão da vida e da obra daquele Profeta, acerca de como influenciou a sua própria geração e transferiu um precioso legado às gerações futuras.

1. A VOCAÇÃO DE JEREMIAS À LUZ DO CONTEXTO HISTÓRICO

O contexto histórico circunscreve os eventos relevantes da cronologia humana. Perceber as nuances históricas que caracterizam o tempo, a geografia, os aspectos políticos e culturais à época do chamado ministerial de Jeremias são imprescindíveis para compreender a vocação do profeta. Há um conjunto de particularidades relacionadas ao cenário político, à força da tradição e cultura, aspectos cílticos e religiosos, além de aspectos teológicos que subsidiam a compreensão do chamado ministerial de Jeremias.

O início do exercício profético de Jeremias tem como marco temporal os anos de 627 e 626 a.C. Dentre os eventos antecedentes, destacam-se a independência política do reino do Sul, então Judá, o início de um ciclo de prosperidade e a reforma religiosa. Como eventos posteriores, temos um rápido declínio com a dominação do Egito e depois, da Babilônia. A compreensão dessa conjuntura política auxilia na percepção de que o profeta Jeremias não foi levantado para liderar qualquer tipo de insurgência. Tampouco que suas profecias estavam revestidas de um caráter rebelde ou dissidente, mas, ao contrário, a forma como Jeremias profetizava denotava uma clara compreensão da legitimidade e autoridade

da qual se revestia os governos estrangeiros que subjugaram o Israel de Deus.

O profeta recebeu a sua vocação profética por volta do 13º ano do reinado de Josias. O reinado de Josias recebeu um pesado legado do rei Manassés, monarca despótico e cruel, cujo governo foi simpático aos assírios. Por meio de Manassés, teve início uma grave crise política. Somente no governo de Josias ocorreu a estabilização política, a retomada do crescimento e a reforma religiosa. Por volta de 632 a.C., Josias inicia uma reforma religiosa que culmina com a descoberta do Livro da Lei. As iniciativas de purificação do Templo e restauração da Páscoa judaica estão relatadas nos registros bíblicos em 2 Rs 23.4-24 e 2 Cr 34.35.

De acordo com Schökel (1988, p. 415) a vida e o ministério de Jeremias podem ser divididos em 04 (quatro) grandes períodos, quais sejam: durante o reinado de Josias (627 – 609 a.C.), durante o reinado de Joaquim (609 – 598 a.C.), durante o reinado de Sedecias (597 – 586 a.C.) e após a queda de Jerusalém (586 a.C.).

No primeiro período, durante o reinado de Josias, encontram-se como eventos evidências destacadas da aprovação à reforma religiosa conduzida por aquele rei. O ministério profético também se desenvolve ao longo do governo dos 4 (quatro) reis subsequentes, no entanto, há referências positivas apenas a Josias.

No segundo período, durante o reinado de Joaquim, Jeremias posiciona-se contrário ao rei Joaquim, o que é atestado por meio do pronunciamento público de suas profecias. Encontram-se presentes também as possíveis confissões de Jeremias diante de Deus, soam como “desabafo”, revelando uma inconformação similar àquela lida na obra de Jó. A resenha da pregação do profeta nesses anos revela Deus descontente com Judá e Jerusalém, pois trata-se de um povo pecador (Jr 9.1-10). Jeremias denuncia com especial vigor o esquecimento de Deus manifesto na rejeição aos profetas, bem como a diversos outros indicadores relacionados à idolatria, aos cultos pagãos e à falsa segurança religiosa. Percebem-se as

profecias sendo insistente mente repetidas até a consumação do castigo – a deportação em 597 a.C., por Nabucodonosor, de um expressivo número de judeus.

No terceiro período, os anos do governo de Sedecias, o exercício profético de Jeremias se concentra principalmente nos exilados e naqueles que permaneceram na terra. As suas mensagens buscavam anular as interpretações simplistas de que os que haviam permanecido em Jerusalém, eram o legítimo povo eleito de Deus, e os exilados eram ímpios e dignos do castigo de Deus. Jeremias milita contra o simplismo de classificá-los em bons e maus apenas pela condição geográfica. Segundo Schökel (1988, p. 422), o posicionamento imparcial e rigoroso de Jeremias rendeu-lhe a reputação, por alguns estudiosos, de estar corrompido a favor da Babilônia.

No último período, após a queda de Jerusalém (586 a.C.), e a invasão dos babilônios a Jerusalém, Jeremias, que havia profetizado sobre esse tempo, também viveu a maior tragédia da história do povo judeu. Jeremias não foi somente o profeta que anunciou a ameaça e o castigo, mas também a consolação e a esperança. Dessa forma, segundo a compreensão do contexto histórico, verifica-se como a comissão ministerial de Jeremias está intimamente relacionada à história do Israel de Deus. Internamente, vitimado por uma gestão covarde e corrompida dos seus reis à época. Externamente, a conjuntura do que restou de uma nação pressionada pelo expansionismo das potências hegemônicas do momento – o Egito e a Babilônia.

2. A VOCAÇÃO DE JEREMIAS À LUZ DO CONTEXTO LITERÁRIO

Há importantes condicionantes literárias dos registros encontrados na obra de Jeremias, que nos ajudam na compreensão do chamado do profeta. Diaz (1988, p. 412) afirma que o registro encontrado na obra de Jeremias coincide com um período de intensa atividade literária quando foi escrita grande parte da obra do Deuteronômio e a primeira parte da história Deuteronomista.

Carson et al. (2009, p. 1016) asseguram que, quanto à estrutura e composição do livro, Jeremias combina uma larga variedade de estilos literários. Encontram-se as palavras do próprio profeta na forma de poesia, oráculos e ditados, nos capítulos 2-6. Há discursos no formato de sermão em prosa, como no capítulo 7, e há relatos escritos por terceiros, como no capítulo 26. Todavia, apesar da variedade de estilos dispostos na obra – poesia, prosa, discurso e biografia –, Harrison (1980, p. 143) argumenta que há uma estreita conexão entre as partes, colaborando para o característico criticismo literário de Jeremias.

Schökel (1988, p. 422) emprega a classificação literária proposta por Mowinckel que apresenta uma divisão em 03 (três) categorias:

A primeira categoria comprehende os textos originais escritos pelo profeta, na forma como ele os pronunciou. São os textos mais adequados para conhecermos o estilo e a personalidade de Jeremias. Essa categoria revela um bom número de recursos textuais que conferem a assinatura pessoal de Jeremias, como: mentalidade poética em detrimento das alegações lógicas, uso de diálogos sem introduzir os personagens, inserção de comentários personalíssimos (afeições e desavenças), abundância de metáforas, concisão e força, entre outros. Tais características são melhor percebidas nos capítulos 4, 8, 6, 9, 10, 14 e entre os capítulos 23 a 26, na obra de Jeremias.

Na segunda categoria, encontram-se narrações mais longas, apresentando o profeta em terceira pessoa. Admite-se que muitos desses trechos tenham sido redigidos por Baruc, secretário pessoal de Jeremias, e testemunha ocular de muitos eventos. Esse é o trecho mais extenso do livro de Jeremias e guarda no centro a Palavra de Deus e a reação que ela provoca em diversos grupos de pessoas – alguns acolhem, outros permanecem inertes e outros rejeitam. Todavia, não se pode atribuir ao profeta a autoria dos trechos onde ele é apresentado em terceira pessoa. Há também a incerteza da autografia em diversos outros trechos, como verificado no capítulo 36, onde consta o registro de Jeremias ditando à Baruc.

Na terceira categoria, tem-se a compreensão de que são as palavras de Jeremias reestruturadas pelos autores deuteronomistas. O objetivo do texto sempre é conduzir o público-alvo da leitura ao arrependimento dos pecados. Muitos desses discursos apresentam a estrutura comum dos discursos deuteronomistas – introdução, exortação à obediência, descrição da desobediência e anúncio do castigo.

O legado literário aponta para a realidade do período vivido à época. Os oráculos ditados por Jeremias possuíam um caráter ameaçador, buscando persuadir o povo de Jerusalém ao arrependimento, como no exemplo categórico do texto do capítulo 36. Há também registros de caráter salvíficos e consolatórios, como aqueles contidos nos capítulos 30 e 31. Há textos que guardam um sentido de “confissões”, como aqueles contidos nos capítulos 14, 18, 21 e 23 – relatos em primeira pessoa. Os capítulos 4 a 10 compõem a vocação de Jeremias, e os capítulos 17 a 19 caracterizam o seu envio.

Andiñach (2015, p. 250) mostra que a tônica contextual da obra de Jeremias se encontra no apelo realizado pelo profeta para denunciar a idolatria e convidar seu povo a reencontrar-se com o Senhor – “Se voltares, ó Israel, diz o Senhor, volta para mim” (Jr 4.1 NVI). No entanto, a ternura do apelo não anula o rigor das denúncias – “A formosa e a delicada, a filha de Sião, eu deixarei em ruínas” (Jr 6.2 NVI). Essa permanente tensão

entre o amor ao povo e a condenação por seus pecados revela a angústia do profeta em muitas confissões registradas na Obraobra. É interessante perceber que, quando se trata da temática do resgate dos povos, as profecias de salvação, Jeremias faz questão de recordar o nome de ambos os reinos – Judá e Israel – numa clara alusão à crença do reencontro das tribos dispersas em razão dos cativeiros e diásporas.

A assinatura literária da obra de Jeremias é a mescla de diversos estilos em uma conexão temática única – a denúncia do pecado e da apostasia do povo eleito, e o apelo incansável ao arrependimento e o retorno à obediência à Lei do Senhor. O contexto literário apresentado pela obra de Jeremias reforça o compromisso íntimo e irrevogável do profeta com a vocação recebida, apesar de suas próprias objeções e limitações pessoais.

3. A VOCAÇÃO DE JEREMIAS À LUZ DO CONTEXTO TEOLÓGICO

Perceber a vocação do profeta Jeremias à luz do contexto teológico que caracteriza a obra, é reconhecer que Jeremias estava intimamente ligado à realidade da mensagem que profetizava ao seu povo. Em congruência com esse argumento, Carson et al. (2009, p. 1015) compreendem que foi por isso que o profeta sofreu em seu corpo e em sua vida os efeitos da mensagem que profetizava – a renúncia à sua vida familiar registrada nos capítulos 15 e 16, foi vítima de conspirações cujo registro está nos capítulos 11 e 18, Jeremias foi preso e espancado como se lê nos capítulos 20, 37 e 38; além de ser atingido por profunda aflição, como está nos capítulos 4 e 10. A dor causada por seu chamado profético pode ser percebida nos capítulos 1, 12, 15, 17, 18 e 20 – esses trechos são conhecidos como as “confissões” – onde estão relatadas as amarguras de suas queixas. Certamente, também é proveniente dessas experiências que brota a convicção da salvação por meio do Senhor.

No núcleo da mensagem de Jeremias, vê-se que o castigo de Deus tem por objetivo sempre a salvação de seu povo. Esse princípio da salvação por meio do juízo prenuncia fundamentalmente, o papel vicário da cruz de Cristo – onde Ele tomou sobre si o juízo pelo pecado, a fim de salvar a humanidade pecadora. A obra de Jeremias apresenta notáveis expressões de alegria na salvação, como registrado entre os capítulos 30 a 33, com particular foco no amor e na misericórdia de Deus.

A obra de Jeremias também entrega um guia prático para o viver corretamente a vida cristã. Carson et al. (2009, p. 1016) argumentam que a mensagem de Jeremias é dirigida ao povo de Deus, e não a indivíduos. Dessa forma, os autores apresentam uma correlação na aplicação do Evangelho ao Corpo (à Igreja) e não apenas a indivíduos. Assim como o povo na antiguidade, a Igreja precisa estar prevenida contra a permissividade e a contaminação cultural, não devendo, portanto, julgar-se acima do castigo de Deus.

Uma ilustração digna de registro, quanto à aplicabilidade da função teológica na obra do profeta, destaca a necessidade da atuação de líderes responsáveis. Além disso, verifica-se como a corrupção no seio da liderança pode se espalhar entre o povo de Deus, como, por exemplo, está registrado no capítulo 44. Carson et al. (2009, p. 1212) apresentam o rei Zedequias como a personificação permanente da hesitação dos seres humanos entre o bem e o mal.

Harrison (1980, p. 29) relata que uma das funções do exercício profético de Jeremias era testemunhar aos povos pagãos circunvizinhos a natureza e os planos do único Deus verdadeiro. Como o autor afirma, a função principal dos profetas pré-exílicos consistia primariamente “em um esforço contínuo para levar Israel desobediente de volta à observância aos termos da aliança” estabelecida por seus ancestrais com o Senhor, no Sinai. Assim, depreende-se que apenas um caráter rigorosamente leal à aliança com Deus sustentaria Jeremias no exercício de tão árdua missão – apregoar uma mensagem de castigo aos seus concidadãos negligentes.

Segundo Harrison (1980, p. 29), há cerca de 40 (quarenta) citações diretas a Jeremias no Novo Testamento. Dentre as quais, a metade encontra-se no Apocalipse. Destacam-se, ainda, o discurso usado por Estevão, no texto de Atos 7.51, que lhe custou a vida, e a visita à casa do oleiro usado por Paulo, registrado em Romanos 9.20-24.

É digno de destaque ainda como o povo associou Jesus, o Cristo, à Jeremias. Ele deu destaque ao caráter absoluto da aliança do Sinai, prevendo um tempo quando ela seria substituída por uma comunhão mais íntima com Deus, conforme os registros do capítulo 33 da obra. Harrison (1980, p. 30) relembra que o conceito de aliança a que Jeremias recorria, encontrava-se nos termos contidos no Deuteronômio, tal qual outros profetas.

Semelhante ao método encontrado na obra do profeta Oséias, Jeremias ilustra a deficiência do relacionamento do povo com Deus por meio do contraste entre o relacionamento de um marido fiel e uma esposa adúltera – os registros estão nos capítulos 2.1, 3.1 e 31.32. Mesmo Jeremias já anunciava a ineficácia de uma circuncisão externa no corpo físico, sem um genuíno arrependimento no coração do homem – capítulos 4.4 e 9.25,26). Dessa forma, a obra do profeta aponta para um relacionamento espiritual verdadeiro com Deus, baseado na lealdade e na obediência.

Ao concluir a respeito da vocação profética de Jeremias, à luz dos aspectos teológicos de sua obra, destaca-se Andiñach (2015, p. 257), que afirma que na teologia do profeta sua obra afirma a Palavra de Deus e a obediência a ela, como a resposta perfeita e adequada. Esse autor propõe que a liturgia e o hábito não substituem em hipótese alguma, a ética, mas a complementam. Dessa forma, entende-se que Jeremias profetiza fortalecendo a ideia de que não existe culto a Deus desvinculado do compromisso social de nossas ações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da vocação do chamado profético de Jeremias precisa abarcar os aspectos inseridos nos contextos histórico, teológico e literário. Estas são importantes “lentes” hermenêuticas que viabilizam uma interpretação integral e fundamentada do modo como Jeremias foi levantado para profetizar ao seu povo e comunicar o poder e a soberania de Iaweh às nações circunvizinhas à Judá.

Do ponto de vista histórico, Jeremias foi comissionado ao seu chamado profético diante da realidade de uma expressiva crise política, religiosa e moral que configurava o cenário do reino do Sul, após a dissolução do Império Assírio. Jeremias profetizou ao reino de Judá entre os anos de 627 a 587 a.C., período dos reinados de Josias, Jeocaz, Jeoaquim, Joaquim e Zedequias. O profeta testemunhou presencialmente à ineficácia do seu serviço, chamando o povo judeu ao arrependimento e à obediência à Lei do Senhor. Ele também testemunhou a queda de Jerusalém e a invasão babilônica. Seu exercício profético entra em ação após os “avisos” de profetas como Isaías, Amós, Oséias e Miquéias terem sido desprezados.

Quando ao contexto literário dos registros da obra de Jeremias, Harrison (1980, p. 26) apresenta a ideia de que o arranjo geral do livro torna possível a abordagem do tema do pecado da nação e o consequente julgamento ser enfatizado de forma poética e vibrante. Embora o legado literário encontrado na obra de Jeremias seja diversificado – poesia, prosa, discurso e biografia – o compêndio final revela, nas palavras de Skinner (1961, p. 42), Jeremias profundamente envolvido pelo compromisso do chamado profético recebido e prevendo o peso da condenação e punição vindoura.

Quanto ao contexto teológico, os registros das ações de Jeremias comprovam que o profeta estava mais interessado em ser fiel à palavra recebida do que ordenar e sistematizar seus pensamentos por meio de seu legado

escrito. A fidelidade de Jeremias à Lei perpassa toda a sua obra e conflita em diversos momentos com seus afetos e intrínseco amor para com o povo sobre quem profetiza – afinal era o seu povo.

É face a esse quadro de crise política, corrupção moral, desobediência à Lei do Senhor e submissão ao expansionismo babilônico que Jeremias é vocacionado como o profeta do seu tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDIÑACH, P. **Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 25-35.

ANDIÑACH, P. **Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 243-258.

AMARAL, Fabiano Francisco. **Manual de Normas Técnicas Acadêmicas e Científicas da FABAPAR.** Curitiba: FABAPAR, 2018, p. 164-171.

BÍBLIA. Português. Jeremias 4:1. In: TODA A. **Bíblia de Estudo Colorida:** Nova Versão Internacional. São Paulo: BV Films Editora, 2014.

BÍBLIA. Português. Jeremias 6:2. In: TODA A. **Bíblia de Estudo Colorida:** Nova Versão Internacional. São Paulo: BV Films Editora, 2014.

BÍBLIA. Português. Romanos 8:28. In: TODA A. **Bíblia de Estudo Colorida:** Nova Versão Internacional. São Paulo: BV Films Editora, 2014.

FEE, Gordon; STUART, Douglas. **Entendes o que lês?** São Paulo: Vida Nova, 1991. p. 130.

HARRISON, R.K. **Jeremias e Lamentações:** Introdução e Comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1980, p. 11-43.

MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.** Versão 3.1. Melhoramentos Ltda. 2010-2017.

SKINNER, John. **Jeremias:** Profecia e Religião. São Paulo: Aste, 1961, p. 29-43.

WENHAM, Gordon. Jeremias. In: CARSON, D.A. et al.. **Comentário Bíblico Vida Nova.** São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 1014-1020.

WISEMAN, Donald. Jeremias. In: BRUCE, F.F. (ed.) **Comentário bíblico NVI.** São Paulo: Vida, 2012, p. 735-740.

IGREJA, BATISMO E PROFISSÃO DE FÉ: COMO A PROFISSÃO DE FÉ REFLETE O ENTENDIMENTO SOBRE A NATUREZA E PROPÓSITO DA IGREJA E DO BATISMO

CHURCH, BAPTISM, AND PROFESSION OF FAITH: HOW THE
PROFESSION OF FAITH REFLECTS UNDERSTANDING OF THE NATURE
AND PURPOSE OF THE CHURCH AND BAPTISM

LA IGLESIA, EL BAUTISMO Y LA PROFESIÓN DE FE: CÓMO LA
PROFESIÓN DE FE REFLEJA LA COMPRENSIÓN DE LA NATURALEZA Y EL
PROPÓSITO DE LA IGLESIA Y DEL BAUTISMO

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo analisar e compreender a relação entre a profissão de fé feita pelas igrejas e o entendimento sobre o que é a igreja e o batismo, bem como seus propósitos, a partir da análise bíblica. Essa tradição e prática tem sido esquecidas, porém representam um princípio bíblico na prática eclesiológica. Para tanto, inicialmente será apresentada uma análise bíblica sobre a natureza da igreja e seu propósito, depois será feita essa análise sobre a ordenança do batismo. A partir disso, procura-se suscitar como a profissão de fé é usada como ferramenta a partir do entendimento sobre a igreja e sobre o batismo. A análise é importante para que as igrejas reflitam como estão usando a profissão da fé para cumprir o seu papel na terra.

Palavras-chave: Eclesiologia; Igreja; Batismo; Profissão de fé; Confissão de fé.

INTRODUÇÃO

A profissão de fé, ou confissão de fé, como forma de confirmar o pronunciamento e o conhecimento dos que desejam ser batizados, é parte da tradição de algumas igrejas e denominações, como os batistas. Aqueles que têm desejo de juntar-se à igreja precisam passar por esse momento antes do batismo, quando seu entendimento e sua vida são avaliados pela igreja para confirmação ou não. Consecutivamente, a participação ou não da membresia da igreja local é definida. Entretanto, surgem dúvidas quanto a essa tradição: “Ela é mesmo necessária? E com que seriedade que deve ser feita?”

¹ Graduado em Teologia. Brasil. E-mail para contato: guilhermemewes@gmail.com

Uma prática não deve ser feita apenas por seguir uma tradição ou uma forma, mas sim devido a seu princípio bíblico. Ao fazê-la por tradicionalismo, torna-se uma prática vazia de sentido e de princípio, como bem coloca Diego sobre as tradições batistas, usando as assembleias administrativas como exemplo:

Mas, no fundo, o princípio bíblico que justifica a manutenção de uma assembleia administrativa com uma periodicidade razoável não está mais lá. Ele já se perdeu e o que sobrou foi a tradição. Essas igrejas repetem estruturas e formas por puro hábito, e o farão até que uma nova geração surja e novas tendências prevaleçam sobre o costume. Com a perda do princípio, a mudança da estrutura é apenas uma questão de tempo. O tradicionalismo, por si só, não é sustentável em longo prazo. (Carvalho, 2022, p. 28).

Nota-se como há assuntos, costumes e práticas que são importantes para o entendimento correto da teologia bíblica. Apesar de não serem temas ligados diretamente à salvação, são fundamentais para proteger e manter um entendimento bíblico sobre o evangelho, sobre Deus, a igreja e assim por diante, bem como guiar aqueles que professam a Cristo. Produzem um entendimento saudável, e por consequência, igrejas saudáveis (Rorark; Cline, 2018, p. 21). E, entre esses pontos, está a prática conhecida como profissão de fé.

Esse artigo tratará da necessidade de compreender o princípio na prática, e na tradição, da profissão de fé nas igrejas locais. Busca responder quais são os motivos que levam a compreendê-la como algo importante e relevante na eclesiologia. Busca, ainda, analisar e compreender o papel e a importância da profissão de fé para as igrejas locais. Essas questões serão analisadas a partir de uma pesquisa bibliográfica.

Para elucidar essa questão, em um primeiro momento será discorrido sobre a igreja, sua natureza e propósito; em um segundo momento, sobre o batismo. Tratar desses dois tópicos é fundamental para entender a

profissão de fé, pois essa está ligada aos conceitos de igreja e batismo. Por fim, no terceiro capítulo, será abordada a profissão de fé, respondendo à questão de como a profissão de fé reflete aspectos importantes da compreensão bíblica da igreja e do batismo pela própria igreja local.

1 IGREJA: SUA NATUREZA E SEU PROPÓSITO

A igreja não é uma instituição como as demais, pois foi fundada pelo próprio Cristo (Mt 16,16,17), e é descrita por o todo Novo Testamento como fundamental para os planos de Deus e para a sua glória (Dever, 2018, p. 44). Compreender o significado e o propósito da igreja é necessário para entender a profissão de fé feita nas igrejas.

45

1.1 O QUE É A IGREJA

A natureza da igreja é divina. Ela não surge por vontade humana, mas com Cristo como parte do plano de Deus. Além disso, os textos neotestamentários descrevem como deveria ser a igreja de acordo com os desígnios de Deus. Uma vez que Deus estabeleceu a igreja, deve-se seguir as características divinas que foram deixadas nos textos sagrados. A fundação da igreja está nas escrituras como parte da revelação, e entender isso é fundamental para compreender o que é a igreja e seu papel. Assim, a igreja é o que a escrita inspirada diz o que ela é (Bledsoe, 2022, p. 45).

O primeiro conceito da igreja é que ela é uma comunidade, é mais que isso e, ao mesmo tempo, não é menos. A palavra grega *Ekklesia*², no contexto do Novo Testamento, era usada para qualquer tipo de reunião, principalmente reuniões políticas das pólis. Além disso, era já usada séculos antes como um termo para esse tipo de reuniões (Coenen, 2000,

² ἐκκλησία

p. 986). Corroborando isso, o Antigo testamento usava a palavra *Qahal*³ para falar dos ajuntamentos do povo de Deus, e a Septuaginta a traduziu para o grego com o termo *Ekklesia* (J. P. Waltke, 1998, p. 1327). Como é descrito:

Paulo teria lançado mão desse termo a partir da linguagem grega profana, em que este descreve a reunião dos cidadãos civilmente capazes de uma cidade. No Antigo Testamento grego, a Septuaginta, a palavra *Ekklesia* designa o povo de Deus (*Kehlal Jahweh*). No Antigo Testamento, Israel é chamado de “a Igreja” de Deus. A septuaginta era a Bíblia da igreja neotestamentária conforme mostra as citações de Paulo. Além disso, Paulo assume o enunciado literal quando freqüentemente chama a Igreja Cristã de “comunidade de Deus” (Hörster, 2022, p. 239 –240).

Os autores do Novo Testamento usaram do conceito de sua época para descrever a igreja, por isso deve-se compreender a igreja como um ajuntamento, uma comunidade que se reúne para um fim específico (Leeman, 2020, p. 19). Entretanto, não é qualquer indivíduo que faz parte dessa comunidade, apenas aqueles que cumprem os requisitos de entrada e que estão de acordo com o propósito do grupo. Esse uso está evidente no texto sagrado.

Essa comunidade é a fraternidade da família de Deus, o corpo de Cristo, ou seja, é uma comunidade de pessoas salvas e regeneradas pelo Espírito Santo. É um grupo de cristãos que representam Jesus na terra, uma embajada do Reino de Deus em que se demonstra visivelmente o governo de Deus e a sua vontade no mundo (Hansen et al., 2021, p. 29-31). Desse modo, não há como qualquer um fazer parte dessa comunidade, como Grudem (2022, p. 1148) mostra: “Nesse sentido, a igreja visível inclui todos os que professam fé em Cristo e apresentam evidências dessa fé em sua vida”.

³ *לְقֹהֶל*

Os autores do Novo Testamento usaram do conceito de sua época para descrever a igreja, por isso deve-se compreender a igreja como um ajuntamento, uma comunidade que se reúne para um fim específico (Leeman, 2020, p. 19). Entretanto, não é qualquer indivíduo que faz parte dessa comunidade, apenas aqueles que cumprem os requisitos de entrada e que estão de acordo com o propósito do grupo. Esse uso está evidente no texto sagrado.

Essa comunidade é a fraternidade da família de Deus, o corpo de Cristo, ou seja, é uma comunidade de pessoas salvas e regeneradas pelo Espírito Santo. É um grupo de cristãos que representam Jesus na terra, uma embajada do Reino de Deus em que se demonstra visivelmente o governo de Deus e a sua vontade no mundo (Hansen et al., 2021, p. 29-31). Desse modo, não há como qualquer um fazer parte dessa comunidade, como Grudem (2022, p. 1148) mostra: “Nesse sentido, a igreja visível inclui todos os que professam fé em Cristo e apresentam evidências dessa fé em sua vida”.

A participação na igreja, que é chamada de membresia, é restrita. Apenas aqueles que possuem características de regeneração e salvação⁴. Somente aqueles que apresentam essas características, isto é, que foram feitos nova criatura (1 Co 5.17), podem entrar na igreja de Jesus como seus representantes. Isso se deve a natureza divina dela, mas também por causa do acordo com o propósito dela: se a natureza é divina, seu propósito também é divino.

4 A igreja é apenas para os regenerados, entretanto, isso não significa que ela não cometerá erros sobre quem deveria participar ou não da membresia, pois só Deus conhece o coração e o íntimo de cada um. Alguns participam da igreja visível, mas não são parte da igreja invisível. Apesar disso, não muda o propósito da igreja, nem o que ela deve fazer de acordo com a palavra de Deus.

1.2 PROPÓSITO

Percebe-se que a igreja não é uma simples instituição ou ajuntamento, mas um povo que reflete o caráter de Deus e se identifica com Ele. Do mesmo modo, o que a igreja faz reflete o caráter de Deus e é o motivo dos cristãos se reunirem. O dicionário sobre Paulo e suas cartas (O'Brien, 2008, p. 655) descreve esse propósito em três partes: edificação do corpo, encontro com Cristo e adoração a Deus; em outras palavras, ele descreve que existe um propósito de proclamar o caráter de Deus e alegrar-se nele, compromisso com os irmãos em seu crescimento e proclamação do evangelho aos perdidos.

Todavia, é possível colocar em apenas um propósito geral que abrange todos os outros aspectos. A igreja foi fundada por Deus para evidenciar o plano de Deus, como descreve Dever:

Com isso, o apóstolo Paulo está afirmando que a igreja é mais que uma instituição fundada por Deus. Ela é a própria sabedoria de Deus. Nela, toda realidade da obra redentiva de Cristo, da transformação ética do povo de Deus e da esperança futura são evidenciados e a glória de Deus é sua Raison d'être, conforme coloca Hendricksen (Dever, 2018, p. 11).

A igreja é a comunidade que Deus reúne de pessoas regeneradas para proclamar o evangelho e viver o evangelho. Assim, o evangelho e a realidade da nova aliança são feitos visíveis e demonstram a glória de Deus. O mundo caído vê a Deus através da igreja; a realidade do Reino de Deus e o seu governo são vistos através da igreja. Ela é o espelho do céu.

O povo exclusivo de Deus, separados nas comunidades locais e visíveis, mostram o governo de Deus e como ele age individualmente e coletivamente naqueles que são regenerados. Portanto, o propósito da igreja é representar Jesus e viver de acordo com o evangelho, além disso, proteger o seu nome e o que é o evangelho. Ao representar Cristo, proclamar e viver o evangelho de forma verdadeira, mostra aos de dentro e aos de fora

as realidades da nova vida em Cristo e, assim, glorifica a Deus ao edificar o corpo e gerar arrependimento nos de fora.

1.3 CHAVES DO REINO

Jesus compartilha parte de sua autoridade (Mt 28.18) com aqueles que fazem parte da sua nova aliança. Autoridade para representá-lo, proclamar o evangelho, expulsar demônios em seu nome, por exemplo. Entretanto, ele deu autoridade à igreja de uma forma que não é possível ser feita por cristãos individualmente, apenas quando a igreja está reunida. Existe uma autoridade singular, e uma face política e institucional da igreja (Leeman, 2016, p. 54 –55)

O termo “chave” na época neotestamentária era usado como símbolo de poder e autoridade, geralmente vinculado ao contexto político (Douglas, 2006, p. 228). Jesus, ao fundar a igreja utiliza-se do termo “chave”, no texto bíblico “chaves do Reino”, além do termo Eklessia, ambos com sentidos políticos e institucionais. Dessa forma, Cristo está se relacionando publicamente com o ajuntamento daqueles que professam corretamente quem ele é (A igreja) e transfere autoridade a essa reunião. Como Leeman (2020, p. 23, tradução minha) descreve: “a reunião representa a autoridade de Cristo. Depende da testemunha de seu senhorio”.

O próprio Cristo coloca que a igreja tem seu lado institucional ao relacioná-la com elementos políticos. Ao fazer isso, deu à autoridade de falar por ele, não falar o que quiser, mas de ser representante da sua vontade na terra, ou seja, representar as normas do Reino de Deus aqui na terra. Jonathan Leeman descreve essa relação:

Apresentar a igreja local como uma embaixada do governo de Cristo que irrompe na história. A igreja conversa em seu poder as chaves do reino para falar do céu na terra, proclamando o quê e o quem do evangelho. E a vida da igreja é mantida pela justificação somente pela fé, a força política mais poderosa no mundo hoje para nivelar hierar-

quias e unir inimigos de outrora. [...] E o trabalho da igreja é pendurar cartazes com o nome de Jesus sobre crenças corretas, práticas corretas e pessoas corretas – os cidadãos do reino de Cristo que se arrependem e creem (Leeman, 2021, p. 10)

O corpo de Cristo em suas comunidades locais tem a autoridade, não para fazer o que desejar, mas sim para proclamar o Reino de Deus e o evangelho. Apontar para a conduta correta, afirmações corretas e assim por diante. Além disso, um dos usos dessa autoridade, recebidas pelas chaves do Reino, é identificar quem faz parte e quem não faz parte do Reino de Deus; e, por consequência, da igreja de Cristo.

A palavra “membros” não aparece no texto sagrado com esse termo, porém seu princípio está presente nas suas páginas e surge a partir da compreensão do que é a igreja e a autoridade dada a ela (Dever et al., 2021 p. 75). Ser membro da igreja significa estar abaixo da autoridade da igreja, e logo de Cristo. Há um pacto de união entre a igreja e o indivíduo: a igreja cuida e supervisiona, e o indivíduo cuida e aceita a autoridade da igreja. Assim, participar da membresia é participar da proclamação do evangelho e da glória de Deus e proteger o nome de Cristo (Leeman, 2016, p. 216).

A membresia da igreja é o que separa os de dentro, que professam Cristo corretamente, daqueles de fora, permitindo assim proclamar o evangelho aos de fora, disciplinar os de dentro e proteger o nome de Cristo. Tudo isso para demonstrar a glória de Deus. Como a membresia é algo importantíssimo para o conceito de igreja, foi também estipulada uma forma de entrada a essa representação de Cristo, conhecida como membresia. Essa forma é o batismo (Beasley-Murray, 2000, p. 187).

2. BATISMO

O batismo não começa com os cristãos, já ocorria a prática batismal na época de Jesus Cristo. Seu próprio primo, João Batista, batiza no rio Jordão (Lc 3.2-3). Entretanto, o cristianismo utilizou dessa prática e deu um novo sentido, ou um sentido mais específico. Tornou-se algo de grande valia e significado para a Igreja, tanto que é reconhecido como uma das duas ordenanças de Jesus ao seu povo. Isso deve-se ao que ele representa e ao seu propósito (Severa, 2014, p. 331). O batismo e a Ceia do Senhor não salvam, nem são meios de graça, mas isso não diminui sua importância e o seu papel fundamental dado por Deus. Tanto um quanto o outro dão forma à igreja e participam ativamente da natureza da igreja, como um memorial visível da nova aliança feita no sangue de Cristo (Schreiner, 2015, p. 343).

2.1 Processo Dual

A palavra “batismo” é uma transliteração do termo grego *baptismos* (βαπτισμός) que significa “mergulhar”, quando a pessoa é mergulhada em água como sinal de algo (Gusso, 2010, p. 307). Já no Antigo Testamento era possível ver essa ação como sinal de arrependimento e purificação, além do batismo de João, que era de arrependimento. O cristianismo utiliza-se desses conceitos para trazer para a sua realidade e significado, como sinal de arrependimento e purificação, mas ampliando como sinal da fé em Cristo Jesus (Boyer, 2006, p. 106).

O batismo cristão, a partir da prática dos apóstolos, simboliza a purificação dos pecados; todavia, não é o significado maior. Mas, a ênfase maior é a participação na morte e ressurreição de Cristo, renascer para uma nova vida purificada e não mais ser escravo do pecado. É uma representação visível da regeneração do coração, do arrependimento da vida de desobediência para uma vida que glorifica a Deus, a partir da transformação em

Cristo. Pode-se resumir o batismo como um elemento que demonstra a conversão do fiel (Grudem, 2022, p. 1302).

O batismo cristão é, em sua essência, a imagem da renovação do homem devido à sua participação, pelo poder do Espírito Santo, na morte e ressurreição de Jesus Cristo; e é, portanto, também a imagem daquilo que em si é executado pelo testemunho da graça, e pela comunhão da sua Igreja que em Jesus são cumpridos e realizados (Barth, et al., 2004, p. 13).

O batismo está intrinsecamente ligado à fé em Cristo e nova vida a partir dela, demonstrando que a pessoa está ligada agora com Cristo e que este lhe deu o novo coração. A ordenança não está à parte do evangelho; pelo contrário, faz parte desse como o evento decisivo da nova existência na fé. Ele é um memorial visível da graça de Deus, através da morte e ressurreição de Jesus, em que o novo convertido se une a Cristo e se compromete com Ele (Gill, 2023, pos. 295 [Kindle]).

Mas o significado do batismo e a ordenança do batismo não dizem respeito apenas ao indivíduo, à decisão dele, mas também à igreja local. O batismo, junto com a ceia, faz parte da faceta institucional da igreja, dando-lhe forma, assim, é possível notar o propósito do batismo no aspecto político da igreja.

2.2 O BATISMO E A IGREJA

O batismo é a porta de entrada para a participação no corpo de Cristo, conhecida como membresia. Ao ser batizada, a pessoa está tornando pública a sua fé e identificando-se com Cristo e seus seguidores. Ou seja, está sendo reconhecida como uma representante de Cristo na terra, além de participar da autoridade dada à igreja por Cristo. É um ato solene que liga o indivíduo a Cristo, à igreja e à sua responsabilidade na participação do evangelho e na vida da família de Deus (Bobby, 2022, p. 55).

Como descrito no capítulo 1, a igreja protege o nome de Cristo, proclamando a verdade sobre ele, e sobre o evangelho, além de mostrar os erros e visões distorcidas que possam existir. Assim, exercitando a autoridade das chaves do reino, além disso, não é qualquer um que pode representar a Jesus; apenas aqueles que por ele foram transformados e estão unidos a ele. A membresia é restrita para os convertidos. Dessa maneira, que a igreja gere o batismo, pois esse é a porta de entrada para a membresia e a participação na igreja. Ela abre para aqueles que têm um testemunho verdadeiro da fé e fecha para aqueles que não o têm (FÜRST, 2000, p. 386).

O batismo representa a aliança feita entre Cristo, a igreja e o indivíduo, sendo o juramento da nova aliança como descreve Bobby (2022, p. 84):

Isto é, o batismo é um voto solene e simbólico que confirma a entrada de uma pessoa na nova aliança. Um juramento é essencial para uma aliança. Sem juramento não existe aliança. Lembre-se de que uma aliança é um ‘relacionamento de obrigação.’ Um juramento ratifica o compromisso de alguém com as obrigações da aliança, e normalmente o coloca sob as sanções do pacto, caso falhe em cumprir suas obrigações.

É a partir do cumprimento da ordenança que o indivíduo participa das bênçãos e responsabilidades da nova aliança. Mas é também quando a igreja confirma que aquele indivíduo é de fato um cristão. Há essa dupla confirmação e juramento de ambas partes.

A partir do entendimento do batismo como juramento e como a entrada na igreja em sua forma política de embaixada do reino, ele não pode ser ministrado a qualquer um, mesmo se este desejar. O batismo é apenas permitido para crentes, pois estes receberam e compreenderam o ensino correto do evangelho e têm o entendimento correto sobre Deus e sobre Jesus. A ordenança é ministrada apenas para essas pessoas que demonstram ter o conhecimento correto, o arrependimento e a fé, pois são apenas essas pessoas que vivem de acordo com Deus. Logo, apenas essas podem representar Jesus verdadeiramente (Norcott, 2021, p. 41).

2.3 CEIA DO SENHOR

A ceia do Senhor tem o propósito, junto com o batismo, de dar forma a instituição da igreja. Ambos conferem a confirmação do pertencimento do indivíduo ao corpo de Cristo, o batismo como sinal de entrada e a ceia como um sinal contínuo. Além disso, a ceia traz a memória e a visibilidade de que todos são feitos um em Cristo. “O batismo une um a muitos, e a Ceia do Senhor faz com que muitos se tornem um” (Bobby, 2022, p. 27), trazendo o conceito de unidade e pertencimento à igreja.

Dessa forma, a ceia possuiu o mesmo propósito do batismo: a separação de quem está dentro de quem está fora, ratificando a profissão de fé e a sua confirmação pela igreja feita no batismo. É uma lembrança constante da aliança feita entre Deus e o seu povo, do pertencimento a essa aliança, bem como da responsabilidade e obediência atrelada a ela. Aquele que a igreja já não pode mais assegurar sua profissão de fé, não participa mais da ceia do Senhor, e isso indica que não faz mais parte do corpo nem representa Jesus. Nota-se, também, o caráter institucional da ceia.

O batismo e a ceia têm suas peculiaridades, porém ambos são as duas ordenanças deixadas por Cristo e moldam a igreja em sua instituição. Ratificam aqueles que pertencem à igreja e professam verdadeiramente Cristo, sendo uma a entrada na igreja e outra confirmado continuamente esse pertencimento. O corpo de Cristo, a igreja local, tem sua forma e funcionalidade atrelada às ordenanças, pois é por meio delas que separa quem de fato pertence a Cristo e quem não pertence, assim protegendo o nome de Cristo e permitindo que a igreja mantenha sua natureza e seu propósito. A natureza e propósito da igreja está atrelado à prática correta do batismo e da ceia, ministrada apenas às pessoas convertidas.

3. PROFISSÃO DE FÉ

A profissão de fé é uma prática de algumas igrejas, principalmente batista ou com o governo congregacional, quando a igreja local se reúne em assembleia para fazer perguntas ao candidato ao batismo, a fim de averiguar sua confissão de fé e confirmar como pessoas comprometidas com o evangelho.. Há também a prática de uma entrevista com algum presbítero (pastor),após a qual o candidato é levado à aceitação da assembleia reunida. Ambas as formas são variações da prática de levar a congregação a analisar a confissão da pessoa através do relato da sua vida, relato de outros cristãos e do entendimento do evangelho e assim tomar a decisão: confirmar ou não a confissão do indivíduo pela autoridade das chaves, proferindo que esse indivíduo é um representante de Cristo e do Reino de Deus na terra (Pereira, 2001, p. 110)

Ao compreendermos a natureza da igreja e seu propósito, bem como o batismo como parte desse propósito, por ser a porta de entrada para igreja e dar a forma institucional a ela, a profissão de fé feita pelas igrejas é entendida como algo singular e importante para a “manutenção” da igreja e de sua instituição. Ao fazê-la, a igreja coloca três grandes princípios bíblicos em funcionamento, gerando, assim, uma igreja mais saudável e bíblica.

3.1 AUTORIDADE DA IGREJA

O batismo é uma decisão individual, cabe a cada pessoa refletir sobre sua fé e tomar a decisão de participar da nova aliança, e, assim, da igreja local. Entretanto, a decisão final é da assembleia (a igreja reunida), que confirma ou não a confissão de fé da pessoa e decide sobre o seu desejo de juntar-se de forma oficial e pública a igreja local. Em outras palavras, não importa apenas o desejo individual, pois ele não é superior à autoridade da igreja; caso contrário, quem teria a autoridade final seria

o indivíduo, o que não ocorre. A autoridade está no ajuntamento (Beasley-Murray, 2000, p. 185).

Permitir que alguém se batize, entre na membresia e represente a Cristo, sem uma profissão de fé é errado na percepção bíblica da autoridade final, pois assim é colocar no entendimento pessoal a responsabilidade pela sã doutrina e entendimento correto do evangelho. Todavia, quando a igreja local entende sua responsabilidade de dizer o que é e quem é do evangelho, ou seja, proteger a sã doutrina, ela entende a profissão de fé como uma ferramenta para colocar as chaves do reino em funcionamento. Desse modo, traz a responsabilidade para a igreja, de modo que a decisão e as consequências são da igreja e não de um indivíduo.

A profissão de fé, da forma como a igreja local decide, não é apenas mais uma reunião administrativa, mas sim um evento singular, quando a realidade do reino torna-se visível para confirmar ou rejeitar a confissão de algum indivíduo. Ela reflete o quanto uma igreja comprehende seu papel na proclamação e na proteção do reino de Deus e do evangelho de Cristo Jesus (Ladd, 2003, p. 474).

3.2 VERIFICA A CONFISSÃO DE FÉ DA PESSOA

Cada cristão é um embaixador de Cristo na terra, pois representa o governo de Deus e seus desígnios, vontades, além do caráter daquele que o enviou. A embaixada é usada como uma das linguagens metafóricas para a igreja, sendo um posto avançado do Reino de Deus na terra, no qual os embaixadores fazem o seu trabalho de acordo com as ordens do “país” de onde fazem parte. Para participar de uma embaixada e ser um embai-xador, você precisa ser cidadão daquela nação, estrangeiros não podem definir os desejos daquela nação e não podem representá-la. Da mesma maneira, o Reino de Deus funciona desse modo: apenas os cidadãos do céu podem levantar-se como proclamadores dos interesses do Reino de

Deus na Terra, ou seja, ser os embaixadores e atuar na embaixada celestial.

Se há limites e regras claras para os representantes terrenos, quanto mais para aqueles que representam Jesus e o evangelho neste mundo. São representantes da verdade eterna, que tem o poder para salvar e trazer glória a Deus. Além da grande importância de ser um representante dos desígnios eternos, de fato, só os cidadãos, os que nasceram de novo, podem assumir esse papel, pois não há como ser cidadão do céu sem ter passado primeiro pelo arrependimento, pela fé e pela nova vida em Cristo Jesus. Aderir a uma igreja não é apenas mais um compromisso durante a semana ou o compromisso de contribuir mensalmente, mas aderir a uma igreja é dizer que a pessoa representa o Reino de Deus na terra e é um embaixador outorgado do evangelho. Não há função mais honrosa e de maior responsabilidade (Angelim, 2020, p. 49).

A profissão de fé tem, através da igreja, a função de verificar e confirmar quem está apto a ser um embaixador de Deus. Ela faz de duas maneiras: Primeiro verifica se a pessoa é um cidadão do céu e segundo se ela comprehende a responsabilidade que está assumindo (Youngblood, R. F.; Bruce, F. F.; Harrison, R. K., 2004, p. 1215).

Apenas os crentes genuínos são cidadãos do céu, não há outra maneira de o ser humano ser considerado cidadão do Reino celestial. Dessa maneira, a igreja local, quando está reunida com a autoridade dada por Cristo, deve verificar se o candidato ao batismo pertence ao Reino, ou seja, se comprehendeu o evangelho, arrependeu-se do pecado e creu em Jesus Cristo (pela fé). A igreja não está determinando, escolhendo quem é salvo ou não, nem concedendo a salvação; ela está confirmando, ou não, a partir dos frutos e do conhecimento apresentado pelo indivíduo. Se os cidadãos do céu são apenas pessoas regeneradas, é preciso verificar se quem deseja ser batizado é uma pessoa regenerada. Conhecendo seus frutos, a transformação de vida e o conhecimento correto de Deus,

Jesus, evangelho e assim por diante. E é isso que a igreja faz na profissão de fé (Culver, 2012, p. 1211).

A segunda parte está atrelada à primeira, porém foca no entendimento que a pessoa tem da responsabilidade cristã em participar do corpo, em representar Jesus. Leeman (2016, p. 60-61) descreve o significado de representar:

Agora aqui vai minha pergunta: você já falou em nome do presidente dos EUA em um pódio? Já olhou fixamente nas luzes do estúdio e nas câmeras dos jornalistas da Casa Branca e representou oficialmente as ideias do presidente? Presumo que a resposta seja não. O presidente deve autorizá-lo oficialmente a representar suas ideias. Nem mesmo seu amigo mais chegado ou membro da família sobem ao palco global e se atrevem a fazê-lo. Os riscos são muito altos para agir dessa forma. Bem, aqui vai outra pergunta: você alguma vez já falou em nome de Jesus e seu reino? Alguém autorizou você a representar as ideias desse rei?

Nota-se que as falas e ações da pessoa batizada, representante de Cristo, serão vistas como partes das falas e ações de Cristo. Por isso, a importância de verificar se a pessoa comprehende seu papel singular de representar as verdades eternas neste mundo não eterno.

3.3 PROTEGE O NOME DE CRISTO E A IGREJA

Não há como separar a igreja e o membro da representação de Jesus, ambos estão ligados; não há como olhar para um membro da igreja e dizer que esse não representa a Cristo, isso não é possível. Quem foi batizado e é membro da igreja representa os desejos do Reino de forma visível e pública. Por isso, a importância de fazer uma profissão de fé, pois sem essa confirmação da igreja, qualquer um poderia falar em nome de Deus e de Cristo, mesmo uma pessoa que não pertence ao evangelho. Como não há

como separar a pessoa da sua representação, ela lançaria mentiras sobre o evangelho e mancharia o nome de Cristo e da igreja. Assim, o nome de Jesus Cristo seria manchado por um dos seus representantes, que ao final era um lobo entre os cordeiros (At 20.29) (Sanches, 2020, p. 54).

Ao fazer a profissão de fé, o foco não está apenas no indivíduo, mas em proteger Jesus e o evangelho, para que não sejam manchados por um falso discípulo. Ao final, esse é um dos propósitos da igreja: proteger a sã doutrina. Ao não confirmar confissões de fé errôneas, a igreja está cumprindo com o seu papel como pilar e fundamento da verdade, separando o que é falso do que é verdadeiro e assim deixando claro o que é e quem faz parte do evangelho. Além disso, protege a pessoa de enganar a si mesma, e deixa claro a ela que ainda não compreendeu o evangelho da maneira correta (Thielman, 2007, p. 484).

A profissão não é apenas uma tradição vazia, pelo contrário, ela cumpre com os propósitos da igreja ao ser uma ferramenta para que a igreja e o batismo tenham suas naturezas e propósitos cumpridos de forma correta e bíblica. A profissão de fé auxilia na confirmação de alguém como cidadão do céu e representante de Cristo, bem como protege o nome de Jesus e da igreja de falsas confissões, e tudo isso é feito a partir da autoridade da igreja quando está reunida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A profissão de fé realizada pela igreja local reflete o seu próprio entendimento do que é a igreja e de ser igreja, bem como sobre as ordenanças e os propósitos de ambos. Independentemente da forma, desde que bíblica, como esse momento é feito, demonstra como compreenderam o princípio bíblico por trás do costume e da tradição. Não se trata de uma forma vazia de sentido, mas de uma forma que demonstra como uma igreja saudável entende o seu papel no mundo e no Reino de Deus. Culver descreve como essas doutrinas e compreensões afetam as práticas na igreja:

[...] por que a doutrina da igreja tem uma importância crítica, se não central, na estrutura da teologia cristã. Quero dizer que é no corpo empírico do crente (chame-o de organismo, organização ou instituição) que o cristianismo (e teologia) se torna manifesto em formas visíveis concretas. A visão que um grupo de cristãos que creem tem manifesto em formas visíveis concretas. A visão que um grupo de cristãos que creem tem acerca da natureza da igreja afetará poderosamente a maneira como suas formas se desenvolvem, isto é, a maneira como os cristãos se organizam, a forma como evangelizam, sua cooperação [...] (Culver, 2012, p. 1055).

Não apenas a prática por si mesma, mas a prática pela crença e a doutrina que ela carrega em si, ou seja, a visão sobre a igreja e o batismo afetará a forma como a profissão de fé será feita. Por isso, se faz necessário refletir nas definições bíblicas sobre igreja, batismo e profissão de fé.

A igreja é o ajuntamento de pessoas variadas e diferentes, mas todas regeneradas pelo sangue de Cristo, é uma família, o corpo dos salvos. Seu propósito está em mostrar a glória de Deus e o evangelho de forma visível, foi a maneira que Deus escolheu se manifestar através da sua igreja, e além disso, deixa de forma clara quem está dentro e quem está fora, quem faz parte da família da nova aliança e quem não o faz.

Para fazer parte da nova aliança, é necessário morrer para o mundo e viver para Cristo, e ter fé em Cristo. Isso é representado pelo batismo, quando a fé se torna pública, além de ser um sinal de juramento. Entretanto, o batismo não é apenas uma ordem para o indivíduo que deseja se batizar, mas também para a igreja que confirma ou não a confissão de fé da pessoa. Assim, o batismo é a entrada para essa aliança de forma pública, quando a pessoa passa a se comprometer com Jesus e sua igreja, e representá-lo como embaixador do Reino na terra.

A profissão de fé é pautada nesses princípios bíblicos das realidades da igreja e do batismo, e fazê-la é refleti-los. Não é uma tradição ou prática vazia ou de pouco valor, pelo contrário, ao fazê-la, a igreja exerce sua autoridade dada por Cristo, e cumpre parte dos propósitos da igreja e das ordenanças. Reflete o evangelho e o deixa visível às pessoas, e assim, glorifica a Deus.

REFERÊNCIAS

ANGELIM, F. **Teologia Bíblica Batista Reformada:** uma introdução baseada na Confissão de Fé de 1689. 2. ed. Francisco Morato: Estandarte de Cristo, 2021.

BARTH, K., & CULLMANN, O. **Batismo em diferentes visões.** São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.

BEASLEY-MURRAY, G. R. Batismo. In: COENEN, L.; BROWN, C. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 181-188.

BLEDSOE, D. A. **Igreja regenerada:** uma eclesiologia bíblica, histórica e contemporânea. São José dos Campos: Fiel, 2022.

BOBBY, J. **Batismo:** a porta de entrada na membresia da igreja. São Paulo: Fiel, 2022.

BOYER, O. Batismo. In: BOYER, O. **Pequena enciclopédia Bíblica.** 2. ed. São Paulo: Vida, 2006.

CARVALHO, D. **Batistas por convicção e missão:** Eclesiologia sob o olhar discipular. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais, 2022.

COENEN, L. Igreja. In: COENEN, L.; BROWN, C. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 984-999.

CULVER, R. D. **Teologia sistemática:** bíblica e histórica. São Paulo: Shedd, 2012.

DEVER, M. **9 Marcas de uma igreja saudável.** São José dos Campos: Fiel, 2018.

DEVER, M. **Igreja:** O evangelho visível. São José dos Campos: Fiel, 2018.

DEVER, M., ALEXANDER, P. **How to build a healthy church:** A

practical guide for deliberate leadership. Wheaton: Crossway, 2021.

DOUGLAS, J. D. Chave. In: DOUGLAS, J. D. **O novo dicionário da Bíblia**. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 228.

FÜRST, D. Confessar. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 385-388.

GILL, J. **Batismo**: Uma exposição bíblica e sistemática. Francisco Morato: Estandarte de Cristo, 2023.

GRUDEM, W. **Teologia sistemática**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2022.

GUSSO, A. R. **Gramática instrumental do grego**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HANSEN, C., & LEEMAN, J. **Igreja é essencial**: redescobrindo a importância do corpo de Cristo. São José dos Campos: Fiel, 2021.

HÖRSTER, G. **Teologia do Novo Testamento**. 2. ed. Curitiba: Evangélica Esperança, 2022.

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

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

LEEMAN, J. **A Igreja e a surpreendente ofensa do amor de Deus**: reintroduzindo as doutrinas sobre a membresia e a disciplina da Igreja. São José dos Campos: Fiel, 2016.

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

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

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

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

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

PEREIRA, J. R. **Histórias dos batistas no brasil.** Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

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

SANCHES, J. O. **Ortodoxia batista.** 2. ed. Rio de Janeiro: Convicção, 2020.

SCHREINER, T. R. **Teologia de Paulo.** São Paulo: Vida Nova, 2015.

SEVERA, Z. A. Manual de teologia sistemática. Curitiba: A. D. Santos, 2014.

THIELMAN, F. **Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Shedd, 2007.

YOUNGBLOOD, R. F.; BRUCE, F. F.; HARRISON, R. K. Regeneração. In: YOUNGBLOOD, Ronald Fred; BRUCE, F. F; HARRISON, R. K. **Dicionário ilustrado da Bíblia.** São Paulo: 2004. p. 1215-1216.

O CULTO BATISTA: UMA PERSPECTIVA CIRCULAR/INTEGRADA

BAPTIST WORSHIP: A CIRCULAR/INTEGRATED PERSPECTIVE

EL CULTO BAUTISTA: UNA PERSPECTIVA CIRCULAR/INTEGRADA

Gilcimar de Macêdo Negreiros¹

RESUMO

O culto cristão acontece de forma particular ou coletiva, sendo a primeira aquela que acontece no íntimo de cada um, se mostrando menos para o exterior, enquanto a segunda acontece entre os cristãos e de maneira quase sempre pública. O presente artigo busca apresentar e analisar o culto coletivo em quatro aspectos: direção, músicas, oração e pregação, apresentando duas formas de organizar a dinâmica do culto (ordem do culto) – uma linear e não integrada, e outra circular e integrada – a partir da perspectiva da rotina executada na maioria das igrejas batistas ligadas à Convenção Batista Brasileira.

Palavras-chave: Culto; Particular; Coletivo; Batista.

¹ Bacharel em Ciência Política (UFPI), Bacharel em Sistemas de Informação (FACID), Pós-graduado em História do Cristianismo e do Pensamento Cristão (FABAT/Seminário do Sul), Bacharelando em Teologia (FABAT/Seminário do Sul). Email: gilcimar.de.2024.1@seminariodosul.com.br

INTRODUÇÃO

A adoração a Deus é o fim de todas as ações de um cristão nascido de novo. Desde as tarefas mais simples do seu dia a dia até aquelas que demandam elevado grau de concentração e erudição, só terão sentido no Reino de Deus se corresponderem ao que o Apóstolo Paulo declara em Romanos 11.36: *“Porque dele e por ele, e para ele, são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém”.*

Esse pequeno texto busca apresentar e se aprofundar nas características fundamentais do culto coletivo, destacando a Direção, Músicas, Oração e Pregação, olhando para cada uma delas de uma outra forma, dando destaque para o papel do “dirigente”. Apresentarei duas formas de ordem do culto, comparando duas maneiras e se realizar o culto cristão nas Igrejas Batistas ligadas à Convenção Batista Brasileira (CBB).

Além disso, ele objetiva oferecer uma nova dinâmica na forma de dirigir o culto, favorecendo tanto a ação particular quanto a coletiva, presentes no culto.

1. O CULTO CRISTÃO

Essa adoração, a qual eu chamarei de culto particular, acontece, na maioria das vezes, a cada instante, no íntimo de cada pessoa, quando, sozinho com Deus, medita nas Suas palavras, O louva com hinos, quando ora em silêncio, quando resiste ao mal, quando busca forças para continuar, quando oferece o perdão a quem o ofendeu e implora por ser perdoado por Deus, quando glorifica a Deus por sua criação e por seus livramentos, quando aceita ser passado para trás ou oferece o silêncio como resposta a uma ação afrontosa, e tantas outras pequenas e discretas formas personalíssimas que cada um desenvolve na sua relação com o seu Salvador.

Esse culto silencioso e íntimo é mais difícil de ser percebido por quem está nos olhando de fora – mas não por quem vê o nosso interior (1 Samuel 16.7). Por isso, ele não é menos importante, mas, pelo contrário, ele é a expressão exata da nossa devoção verdadeira e, certamente, é no nosso íntimo que Deus busca a verdadeira adoração: “Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade; porque o Pai procura a tais que assim o adorem. Deus é Espírito, e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade.” (João 4.23-24).

Indo para o próximo ponto, devo acrescentar que uma coisa não exclui a outra, isto é, o culto particular sincero e verdadeiro não exclui ou elimina a importância do culto coletivo (também sincero e verdadeiro).

1.1 O CULTO PARTICULAR

Essa adoração, a qual eu chamarei de culto particular, acontece, na maioria das vezes, a cada instante, no íntimo de cada pessoa, quando, sozinho com Deus, medita nas Suas palavras, O louva com hinos, quando ora em silêncio, quando resiste ao mal, quando busca forças para continuar, quando oferece o perdão a quem o ofendeu e implora por ser perdoado por Deus, quando glorifica a Deus por sua criação e por seus livramentos, quando aceita ser passado para trás ou oferece o silêncio como resposta a uma ação afrontosa, e tantas outras pequenas e discretas formas personalíssimas que cada um desenvolve na sua relação com o seu Salvador.

Esse culto silencioso e íntimo é mais difícil de ser percebido por quem está nos olhando de fora – mas não por quem vê o nosso interior (1 Samuel 16.7). Por isso, ele não é menos importante, mas, pelo contrário, ele é a expressão exata da nossa devoção verdadeira e, certamente, é no nosso íntimo que Deus busca a verdadeira adoração: “Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade; porque o Pai procura a tais que assim o adorem. Deus

é Espírito, e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade." (João 4.23-24).

Indo para o próximo ponto, devo acrescentar que uma coisa não exclui a outra, isto é, o culto particular sincero e verdadeiro não exclui ou elimina a importância do culto coletivo (também sincero e verdadeiro).

1.2 O CULTO COLETIVO

Algumas poucas vezes, o culto a Deus se dá de maneira coletiva e exterior, acontecendo junto com os demais filhos do amor e graça de Deus, chamados para a Sua Igreja. Por ser exterior e coletiva, pode parecer que essa forma de cultuar ao Senhor acontece mais do que a realizada de maneira pessoal e interior (culto particular), no entanto, isso é uma compreensão limitada do que é cultuar a Deus. A esse outro tipo de culto, chamarei de culto coletivo. Tanto a primeira quanto a segunda maneira de cultuar a Deus são necessárias para uma vida saudável, tendo cada uma o seu papel e importância na nossa relação com Deus e na Igreja.

Penso que alguém que não realiza o seu culto particular e verdadeiro para Deus terá alguns problemas em fazê-lo coletivamente, de maneira verdadeira. Por outro lado, um culto coletivo verdadeiro poderá ajudá-lo na sua devoção particular, e o fortalecerá quando estiver sozinho. É disso que o Apóstolo Paulo fala quando afirma: "Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai das misericórdias e o Deus de toda a consolação; que nos consola em toda a nossa tribulação, para que também possamos consolar os que estiverem em alguma tribulação, com a consolação com que nós mesmos somos consolados por Deus." (2 Coríntios 1.3-4).

Além disso, o mesmo Apóstolo fala sobre como se daria o culto coletivo quando diz: "Que fareis pois, irmãos? Quando vos ajuntais, cada um de vós tem salmo, tem doutrina, tem revelação, tem língua, tem interpretação. Faça-se tudo para edificação." (1 Co 14.26).

Isso nos leva a crer que já nos primeiros anos da Igreja, alguma forma do culto cristão coletivo já era bem conhecida e se disseminou nos mais distantes locais. Certamente, havia o culto realizado sob o Templo e sob as sinagogas, que, deveria seguir uma dinâmica e liturgia diferentes daqueles realizados nas casas – em especial pelos constantes embates entre os cristãos e judeus –, e que deve ter ocorrido especialmente dentre os “judeus da Terra”, até que fossem definitivamente espalhados pela guerra, no ano 70 d.C., quando o general Tito destruiu o Templo judeu em Jerusalém (Pessoa e Miranda, 201?, p.146).

1.3 O CULTO NA DECLARAÇÃO DOUTRINÁRIA DA CBB

A Convenção Batista Brasileira, na sua série denominada Documentos Batistas, apresenta os temas “Culto e Adoração” de maneira conjunta – como deve ser – pois não há culto se não houver adoração, e toda adoração acontece no ambiente de um culto – seja no particular ou em público. No entanto, há uma distinção que deve ser observada quanto ao culto particular e coletivo. Esse momento de adoração coletiva (na Igreja) é aquilo que o pastor Leandro B. Peixoto (SIB Goiânia), denomina de “adoração corporativa”, esclarecendo que: “O fato é que a adoração corporativa não é simplesmente fazer juntos coisas relacionadas ou com conotação de adoração como uma igreja. ADORAÇÃO É FAZER AS COISAS QUE DEUS DESEJA QUE FAÇAMOS QUANDO ESTIVERMOS REUNIDOS COMO IGREJA.” (Culto de uma Igreja Bíblica, msg. 12, 2021). Então, entendemos que a “adoração corporativa” acontece em um ambiente de adoração, feito pela igreja, e de uma forma ordenada e sem “improviso” (Peixoto, 2021). Ele define assim o termo “adoração corporativa”: “É o ato de uma congregação de louvar a Deus juntos por meio das formas e elementos ordenados e exemplificados nas Escrituras”, e lista várias coisas que os cristãos realizavam ainda no início da expansão do Evangelho:

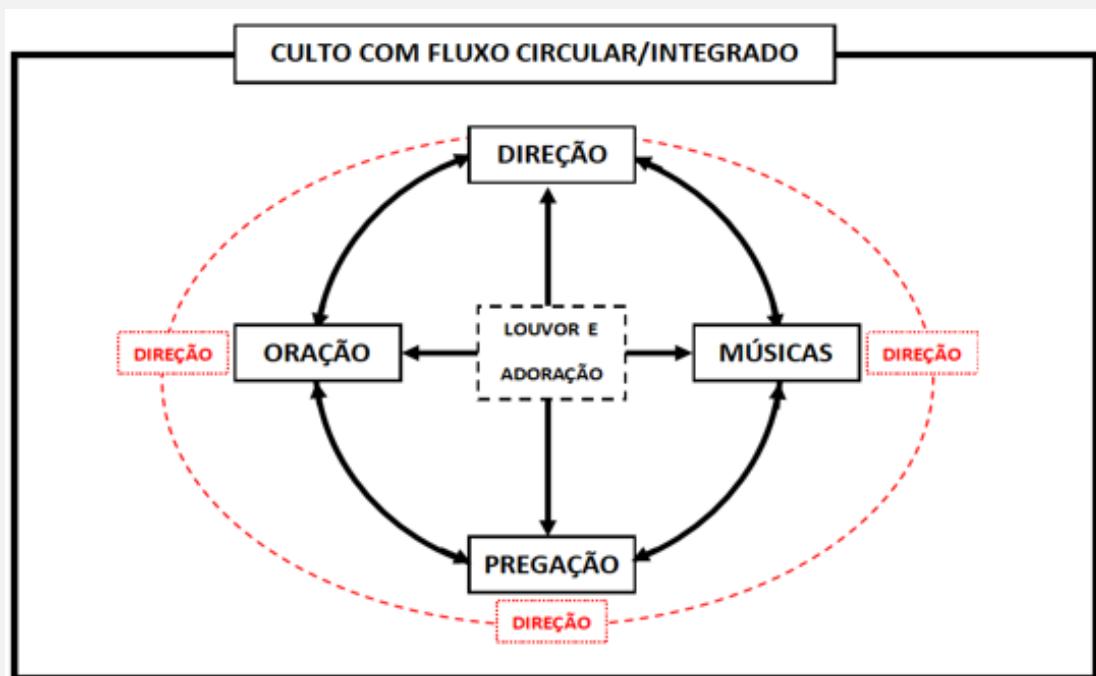
- Lendo as Escrituras publicamente (1 Tm 4.13; Cl 4.15-16);
- Ouvindo pregação e ensino (At 2.42; 1 Tm 4.13);
- Compartilhando a ceia do Senhor e celebrando o batismo (At 2.42; 1 Co 11);
- Encorajando uns aos outros e louvando a Deus com canções (Ef 5.19; Hb 10.25);
- Orando juntos (At 2.42);
- Confessando publicamente a fé juntos (1 Tm 6.12);
- Fazendo eleições (At 1.23-26; 6.5-6);
- Aplicando disciplina eclesiástica (Mt 18.17-20; 1Co 5);
- Ofertando financeiramente (Rm 15.16; 1 Co 16.1-2);
- Lendo cartas de recomendação (At 18.27; 2 Co 3.1);
- Fazendo avisos e dando saudações (Rm 15.23–16.27);
- Separando e comissionando missionários (At 13.1-3);
- Consagrando oficiais ao ministério (At 14.23);
- Ouvindo testemunhos missionários (At 14.27).

Ao observar a lista apresentada, fica claro como o culto cristão pode ser diversificado e multifacetado. Certamente, muito do que se vê nessa lista é realizado semanalmente nas mais diversas igrejas, com uma ou outra alteração, e cada atividade merece um estudo detalhado e pormenorizado para sua melhor fixação. No entanto, o presente estudo não se ocupa de todos esses temas, buscando pensar o culto batista baseado em quatro momentos, os quais serão melhor explanados, a saber: Direção, Música (Cânticos Espirituais), Oração E Pregação.

2. A ORDEM DO CULTO: LINEAR-NÃO INTEGRADA E CIRCULAR-INTEGRADA

A escolha desses quatro temas se dá em função da necessidade de esclarecer o processo interno de organização do programa do culto elaborado pela Comissão de Planejamento dos Cultos, iniciando um processo de sistematização do culto e estruturando o chamado culto batista, apresentando-o não mais com um formato linear, sequencial e não integrado, mas, ao invés, como círculos de múltiplas interações, socialmente e espiritualmente ordenadas e programaticamente interligadas.

Essa distinção apresenta duas maneiras de organizar o culto (ordem do culto), sendo uma com um formato linear-não integrado e a outra no formato circular-integrada, como será apresentado a seguir.



Observando as duas ilustrações de como a ordem do culto pode ser construída – a isso chamaremos de liturgia ou serviço religioso – percebe-se que o compartilhamento de informações prévias, que possibilita a interação circular, não está totalmente presente no primeiro modelo. Mesmo que cada momento do culto esteja bem planejado e que cada um tenha ciência das suas atribuições e tarefas, por não haver um planejamento conjunto, a partir da DIREÇÃO, bem como a troca de informações que guiarão o serviço religioso em cada momento, torna a liturgia quebrada, distante e dessincronizada. Pode haver sobreposição de informações, omissões e choques, afetando ordem do culto, podendo também interferir na ordem no culto.

A imagem da construção do Tabernáculo por Moisés (Ex 25.1-40) ou da Igreja como um “corpo, bem ajustado” (Efésios 4.1-16), reforça a certeza de que a comunicação e a orientação litúrgica são fundamentais para que o culto cumpra os seus propósitos, tanto no sentido particular de cada cristão (adoração particular), como no sentido de uma ação coletiva da igreja (adoração corporativa).

Portanto, a principal diferença entre os dois modos de ordem do culto estão no fato de que, no modelo linear/não integrado, a informação a respeito de todos os momentos do culto está somente com aqueles que serão os protagonistas dessas ações, ficando, às vezes, vazia a respeito de quem e o quê será realizado. Já no modelo circular/integrado, não só é conhecido quem fará alguma coisa durante o culto, como, previamente, essa pessoa informou a todos o que será feito. Da mesma forma, os demais compartilham as mesmas informações a respeito do quem e do quê com todos os que participarão ativamente do culto.

Apresento uma situação absurda como exemplo para reforçar a limitação do modelo linear/lógico: antes de ser publicado o Boletim Informativo com a Ordem do Culto, quem o fez se comunica com algumas pessoas que farão participações no culto, como: direção, músicas e pregação, exceto com quem vai fazer as orações, que, geralmente, não é informado

previamente. A partir dessa primeira comunicação, cada um seguirá um caminho particular na maneira como se preparará para o seu momento no culto. Nesse modelo, os “QUEM” só serão conhecidos mutuamente no momento do culto. Da mesma forma, os “O QUÊ” só serão revelados quando forem realizados durante o culto. Por isso, o risco de o dirigente não saber o que virá em seguida é muito grande. Por outro lado, a falta de comunicação impossibilita uma sincronização do corpo, (que deveria ser) bem ajustado no momento do culto, havendo o risco de não haver relação entre o que o(a) dirigente fala, e como as músicas que serão cantadas, que não se relacionarão com a mensagem que será pregada. Nessa “Babel”, quem faz as orações tenta se encaixar, por meio de improvisos ou, até mesmo, repetindo frases já conhecidas ou orações inteiras já proferidas.

No modelo circular/integrado, esse cenário catastrófico jamais será permitido, pois, a despeito de ser mais trabalhoso, o resultado final (adoração e louvor) se torna mais próximo, considerando o aspecto humano de organização e zelo pela liturgia do culto. Isso se torna possível devido à comunicação prévia entre todos aqueles que participarão do culto, dando oportunidade para que as interações sociais e espirituais entre aqueles que estarão à frente, executando a ordem do culto, se tornem o próprio culto por antecipação. Mais uma vez, é preciso lembrar de como o Tabernáculo foi feito e como a ordem de Deus para Moisés, a respeito de como a sua construção deveria ser planejada e preparada, nos inspira a construirmos um ambiente no qual Deus possa estar, a saber: dentro e no meio de nós.

Portanto, atingir a excelência no culto coletivo se tornará mais factível por meio do modelo circular/integrado, por haver interação e comunicação prévias entre todos que estarão guiando a igreja no momento do culto de louvor e adoração, sendo todos, antecipadamente, informados, orientados e preparados a fim de entenderem quais serão as suas responsabilidades no ato do culto. Para tanto, cada pessoa envolvida deverá ser dirigida para se preparar, estudando, orando e meditando em todos os

aspectos do culto, a fim de santificar sua vida e, estando com espírito de adorador, encontrar-se habilitado e apto para o momento do culto.

A partir de agora, vamos nos deter sobre os quatro pontos fundamentais do modelo de culto circular/integrado.

2.1 DIREÇÃO

O que faz o dirigente do culto? A resposta mais óbvia é: “ele dirige o culto”. Daí, vem a segunda pergunta: O que significa dirigir o culto? A resposta a essa pergunta nos levará um pouco mais longe do que geralmente se entende por dirigir um culto numa igreja batista.

Antes de tudo, vejamos o que NÃO É dirigir um culto. Dirigir um culto não é:

- Um conjunto de ações mecânicas e lógicas, mesmo que bem claras e organizadas;
- Ser mestre de cerimônia, cheio de pompa e glamour;
- Somente ler uma sequência de ações que são realizadas durante o culto;
- Simplesmente anunciar os nomes dos participantes na ordem certa e as ações que executarão durante o culto, sem entender ou criar um nexo entre elas;
- Falar coisas a respeito das quais não tem conhecimento ou nas quais não acredita.

Com isso posto, dirigir um culto deve ser entendido como uma tarefa que se inicia no momento do convite para a direção e termina no último amém, após o culto. Ela não acontece apenas no momento do culto.

Dirigir é conduzir, orientar, guiar, levar, e ordenar, aquele grupo de pessoas reunidas nas ações de louvor e adoração, por um tempo limitado.

Portanto, daquele(a) que dirigirá o culto é esperado:

- Que aceite a tarefa com bom ânimo e fé (Josué 1.6-9 e Romanos 14.23).
- Que tome ciência, antecipadamente, de toda a programação que se dará durante o culto;
- Que se comunique antecipadamente com cada um que fará parte do culto; se inteirando dos detalhes da sua participação, estudando o tema e orando por e com aquela(s) pessoa(s);
- Que revise e leia as referências bíblicas apontadas no programa do culto, meditando e orando sobre elas, buscando excelência na sua condução;
- Quando possível, realizar a memorização de toda a Ordem do Culto, evitando improvisos;
- Em espírito de oração, clamar pela direção de Deus a fim de que seja inspirado em ações e palavras;
- Que esteja atento, desde o início do culto, às situações adversas e incomuns, que possam tirar a atenção dos presentes ou desviar o foco da adoração a Deus;
- Que aja como um guia, um instrutor, um condutor do povo de Deus desde a entrada no templo até a saída;
- Que se porte com a elegância e formalidade necessárias para o ambiente e para a condução do culto, no vestir, portar-se e falar;
- Que esteja apto para lidar com situações de emergência, tanto humanas (ex.: quedas de crianças, problemas de saúde) quanto espirituais (ex.: possessão, ataques histéricos, crises de choro ou ansiedade, etc.);

- Que dirija o culto antes de o culto começar na Igreja, favorecendo a comunicação entre todos aqueles que farão parte da programação.

2. MÚSICA (CÂNTICOS ESPIRITUAIS)

Nos últimos anos, o ato de cantar na igreja foi confundido com o ato de adorar. Há casos de cantores que, antes de iniciar sua participação, se apresentam dessa forma: “Hoje não irei cantar, mas irei louvar o louvor com o título ‘Deus é maravilhoso’”. Por mais estranho que soe ao ouvido (!), tais músicos desafinaram ao não entender mais a distinção entre cantar e louvar. Portanto, antes de tudo, precisa ser esclarecida essa diferença entre cantar e louvar: Cantar significa cantar. Louvar significa glorificar, exaltar, elogiar, enaltecer, engrandecer, honrar a Deus, por meio de pensamentos, ações e palavras, inclusive musicadas (podendo até ser cantadas).

Portanto, nem toda música é um louvor, e nem todo louvor é realizado cantando. Ofertar é uma forma de louvar a Deus. Pregar é outra. Orar é outra. Perdoar é outra. Sofrer perseguição por causa de Cristo é outra forma de louvar a Deus.

Entretanto, cantar é, certamente, uma das formas mais agradáveis de louvar a Deus. A música esteve na formação do mundo, no Antigo Testamento, desde o estabelecimento da Igreja, e nos primórdios do culto cristão e estará até o final (Apocalipse 14.3).

No que diz respeito ao culto batista, daqueles que são responsáveis pelo momento de louvor com cânticos espirituais, é esperado:

- Que aceite a tarefa com bom ânimo e fé (Josué 1.6-9 e Romanos 14.23);
- Que tome ciência, antecipadamente, de toda a programação que se dará durante o culto;

- Que participe dos ensaios prévios;
- Que saiba as músicas de cor, quando possível;
- Que o planejamento musical esteja em sintonia com o contexto do culto, especialmente com a mensagem que será pregada;
- Que esteja apto para conduzir a igreja no momento de cânticos congregacionais, levando-a a louvar a Deus de maneira espiritual;
- Que se coloque sob a direção de quem foi designado para dirigir o culto;
- Que se porte com a elegância e formalidade necessárias para o ambiente e para a condução do culto, no vestir, portar-se e falar;
- Que entenda o conceito e a necessidade de submissão da arte ao senhorio de Cristo (2 Coríntios 10.5);
- Que cante para Deus, servindo a igreja.

2.3 ORAÇÃO

Certamente, esse é o mais inusitado elemento dos quatro que estão sendo analisados aqui. Há diversas perguntas que podem ser feitas, contudo, a importância da oração no culto é tão óbvia que, na verdade, muitos devem estar fazendo a seguinte pergunta agora: “Como nunca pensei sobre isso antes?” É verdade que a oração é essencial no culto e, sem ela, tanto quanto os cânticos e a pregação, fica parecendo um culto incompleto. No entanto, com uma frequência muito maior do que 99% das vezes, a pessoa que é convidada para orar o faz sem ser avisada previamente, de improviso e sem ter feito uma preparação anterior. Nesse ponto, alguém pode perguntar: “Avisado previamente apenas para orar? Se preparar antecipadamente para fazer uma oração?” Se você está se perguntando assim, então essa mensagem foi feita para você. Se não, vejamos.

Você é convidado para ser o orador da sua turma na conclusão do seu curso. Você é escolhido para falar em nome de seus colegas de trabalho com o seu patrão. Você recebe a oportunidade de falar com o vereador que representa o seu bairro em nome de toda a comunidade. O que você faz? Sim, você se prepara para falar com essas pessoas, pois naquele momento, suas palavras representarão a vontade de todos aqueles que confiaram a você tal tarefa. Português correto? OK! Roteiro de fala? OK! Se ele disser isso ou aquilo? OK! Tudo pronto, ensaiado e revisado, para não haver o menor risco das suas palavras não correspondam aos anseios daqueles que você representa e, muito menos, de você falar algo que será ignorado. Entendeu por que aquele que faz uma oração na igreja, durante oculto, deve fazê-lo com uma preparação meticulosa antecipada? Você não perderia a oportunidade que lhe foi confiada falando besteira ou dizendo coisas vãs, afinal, você é portador da voz de todos e a todos representa naquele ato.

Se isso está claro para você, então vamos ver o que se espera daquele que será o responsável por fazer a oração no culto:

- Que aceite a tarefa com bom ânimo e fé (Josué 1.6-9 e Romanos 14.23);
- Que tome ciência, antecipadamente, de toda a programação que se dará durante o culto;
- Que se coloque sob a direção de quem foi designado para dirigir o culto;
- Que medite antecipadamente a respeito do que poderá dizer em nome da igreja e como Deus receberá estas palavras;
- Que ore antes a fim de fazer a oração certa;
- Que diga apenas aquilo em que acredita, com a convicção de quem morreria pelo que está dizendo ali;

- Que esteja sob a direção do Espírito Santo, que “nos ajuda em nossa fraqueza, pois não sabemos como orar”. (Romanos 8.26-27);
- Que se porte com a elegância e formalidade necessárias para o ambiente e para a condução do culto, no vestir, portar-se e falar;
- Que esteja apto para representar a igreja diante de Deus;
- Que esteja preparado para ver o resultado da sua oração.

2.4 PREGAÇÃO

A mensagem pregada é considerada a parte mais importante do culto; afinal, nesse momento, todos terão a oportunidade de serem abençoados com a Palavra de Cristo. E isso é verdade, pois, até o momento da pregação, todos os presentes ou esperam ansiosamente pelo que haverá de ser dito ou, em alguns casos, é o momento mais tenso, pois pode ser que alguém não queira ouvir o que vai ser falado. Alguns podem não usar a expressão mais importante, o que também acho justo, afinal, tudo, no culto, é de extrema importância. De qualquer forma, na maioria dos casos, a pregação encerra o culto, trazendo graça, esperança, salvação e cura. Por isso, exige-se uma postura da parte de quem vai pregar, condizente com a importância da Palavra da qual ele é portador.

- Quanto à ordem do culto, é esperado de quem vai pregar:
- Que aceite a tarefa com bom ânimo e fé (Josué 1.6-9 e Romanos 14.23);
- Que tome ciência, antecipadamente, de toda a programação que se dará durante o culto;
- Que se coloque sob a direção de quem foi designado para dirigir o culto;

- Que esteja sob a direção do Espírito Santo, em favor de si mesmo e da igreja;
- Que se prepare com antecedência (uma vez que tenha sido avisado com previamente), compartilhando o tema da sua pregação com a direção do culto, de forma que todos possam estar em sincronia com a mensagem da noite;
- Que se porte com a elegância e formalidade necessárias para o ambiente e para a condução do culto, no vestir, portar-se e falar;
- Que acredite no que vai pregar;
- Que esteja disposto a morrer pelas palavras que irá pregar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja se reúne, desde o princípio, sob a graça de Cristo e na direção do Espírito Santo, com o fim de adorar e louvar a Deus de várias formas e usando vários recursos. O zelo com a forma e conteúdo do culto, por parte daqueles que conduzem os servos de Deus, jamais poderá sofrer dissolução de continuidade. Por isso, dirigir, cantar, orar e pregar devem ser entendidos como elementos essencialmente interligados e interdependentes, a fim de tornar o culto cristão um ato de louvor e adoração real, sempre elevado à máxima potência e realizado com excelência, e não com improvisos e arranjos mal colocados.

Nesse particular, preciso deixar claro (para que não gere dúvidas e distorções do meu pensamento) que jamais, a forma deverá suplantar o conteúdo, pois, como sabemos, Deus vê o “coração” e não o exterior. Porém, nenhum ser humano aceita uma festa em sua homenagem, como um aniversário, um casamento etc., feita com restos, com coisas inferiores ou feitas de improviso – tendo a possibilidade de fazê-la da melhor forma possível. Imagine uma noiva chegar no dia do seu casamento e saber que

nada foi preparado como ela um dia sonhou? Bem, pensando dessa forma, se é possível fazer o melhor para Deus, por que fazer o pior? Se é possível usar as nossas melhores roupas, instrumentos, equipamentos, locais e um planejamento elaborado, a fim de louvar e adorar a Deus, por que fazer a pior forma possível, de improviso, com os piores equipamentos e materiais? Por que a opção pela bermuda e pelo chinelo, podendo ir de “pano passado”? Não estou falando de uma época de guerra ou catástrofe ou de uma condição financeira limitada, onde tudo é escasso e de difícil aquisição, no entanto, até a pessoa mais pobre da Terra sempre terá a sua “melhor” roupa. Não ignoro a oferta da viúva pobre em contraste com os que ofertavam do que sobrava (Marcos 12.41-44). Mas não posso fechar os olhos para quem, podendo fazer o melhor, porém, tendo sido dominado por um espírito de pobreza e miserabilidade, oferece as migalhas ao Senhor. Então, sim, o conteúdo sempre será superior à forma, porém, em épocas normais, tanto o conteúdo quanto a forma tornam-se essenciais para um culto verdadeiro, e é disso que Paulo fala em 1 Tessalonicenses 5.23: “E o mesmo Deus de paz vos santifique em tudo; e todo o vosso espírito, e alma, e corpo, sejam plenamente conservados irrepreensíveis para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo.”

Entender a ordem do culto como uma sequência de momentos circulares interligados e compartilhados, nos quais a comunicação ocorre entre todos os participantes, a partir da própria Direção, ao invés de uma sequência linear e não integrada - na qual os elementos do culto não se comunicam - faz do culto uma coleção de momentos agradáveis e colaborativos, visando a glória de Deus.

Começar a dirigir o culto antes que o mesmo comece formalmente é o primeiro passo para o culto acontecer de fato.

A comunicação entre todos os responsáveis por todos os momentos cria uma unidade do culto, que passa a existir como um único corpo espiritual (Igreja).

Preparar-se espiritual e intelectualmente para guiar os cristãos nos momentos de louvor e adoração é o que se espera de quem vai dirigir o culto, pois isso criará um ambiente orientado para um mesmo propósito, permitindo criar experiências genuínas durante o culto a Deus nas esferas espiritual e emocional, e não de uma maneira racional e psicológica, cujo foco são as relações sociais e culturais.

Por fim, é preciso dizer que a clareza de qualquer programa ou ordem de culto se tornará desprezível e insignificante diante do querer e agir soberano de Deus. E isso não quer dizer que as coisas mal planejadas ou nem mesmo pensadas a respeito do culto (e que não dão certo ou são mal executadas) deverão ser atribuídas a Deus, como se o Senhor fosse responsável pela nossa desorganização e falta de zelo. Isso quer dizer que, mesmo tudo estando devidamente planejado, programado e ajustado, a soberania de Deus se sobrepõe ao nosso querer, quando nada será feito como desejávamos, mas tudo acontece como o Senhor desejou. O Apóstolo Paulo tem muito a nos ensinar sobre essas coisas:

Nada façais por contenda ou por vangloria, mas com humildade cada um considere os outros superiores a si mesmo; não olhe cada um somente para o que é seu, mas cada qual também para o que é dos outros. (...) De sorte que, meus amados, do modo como sempre obedeces-tes, não como na minha presença somente, mas muito mais agora na minha ausência, efetuai a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é o que opera em vós tanto o querer como o efetuar, segundo a sua boa vontade. Fazei todas as coisas sem murmurações nem contendes; para que vos torneis irrepreensíveis e sinceros, filhos de Deus imaculados no meio de uma geração corrupta e perversa, entre a qual resplandeceis como luminares no mundo, retendo a palavra da vida; para que no dia de Cristo eu tenha motivo de gloriar-me de que não foi em vão que corri nem em vão que trabalhei. (Filipenses 2,3,4 e 12-16)

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Bíblia Sagrada: versão Almeida Corrigida Fiel. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2020. 1536 p.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Declaração Doutrinária. Disponível em: https://convancaobatista.com.br/site/pagina.php?MEN_ID=22. Acesso em: 05 mar. 2024.

PEIXOTO, Pr. Leandro B.O. Culto de uma igreja bíblica: para quê e como deve ser o culto da igreja local? Segunda Igreja Batista em Goiânia, 28 nov. 2021. Disponível em: www.sibgoiania.org. Acesso em: 05 mar. 2024.

PESSOA, Felinto; MIRANDA, Valtair Afonso. História do Cristianismo I (Livro-texto). Rio de Janeiro: FABAT.

AS CRÔNICAS DE NÁRNIA COMO ILUSTRAÇÃO DIDÁTICA DA CRISTOLOGIA

THE CHRONICLES OF NARNIA AS A DIDACTIC ILLUSTRATION OF THE
CHRISTOLOGY

THE CHRONICLES OF NARNIA AS A DIDACTIC ILLUSTRATION OF
CHRISTOLOGY

RESUMO

O presente artigo busca explorar além da Teologia Sistemática tradicional, realizando uma leitura paralela da Cristologia com os renomados livros As Crônicas de Nárnia, de C. S. Lewis. Por meio da integração entre a leitura de teólogos sistemáticos e as histórias de Lewis, este estudo pretende identificar como pode ser utilizada a figura de Aslam como ilustração para o ensino da Cristologia. Para tanto, considerando a similaridade entre as figuras, foi observado o processo de criação do personagem Aslam, os elementos primordiais da Cristologia e uma proposta de vinculação entre ambos, ampliando o alcance didático para todas as idades, devido à ampla repercussão mundial das sete obras de Lewis.

Palavras-chave: Aslam. Bíblia. C. S. Lewis. Jesus. Teologia Sistemática.

INTRODUÇÃO

A Cristologia, ramo da teologia que se dedica ao estudo da pessoa e obra de Cristo, ocupa um lugar central na fé cristã, uma vez que é por meio de Jesus que os cristãos têm acesso à revelação mais completa de Deus. A teologia sistemática, com suas diversas abordagens e conceitos, oferece as ferramentas necessárias para entender a pessoa de Jesus em sua totalidade, considerando tanto sua natureza divina quanto humana. A encarnação de Cristo, sua vida, morte e ressurreição são elementos essenciais para a compreensão de como Deus se revela e se relaciona com a humanidade.

¹ Estudante do Bacharelado em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná. E-mail: natanscaff@gmail.com

Dentro deste contexto, o uso de ilustrações e metáforas no ensino teológico se torna uma ferramenta poderosa para tornar os conceitos cristológicos mais acessíveis. As obras de C. S. Lewis, especialmente As Crônicas de Nárnia, oferecem uma rica fonte de alegorias que, embora não apresentem uma representação direta de Jesus, podem funcionar como ilustrações valiosas de aspectos centrais da teologia cristã, como a redenção, o sacrifício e a vitória sobre a morte. A figura de Aslam, o leão, destaca-se como uma metáfora que auxilia a compreensão da natureza sacrificial de Cristo e a forma como sua morte trouxe vida e restauração ao mundo.

Considerando as simbologias e referências teológicas e bíblicas presentes nas obras de C. S. Lewis, As Crônicas de Nárnia, este artigo busca investigar como se pode utilizar a figura de Aslam como uma ilustração no ensino da Cristologia, especialmente da doutrina da encarnação, oferecendo uma maneira didática de abordar essas verdades teológicas complexas. Assim, considerando a semelhança entre as figuras, analisou-se o processo de criação do personagem Aslam, os principais elementos da Cristologia e uma proposta de ligação entre ambos, com o intuito de ampliar o alcance didático para todas as idades, aproveitando a ampla repercussão mundial das sete obras de Lewis. Para alcançar esse objetivo, foi utilizado o método hipotético-dedutivo, embasado em autores como Lewis, McGrath e Grudem.

1 AS CRÔNICAS DE NÁRNIA E SUA INSPIRAÇÃO

Clive Staples Lewis, ou C. S. Lewis, como é normalmente chamado e citado, é um nome muito conhecido, aclamado e estudado em várias áreas. McGrath citou em sua biografia de Lewis que: “Como observou certa vez seu amigo de longa data, Owen Barfield (1898-1997), houve re-

almente três C. S. Lewis.” (McGrath, 2013, não paginado): o famoso autor de romances, o escritor e apologeta cristão, e o notável professor e crítico literário de Oxford, este aspecto sendo o mais conhecido dentre os três, mesmo ele sendo o primeiro titular da cadeira de Literatura Medieval e Renascentista da Universidade de Cambridge. Com todo esse conhecimento e renome, é de se esperar que, mesmo 60 anos após a sua morte, ele ainda seja uma grande referência nessas três áreas citadas acima. Porém, Lewis nunca trabalhou com essa separação, pois seus trabalhos sempre foram uma fusão de todos os seus conhecimentos e habilidades, embora devidamente direcionados para o público que ele gostaria de alcançar, mostrando grande flexibilidade em sua escrita.

Em uma dessas junções, após vir à sua mente a imagem de uma criatura mágica andando por uma floresta, Lewis deu a primeira forma do que é hoje considerado um dos maiores livros de leitura infantojuvenil já lançados, As Crônicas de Nárnia. As obras, ou, como chama o autor, contos de fadas, contam de maneira lúdica a criação e o fim do mundo, a crucificação de Cristo e mostram elementos importantes que devem compor a fé e a ética cristã. Como o próprio autor fala em seu ensaio: “Por vezes, os contos de fadas podem dizer melhor o que deve ser dito”, a ideia inicial ao escrever as obras de Nárnia não era contar as verdades cristãs básicas por meio de “alegorias”; na verdade, tudo começou com ideias sobre o ambiente e sobre esse mundo mítico. “No começo, não havia nada de Cristão sobre eles; esses elementos apareceram por vontade própria. Fazia parte da ebullição” (Lewis, 2018, p. 92). Foi por meio dessa “Forma”, como ele chama, que percebeu que os contos de fadas eram a forma ideal para dizer aquilo que queria dizer.

No mesmo ensaio, Lewis também explica como o conto de fadas, o fantástico e o mítico presentes nela, é algo atraente para todas as faixas etárias se usada de maneira correta pelo autor, promovendo novas maneiras de apresentar conceitos e experiências, mas de maneira mais direta e que promova um enriquecimento da vida, ao invés de apenas comentários. McGrath complementa esta fala de Lewis, mostrando que

ele cria que “o imaginativo deve ser visto como um uso legítimo e positivo da imaginação humana, desafiando os limites da razão e abrindo a porta para uma apreensão mais profunda da realidade.” (McGrath, 2013, não paginado) Apesar de Lewis encerrar o ensaio falando que esta é a teoria e que não está falando sobre a sua experiência, ao analisar o público atingido pelas obras de Lewis, principalmente os sete romances de “As Crônicas de Nárnia” e como estas foram impactadas por suas histórias, percebemos que elas seguem sua teoria, atingindo várias faixas etárias, mas de maneiras diferentes e propondo discussões diferentes, indo da escrita em seu âmbito literário e mágico, à Teologia e as suas mensagens mais profundas além das terras de Nárnia.

1.1 A ESCRITA, LANÇAMENTO E ADAPTAÇÕES DAS OBRAS

Sem filhos e praticamente sem contato com outras crianças, a ideia de Lewis de escrever para o público infantil causou estranheza àqueles ao seu redor, especialmente considerando o contexto da época: a Segunda Guerra Mundial. Apesar desse pano de fundo e das dificuldades em sua vida, graças às constantes imagens que vinham em sua cabeça compondo este conto de fadas, a escrita delas ocorreu, em sua maioria, de forma tranquila. Lewis começou a sua escrita com uma imagem mental de um fauno, num bosque nevado levando um pacote (Duriez, 2018, p. 198). A partir desta imagem inicial, cinco das sete obras foram escritas em menos de três anos, entre 1948 e 1951. Lançado em 1950, o primeiro livro, “O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa”, foi originalmente publicado como uma obra independente (e ainda pode ser lido assim).

A partir dessa obra, surgiram outras histórias: “Príncipe Caspian”, “O Cavalo e seu Menino”, “A Viagem do Peregrino da Alvorada” e “A Cadeira de Prata”. As outras duas obras, “O Sobrinho do Mago” e “A Última Batalha”, que são, respectivamente, o primeiro e o último livro da série, foram as últimas a ficarem prontas. O primeiro foi o mais difícil para Lewis, pois,

apesar de ter começado a escrevê-lo em 1948, logo após a conclusão do primeiro livro, a obra só foi finalizada em 1954. Este, é considerado como um prólogo ao primeiro livro escrito, mas foi o penúltimo a ser lançado. Por conta destas situações, hoje existem três maneiras de ler as obras que compõem “As Crônicas de Nárnia”, sendo: pela a data de sua escrita, a data de sua publicação ou, a mais conhecida e normalmente a que é publicada, segundo a cronologia interna dos livros. (McGrath, 2013, não paginado)

Além dos livros, as obras de Lewis também tiveram várias adaptações, desde teatro à televisão e ao cinema. As mais conhecidas são: a minissérie produzida pelo canal britânico BBC entre 1988 e 1990, onde foram adaptados os livros “O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa”, “Príncipe Caspian” e “A Cadeira de Prata”, e as adaptações cinematográficas realizadas pelo Walt Disney Studios entre 2005 e 2010, adaptando os livros “O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa”, “Príncipe Caspian” e “A Viagem do Peregrino da Alvorada”. Os filmes, que seguiram a ordem de escrita / publicação, são os responsáveis por apresentar as histórias das terras de Nárnia para um público mais jovem que não as conhecia e de relembrar a magia dessas histórias para aqueles que não a lembraram. O primeiro filme, “O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa”, assim como o livro, foi um grande sucesso mundial, se tornando a terceira maior bilheteria do mundo no ano de 2005 (Recreio, 2020).

A história do quarteto de irmãos Pevensie explorando um mundo mágico ao entrar em guarda roupa cativa várias pessoas de várias faixas etárias ao longo de todos os anos. Nesta história, podemos ver a grande diferença entre as obras de Lewis e outros livros e contos infantis da época. Percebemos que nas histórias de Nárnia, ao contrário de outros contos da época como “O Mágico de Oz” (1900) em que a personagem principal já é avisada de quem é bom e quem é mau, Lewis mostra os personagens avaliando a todos os novos personagens que surgem e calculando como agir, buscando não só entender o novo mundo em que estavam inseridos, mas também em quem acreditar e porque, mostrando como é o compor-

tamento normal de um ser humano. McGrath finaliza este pensamento falando:

As crônicas de Nárnia falam de escolhas a fazer, de certo e errado, e de desafios a enfrentar. Todavia, essa visão de benignidade e grandeza não é exposta como uma argumentação lógica ou raciocinada; é, antes, afirmada e explorada por meio da narrativa de uma história — uma história que prende a imaginação. (McGrath, 2013, não paginado).

Para Lewis, as histórias de Nárnia possuem a capacidade de encantar novamente um mundo que se tornou desencantado. Elas instigam a mente humana a imaginar a realidade de uma maneira diferente, mas não se tratando de uma “fuga da realidade”, mas sim de encontrar significados mais profundos e valor em tudo que já vivenciamos. Como o próprio Lewis destacou, os leitores de suas obras infantis não desvalorizam “os bosques verdadeiros” por terem “lido sobre bosques encantados”; ao contrário, essa nova perspectiva faz com que “todos os bosques verdadeiros se tornem um pouco encantados” (McGrath, 2013, não paginado), e é nesta busca, que tanto Lewis quanto seus leitores, encontraram o Cristianismo em meio a este conto de fadas.

1.2 AS ALEGORIAS AO CRISTIANISMO

Outro fator que causou o grande sucesso dos livros e dos filmes, são as suas referências bíblicas conforme citadas no início deste tópico. Ao longo da história, principalmente do segundo livro / primeiro filme, percebemos que ela tem elementos que qualquer cristão reconhece e começa a se perguntar, será que está mesmo contando uma história fictícia? Aslam, o Grande Leão, personagem presente em todos os livros da série de 7 obras, mostra uma história muito similar, inclusive com falas e ações iguais a de Jesus Cristo, incluindo até o seu sacrifício por aqueles que nele o criam. Porém, o próprio Lewis já se pronunciou referente a esta suposição, conforme cita McGrath:

Na realidade, porém, ele (Aslam) é uma invenção que dá uma resposta imaginária à pergunta: ‘Como seria o Cristo se de fato houvesse um mundo como Nárnia e ele escolhesse encarnar-se e morrer e ressuscitar nesse mundo como ele de fato fez no nosso?’ Isso não é absolutamente uma alegoria. (Lewis, apud McGrath, 2013, não paginado).

Sendo assim, é possível compreender que quando Lewis começou a ter as imagens fantasiosas deste conto de fadas em sua cabeça, ele não as criou e as escreveu com o intuito de realmente ser uma alegoria religiosa, elas são na verdade uma suposição teológica. Lewis chegou a inserir nas histórias indicadores do que ele chama de “significados secundários”, mas como ele não pretendia escrever uma alegoria, ao compararmos isso com o seu processo de criação e escrita, é possível entender como estas histórias ganharam esta forma e esta fama.

Conforme comentado anteriormente, Lewis começou a escrever as histórias com base em imagens espontâneas que se formavam em sua mente, e a partir destas imagens, se iniciaram as suposições, como disse Lewis: “...vamos imaginar que forma poderão assumir as atividades de um Criador, um Redentor ou um Juiz no [esquema das coisas] dali.” Isto, você vê, sobrepõe-se à alegoria, mas não é bem a mesma coisa.” (Duriez apud Lewis, 2018). Duriez relata que esta citação é de uma das cartas escritas por Lewis antes de morrer. Mesmo com todos os livros já lançados e se tornando um grande sucesso literário, Lewis continuava firme em sua proposta de que as obras das terras mágicas de Nárnia não são alegorias, mas sim suposições de como a Teologia Cristã e os elementos que a cercam, o que, como ele mesmo disse, pode ser confundido como uma alegoria, mas não é. Porém, em seu ensaio “Teologia é poesia?”, Lewis aborda a complexidade de reafirmar a crença cristã de uma maneira que esteja “livre de metáfora e símbolo”.

Ao realizar um estudo comparativo entre a Teologia e outras mitologias, ele conclui que, mesmo em tentativas de simplificar a linguagem, como ao dizer “Deus entrou na história” em vez de “Deus desceu à Terra”, a metáfora permanece. Como ele afirma: “Podemos tornar os quadros mais prosaicos; não podemos ser menos ilustrativos” (Lewis, 2018). Essa refle-

xão revela a intenção de Lewis ao escrever as Crônicas de Nárnia, onde as metáforas e símbolos não são meras ornamentações, mas ferramentas essenciais para transmitir verdades profundas sobre a condição humana e a espiritualidade.

Nas páginas de Nárnia, as imagens e narrativas mágicas oferecem um meio acessível e envolvente para comunicar conceitos teológicos complexos, permitindo que leitores de todas as idades explorem a essência da fé cristã dentro de um contexto imaginativo e significativo. Assim, Lewis transforma cada aventura em uma jornada espiritual, demonstrando que a linguagem figurativa é, na verdade, um caminho legítimo para a compreensão da Verdade.

2. A CRISTOLOGIA

Grudem define a Teologia Sistemática como “qualquer estudo que responde à pergunta ‘O que a Bíblia como um todo nos ensina hoje?’ sobre qualquer tópico” (Grudem, 2010, p. 1). Dentro dessa área, a Cristoologia trata da pessoa e obra de Jesus Cristo, incluindo temas como sua encarnação, natureza divina e humana, e sua obra redentora. Neste tópico, examinaremos como a figura de Aslam, de C.S. Lewis, pode ilustrar aspectos cristológicos. Embora Lewis tenha negado que Aslam seja uma alegoria direta de Cristo, ele afirmou que o personagem responde à questão: “Como seria Cristo em um mundo como Nárnia?” (Lewis, apud McGrath, 2013, não paginado). Essa abordagem permite fazer paralelos entre Aslam e Jesus, facilitando o ensino da Cristoologia, especialmente para públicos mais amplos.

A análise foca nos temas de encarnação, sacrifício e ressurreição presentes nas Crônicas de Nárnia, mostrando como Lewis usa símbolos e metáforas para comunicar verdades cristãs de forma acessível e didática.

2.1 IMPORTÂNCIA DA CRISTOLOGIA NA ATUALIDADE

Para justificar o uso das obras de C.S. Lewis no ensino da Teologia Sistemática, é necessário primeiro entender o que é essa área da Teologia, focando especialmente na Cristologia, que é o centro deste estudo. A Teologia Sistemática organiza doutrinas fundamentais da fé cristã, e a Cristologia, em particular, é o ensino sobre a segunda pessoa da Trindade, buscando assim explicar quem é Jesus e a importância de sua encarnação. Esse entendimento profundo é essencial para que possamos apreciar como a figura de Aslam em As Crônicas de Nárnia pode ser usada como uma ilustração eficaz dessa doutrina.

Grudem, em sua Teologia Sistemática, ao tratar da pessoa de Cristo, explora as razões que fundamentam a necessidade da plena humanidade de Jesus para que ele pudesse cumprir seu papel como Messias. Ele levanta a pergunta “Por que era necessário que Jesus fosse plenamente humano?” e responde com sete motivos principais, como a necessidade de um sacrifício substitutivo e de um mediador entre Deus e os homens (Grudem, 2010, p. 444-445). Aqui, Grudem não apenas lista argumentos, mas demonstra que a humanidade de Cristo é central para a nossa salvação e que essa doutrina não é um mero detalhe teológico, mas um pilar da fé cristã.

Essa análise de Grudem sugere que compreender a encarnação é essencial para qualquer cristão que busca entender a profundidade de sua própria salvação, o que fortalece a justificativa para buscar ilustrações que ajudem a tornar essa doutrina mais acessível. Aslam, em As Crônicas de Nárnia, ao representar um sacrifício e redenção em favor dos personagens, reflete justamente essa centralidade da encarnação e mediação de Cristo que Grudem descreve, tornando-se assim uma ponte pedagógica para este entendimento.

McGrath, em sua Teologia Sistemática, reforça ainda mais o valor da Cristologia ao afirmar que ela está inseparavelmente ligada à autoridade

das Escrituras. “A Cristologia e a autoridade da Escritura são ligadas de forma indissociável, pois é a Escritura que nos traz o conhecimento de Jesus Cristo” (McGrath, 2007, p. 404). Esse ponto sublinha a necessidade de que, ao buscarmos entender quem é Cristo, olhemos para a Bíblia como a fonte primordial. A utilização da figura de Aslam encontra respaldo nessa visão, pois as histórias de Nárnia funcionam como um recurso que aponta de volta à Escritura, ajudando leitores a visualizar, por meio de uma narrativa, aspectos bíblicos da pessoa e obra de Jesus.

Quando Aslam age em prol dos personagens, Lewis ilustra conceitos que, na realidade cristã, apontam para o caráter e as ações de Cristo como apresentados na Bíblia. A partir do que McGrath traz, fica claro que o uso de Aslam deve ser entendido não como um substituto do estudo bíblico, mas como uma metáfora que torna a doutrina acessível, ajudando os leitores a relacionarem a narrativa com as Escrituras.

Por fim, Erickson (2018) argumenta que o estudo de Cristo é o centro da teologia cristã, pois a fé cristã depende essencialmente da crença na pessoa de Cristo e na restauração da humanidade por meio dele. Para ele, entender quem é Cristo e o que ele fez é fundamental para a própria identidade cristã. Aqui, ao usar Aslam como uma representação de Jesus, podemos ajudar os leitores a entender a importância de Cristo para sua fé. Aslam oferece uma forma de ilustrar a ideia de redenção e restauração, levando o leitor a refletir sobre como Cristo realiza isso na vida humana.

Essa relação direta entre o papel redentor de Aslam e a obra de Cristo que Erickson (2018) descreve justifica o uso das histórias de Nárnia como uma ferramenta educativa que torna as doutrinas cristãs, em particular a Cristologia, mais compreensíveis e impactantes.

Assim, considerando os argumentos de Grudem (2010), McGrath (2007) e Erickson (2018), podemos ver que todos eles destacam não apenas a importância de estudar a Cristologia, mas a necessidade de torná-la compreensível e aplicável. A figura de Aslam, que Lewis criou, exemplifica o que os autores descrevem: uma maneira concreta de acessar verdades

profundas sobre a pessoa e obra de Cristo. As ilustrações de Lewis não substituem a doutrina, mas complementam o ensino, oferecendo uma forma envolvente de aproximar os estudantes das verdades bíblicas e incentivando o crescimento na fé e na compreensão de quem é Jesus.

2.2 A MORTE E A RESSURREIÇÃO DE CRISTO

A doutrina da encarnação, que afirma que o Filho de Deus assumiu a natureza humana em Jesus Cristo, é um dos pilares centrais da cristologia. Em sua fundamentação bíblica, a encarnação é vista como a ação divina de tomar forma humana para a realização da salvação. Este conceito é amplamente tratado nas Escrituras, especialmente em passagens como João 1.14, onde se afirma que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós”. A encarnação é, portanto, a união do divino e do humano, e entender seus significados profundos é crucial para o ensino cristão, como também é essencial para a teologia sistemática que aborda a pessoa e obra de Cristo.

Segundo Grudem (2010), a encarnação implica não apenas na adoção de uma natureza humana por parte de Cristo, mas também na preservação de sua divindade plena. Em sua “Teologia Sistemática”, o autor defende que Jesus é plenamente Deus e plenamente homem, sem mistura, sem divisão, mas uma união real das duas naturezas. Isso implica que em Jesus há uma fusão das qualidades de Deus com as características humanas, sendo uma das doutrinas mais complexas e fundamentais do cristianismo.

Alister McGrath (2007), por sua vez, aborda a encarnação em uma perspectiva histórica, refletindo sobre o impacto dessa doutrina na formação do cristianismo primitivo. Para McGrath, a encarnação não é uma mera questão teológica abstrata, mas tem profundas implicações para a compreensão da obra de Cristo na salvação da humanidade. A encarnação torna possível a mediação de Cristo entre Deus e o homem, e essa me-

diação é central para a obra redentora de Cristo, conforme descrito nas Escrituras e confirmado pela tradição cristã.

Millard Erickson (2018), em sua “Teologia Sistemática”, enfatiza a importância da encarnação não apenas na revelação de Deus, mas também na possibilidade de Cristo se identificar com a condição humana. Erickson argumenta que a encarnação é uma resposta ao problema do pecado, pois é através da humanidade de Cristo que o pecado é tratado de maneira completa. Ele discute a necessidade da encarnação como parte do plano de salvação de Deus, destacando que Jesus, sendo homem, experimentou plenamente a dor, a tentação e a morte, mas sem pecado.

Além dos teólogos citados, Severa (2016) também trata da encarnação de forma significativa em sua “Teologia Sistemática”. Ele destaca que, ao se tornar homem, o Filho de Deus não renunciou à sua divindade, mas a assumiu de maneira nova, vivendo entre nós como verdadeiro homem, para que pudesse cumprir a missão de salvar a humanidade. Severa coloca que a encarnação é o ponto de encontro entre a transcendência divina e a imanência humana, permitindo que a salvação fosse realizada de maneira eficaz.

Louis Berkhof (2019) também explora a doutrina da encarnação de maneira profunda, destacando que a união hipostática – a união das naturezas divina e humana em Cristo – é essencial para a teologia cristã. Para Berkhof (2019), a encarnação não é apenas um evento histórico, mas uma verdade teológica que sustenta toda a obra redentora de Cristo. Ele explica que, sem a encarnação, a morte de Cristo na cruz não teria sido suficiente para reconciliar os seres humanos com Deus, pois a perfeição divina era necessária para oferecer um sacrifício digno e eficaz.

A relação da encarnação com as histórias de Nárnia, Aslam, em “As Crônicas de Nárnia”, representa uma figura de sacrifício e redenção que reflete a natureza de Cristo como aquele que assume a responsabilidade pela salvação de outros. Assim como Cristo, Aslam se entrega para salvar Nárnia, e seu sacrifício torna-se um símbolo poderoso do amor redentor de Deus. A morte e ressurreição de Aslam, em particular, espelham a

obra de Cristo na cruz e sua vitória sobre a morte, mostrando como elementos narrativos podem ser utilizados para ilustrar verdades teológicas profundas.

No contexto de ensino cristológico, essas ilustrações de Aslam ajudam a conectar conceitos teológicos complexos com as experiências humanas de sofrimento e esperança. O ensino sobre a encarnação, portanto, não precisa ser restrito a uma abordagem puramente abstrata, mas pode ser complementado com histórias que trazem uma compreensão mais acessível e emocionalmente conectada aos ouvintes, como as de Nárnia.

Dessa forma, foi apontado que a doutrina da encarnação é fundamental não apenas para a teologia sistemática, mas também para a compreensão prática do cristianismo, especialmente no que se refere à obra de Cristo e à maneira como ele é retratado em figuras como Aslam. As lições que podem ser extraídas das Escrituras, dos teólogos clássicos e das ilustrações de Nárnia tornam o ensino cristológico acessível e relevante, oferecendo aos crentes uma compreensão mais rica e profunda do mistério da união das naturezas divina e humana em Cristo.

3 ASLAM COMO ILUSTRAÇÃO À PESSOA DE JESUS

Conforme explorado ao longo desta pesquisa, C.S. Lewis, ao escrever As Crônicas de Nárnia, concebeu Aslam não como uma alegoria direta de Cristo, mas como uma representação hipotética de como o Filho de Deus poderia se manifestar em um universo fantástico e como ele agiria nesse contexto. Lewis imaginou uma versão de Cristo para um mundo mágico, com uma natureza, comportamento e atributos que respondem à pergunta: “E se o Filho descesse a Nárnia para salvá-la, como Ele fez em nosso mundo?” Dessa forma, é possível identificar inúmeras similaridades entre Jesus Cristo e o grande leão, que refletem os atributos descritos nas Escrituras e nos estudos teológicos. Como observado por Will Vaus, em sua

análise sobre Lewis, muitos encontram dificuldades para compreender e amar a Deus em sua infância, especialmente porque são ensinados sobre como se sentir em relação a Ele, sem serem incentivados a experimentar essas emoções de forma natural.

Ao contrário disso, as histórias de Nárnia despertam sentimentos genuínos nos leitores, especialmente nas crianças, que naturalmente se apaixonam por Aslam. Vaus relata que Lewis, em uma carta a uma mãe preocupada, esclareceu que, embora seu filho Laurence amasse Aslam, isso não significava que ele amasse mais Aslam do que a Jesus. Isso porque os aspectos do caráter de Aslam que ele admirava e amava eram, na verdade, reflexos das qualidades que Jesus demonstrou em Sua vida e ministério (Vaus, 2005, não paginado).

Nesta última parte da pesquisa, iremos realizar essa conexão, integrando os elementos da Cristologia previamente discutidos com situações narrativas nas obras de Lewis. Essas histórias se tornam, assim, uma rica ilustração didática para doutrinas fundamentais, ajudando no entendimento e na reflexão da fé cristã.

3.1. AS HISTÓRIAS DE NÁRNIA

A série de livros “As Crônicas de Nárnia” de C.S. Lewis apresenta diversas histórias que, embora não sejam uma alegoria direta, evocam temas profundos da cristologia. Lewis, ao criar o personagem de Aslam, fez uma “suposição” sobre como Cristo poderia se manifestar em um mundo diferente do nosso. Essa abordagem permite que temas centrais da cristologia sejam explorados através de narrativas envolventes, acessíveis para crianças e adultos. Abaixo, exploramos algumas das histórias-chave de Nárnia, destacando como elas refletem elementos fundamentais da fé cristã, da Cristologia e como elas se encontram em paralelo com passagens bíblicas.

Na obra mais famosa dentre as sete, *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*, a redenção e o sacrifício de Aslam, que se oferece em troca da vida de Ed-

mund, (Lewis, 2009, p. 150) remetem ao sacrifício de Cristo pela humanidade. Ao permitir que a Feiticeira o mate na Mesa de Pedra, Aslam espelha a entrega de Cristo na cruz, suportando a injustiça e o sofrimento pelo bem maior (cf. Lucas 23:46). Logo após, Aslam ressuscita ao amanhecer (Lewis, 2009, p. 156) ecoando a ressurreição de Cristo e a vitória sobre o pecado e a morte. A representação de Aslam voltando à vida reflete a esperança cristã na ressurreição e na vida eterna.

No livro O Sobrinho do Mago, é explorado o momento de criação de Nárnia, simbolizando a criação do mundo como narrado em Gênesis. Nele, Aslam canta o universo à existência, enchendo-o de beleza e vida (Lewis, 2009 p. 105). Assim como o Verbo (Logos) foi central na criação do mundo (João 1:3), Aslam representa o poder divino de criar e ordenar o caos. A imagem de Aslam caminhando e cantando lembra a visão cristã de Deus trazendo vida e ordem ao universo.

Em A Viagem do Peregrino da Alvorada, Aslam orienta Eustáquio, transformando-o de dragão em menino (Lewis, 2009 p. 113), o que ilustra a regeneração espiritual e a transformação oferecida por Cristo (2 Coríntios 5:17). Assim como Cristo opera uma mudança radical no crente, trazendo-o da morte para a vida, a transformação de Eustáquio reflete a renovação que ocorre na vida do cristão ao ser tocado pela graça divina. A ação de Aslam de restaurar Eustáquio simboliza o novo nascimento, uma metáfora poderosa para a regeneração espiritual que acontece por meio da fé em Cristo, conforme descrito em João 3:3-6.

No livro seguinte, A Cadeira de Prata, vemos uma interação fundamental entre a personagem e Aslam. Jill, após passar um tempo perdido em uma floresta, sente sede. Mas ao encontrar um riacho, lá se depara com o grande leão. Não o conhecendo ela se assusta e fica com medo, mas ele começa a conversar com ela, e fala que se ela tem sede que beba , ele não iria fazer nenhum mal a ela e também aquele era o único riacho por perto (Lewis, 2009 p. 27) Essa situação mostra com quase que um diálogo fiel a história de Jesus e a mulher samaritana presente no livro de João 4. Na conversa

com Jill, Aslam ainda se mostra justo e repreende as ações da menina (Lewis, 2009 p. 29), mas logo em seguida a dá uma missão de extrema importância, assim como Jesus fez com a mulher samaritana.

No livro final da série, A Última Batalha, vemos o reflexo do Apocalipse 20:11-15, abordando o julgamento e o destino final das almas. Nele, Aslam retorna para julgar os habitantes de Nárnia (Lewis, 2009 p. 172) simbolizando o retorno de Cristo para o juízo final. Essa narrativa alude às Escrituras, como em Mateus 25:31-46, onde Cristo separa as “ovelhas dos bodes”, ilustrando o destino eterno de cada um conforme suas obras e sua fé.

Essas são apenas algumas das histórias presentes no livro, algumas das que se relacionam diretamente com a Cristologia e a encarnação de Cristo, porém já é possível perceber que as obras de Lewis capturam diferentes aspectos da doutrina cristã, desde a criação até a redenção e o julgamento final. Embora não sejam alegorias diretas, as narrativas carregam uma “história escondida”, como Lewis comentou, uma estrutura teológica que auxilia na compreensão do papel de Cristo e no desenvolvimento da fé.

3.2 ASLAM COMO UMA FIGURA ILUSTRATIVA DA CRISTOLOGIA

A teologia sistemática fornece uma estrutura sólida para entender a encarnação e o sacrifício de Cristo, temas centrais que encontram um reflexo simbólico nas ações e atributos de Aslam. Grudem destaca que a encarnação era fundamental para que Cristo pudesse representar a humanidade, tornando-se um sacrifício verdadeiro e eficaz (Grudem, 2010, p. 445). Em Nárnia, essa ideia de sacrifício é simbolicamente representada quando Aslam oferece sua vida em lugar de Edmundo, refletindo o papel de Cristo como redentor da humanidade. Tal como Cristo, Aslam age como um mediador e salvador, que, ao assumir a culpa de Edmundo, estabelece a justiça divina em um contexto de amor e misericórdia. Esse gesto dramatiza a

doutrina do sacrifício substitutivo de maneira visual e simbólica, facilitando a compreensão dessa verdade teológica complexa.

Outro elemento crucial da Cristologia é a ressurreição, que, segundo Erickson, representa a vitória final de Cristo sobre o pecado e a morte, sendo o fundamento da esperança cristã (Erickson, 2018, p. 638). Na narrativa de Nárnia, o retorno de Aslam após seu sacrifício é um símbolo claro da ressurreição de Cristo, trazendo uma nova esperança e renovação para os habitantes de Nárnia. Esse evento também se alinha com o tema da criação redimida, pois Aslam, ao voltar à vida, não apenas reafirma sua autoridade e bondade, mas também instaura uma nova ordem de paz e justiça. Essa ressurreição demonstra a promessa cristã de que a criação será restaurada, uma esperança que permeia tanto a teologia quanto a literatura de Nárnia.

A figura de Aslam também espelha o caráter moral e espiritual de Cristo, sendo uma ilustração do ideal de vida cristã. Aslam é descrito como compassivo, justo e verdadeiro, atributos que, segundo as Escrituras, também são encontrados em Cristo. Ao longo das crônicas, Aslam orienta, encoraja e, quando necessário, disciplina os personagens, refletindo a liderança de Cristo, que, em sua missão terrena, instrui e exorta seus seguidores a viverem uma vida de amor e verdade. McGrath explica que a figura de Cristo como “o caminho, a verdade e a vida” (João 14:6) é central para a fé cristã, pois revela o chamado a uma vida fundamentada em princípios eternos e no amor divino (McGrath, 2007, p. 203). Em Nárnia, Aslam se torna essa representação de um modelo moral e espiritual, ensinando por meio de suas ações e palavras a verdadeira essência da vida cristã.

Dessa forma, ao integrar elementos da teologia sistemática com as narrativas de Nárnia, Lewis proporciona aos leitores uma ilustração rica e acessível das doutrinas cristãs fundamentais. Aslam, com seu papel de redentor e mestre, atua como uma ponte que permite aos leitores vivenciarem as verdades do cristianismo em um contexto de fantasia, facilitando o entendimento e a apreciação dos mistérios da fé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das passagens mais conhecidas de As Crônicas de Nárnia está presente no livro A Viagem do Peregrino da Alvorada. Nela, após vencerem todas as dificuldades que assolavam aquele mundo mágico, os personagens principais se dirigem até o chamado “Fim do Mundo”. Neste local, eles se encontram com um Cordeiro, que, após dar a eles o que comer e beber, é questionado pelas crianças se aquele era o caminho para o País de Aslam, uma representação do Paraíso. O Cordeiro responde que, para eles, não, que encontrariam esse caminho em seu mundo, e que, em todos os mundos, seria possível encontrar esse caminho. Logo após, o Cordeiro se revela como o grande leão Aslam, que, ao ser questionado se Ele estava presente no mundo das crianças, responde: “Estou. Mas tenho outro nome. Tem de aprender a conhecer-me por esse nome” (Lewis, 2009, p. 229-230).

Essa fala reflete a identidade transcendente de Cristo, como descrito em João 1:14, onde o Verbo se fez carne, e também alude a Isaías 55:1-3, que fala da água da vida oferecida por Deus: “Vinde às águas...”. Assim como a água da vida de Cristo, que vai além da compreensão humana, como visto em João 4:14, Aslam, em Nárnia, possui mistérios profundos e divinos, conhecidos apenas por aqueles que realmente o buscam. De certo modo, é isso que este trabalho buscou realizar, seguindo a indicação do próprio Aslam: encontrá-lo e conhecê-lo profundamente em nosso mundo.

Após este estudo sistemático das obras de Lewis e da Cristologia, foi apresentada a importância e a necessidade do ensino da Cristologia e dos atributos dessa doutrina para todas as faixas etárias presentes em nossas comunidades de fé, visto que este entendimento da encarnação de Cristo pode aproximar os fiéis de sua fé, fortalecendo a relação pessoal com Deus. Dessa forma, Aslam não só serve como uma ilustração da Cristologia, mas também como um meio de ajudar as crianças e adoles-

centes a compreenderem e se conectarem mais profundamente com os ensinamentos cristãos, sem a imposição de um entendimento intelectual, mas por meio da experiência emocional e narrativa. Conforme discutido anteriormente, Vaus observa que as histórias de Nárnia despertam sentimentos autênticos em crianças, que desenvolvem um afeto natural por Aslam. Lewis explicou em uma carta que essa afeição não rivalizava com o amor por Jesus, pois o que elas amavam em Aslam eram as qualidades que refletem o caráter de Cristo.

Portanto, o uso de Aslam como uma representação de Cristo se mostrou eficaz e significativo, conectando a profundidade da Cristologia com a simplicidade narrativa de Nárnia. A figura de Aslam facilita a compreensão e a vivência espiritual, oferecendo uma ponte entre o ensino teológico e a experiência emocional, acessível tanto para crianças quanto para adultos. Dessa maneira, vemos que a figura de Aslam contribui não só para ilustrar a Cristologia, mas também para enriquecer o relacionamento dos leitores com Cristo, respondendo, assim, à pergunta norteadora deste trabalho.

REFERÊNCIAS

- BERKHOFF, L. **Teologia sistemática**. [S. l.]: Bookwire - Editora Cultura Cristã, 2019. 966 p. Disponível em: <https://elibro.net/pt/lc/fabapar/titulos/254129>. Recuperado de: 14 nov. 2024.
- Bíblia.** NVI: Bíblia Sagrada. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2022.
- DURIEZ, C. J.R.R. Tolkien e C.S. Lewis: **O Dom da Amizade**. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2018.
- ERICKSON, M. J. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- GONÇALVES, Sabrina Rosa. **O intertexto bíblico na literatura juvenil**: As Crônicas de Nárnia, de C. S. Lewis. Anais da EST, v. 3, 2016. Reforma: Tradição e Transformação. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/485>. Acesso em: 07 nov. 2024.
- GRUDEM, W. **Teologia Sistemática**: Uma Introdução à Doutrina Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- KUNZ, C. A. **As Parábolas de Jesus e Seu Ensino sobre o Reino de Deus**: Desvendando o Mistério das 42 Parábolas Muito Além do Óbvio. São Paulo: AD Santos, 2014.
- LEWIS, C. S. **A Cadeira de Prata**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LEWIS, C. S. **A Última Batalha**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LEWIS, C. S. **A Viagem do Peregrino da Alvorada**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LEWIS, C. S. **O Cavalo e Seu Menino**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LEWIS, C. S. **O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LEWIS, C. S. **O Sobrinho do Mago**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LEWIS, C. S. **Príncipe Caspian**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MCGRATH, A. **A vida de C. S. Lewis**: Do ateísmo às terras de Nárnia. [S. l.]: Bookwire - Editora Mundo Cristão, 2013. 488 p. Disponível em: <https://elibro.net/pt/lc/fabapar/titulos/265511>. Recuperado de: 14 nov. 2024.

MCGRATH, A. E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica**: Uma Introdução à Teologia Cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

RECREIO. **15 anos de As Crônicas de Nárnia**: O Leão, a Feiticeira e o Guarda-roupa: 5 curiosidades sobre a saga. Recreio, 2004. Disponível em: <https://recreio.com.br/noticias/entretenimento/15-anos-de-as-cronicas-de-narnia-o-leao-a-feiticeira-e-o-guarda-roupa-5-curiosidades-sobre-a-saga.phtml>. Acesso em: 07 nov. 2024.

SEVERA, Z. D. A. **Manual de Teologia Sistemática**: Edição Revista e Ampliada. [S. l.]: Bookwire - AD Santos Editora, 2016. 608 p. Disponível em: <https://elibro.net/pt/lc/fabapar/titulos/259051>. Recuperado de: 14 nov. 2024.

SILVA, Heraldo Aparecido; OLIVEIRA, Marcos Francisco de Amorim. **As alegorias religiosas de C. S. Lewis nas Crônicas de Nárnia**. Revista Rever, v. 20, n. 3, 2020. Religião e cultura pop. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/51868>. Acesso em: 07 nov. 2024.

VAUS, W. C. S. Lewis: **An Exploration of His Spirituality**. Milton Keynes: Authentic Media, 2005.

VASCONCELOS, L. (Il.). **Guia prático de Nárnia**: Vida e obra de C.S. Lewis. Osasco - SP: Bookwire - Editora Novo Século, 2022. 111 p. Disponível em: <https://elibro.net/pt/lc/fabapar/titulos/234735>. Recuperado de: 14 nov. 2024.

A DESTRUÇÃO DE SODOMA E GOMORRA: JUSTIÇA DIVINA, INJUSTIÇA SOCIAL E REDEFINIÇÃO TEOLÓGICA NAS ESCRITURAS

THE DESTRUCTION OF SODOM AND GOMORRAH: DIVINE JUSTICE, SOCIAL INJUSTICE AND THEOLOGICAL REDEFINITION IN SCRIPTURE

LA DESTRUCCIÓN DE SODOMA Y GOMORRA: JUSTICIA DIVINA, INJUSTICIA SOCIAL Y REDEFINICIÓN TEOLÓGICA EN LAS ESCRITURAS

RESUMO

Este artigo oferece uma análise crítica da destruição de Sodoma e Gomorra, desafiando a interpretação tradicional que associa o evento à homossexualidade. A partir de uma leitura contextual e exegética das passagens bíblicas, como Gênesis 19, Ezequiel 16.48-49, 2 Pedro 2.6-16 e Judas 1.7, o artigo argumenta que a calamidade foi provocada por uma série de transgressões, incluindo orgulho, injustiça social, opressão, imoralidade e falta de hospitalidade. A pesquisa também questiona a conexão entre “sodomia” e homossexualidade, demonstrando que essa associação distorce as causas reais da destruição. O texto propõe uma leitura das Escrituras que distingue entre comportamentos imorais e orientação sexual, buscando uma interpretação mais precisa e desprovida de preconceitos, que resgata os princípios de justiça e ética que perpassam as narrativas bíblicas.

Palavras-chave: Interpretação bíblica; Imoralidade social; Justiça divina; Sodoma e Gomorra.

INTRODUÇÃO

A narrativa da destruição de Sodoma e Gomorra, descrita em Gênesis 19, é uma das mais debatidas e interpretadas nas Escrituras, sendo frequentemente associada ao juízo divino por práticas sexuais específicas (Habowski; Santos, 2019). Essa interpretação, amplamente difundida, atribui à homossexualidade o motivo principal da condenação dessas cidades, especialmente pelos atos de violência sexual descritos na Bíblia (Wa-

¹ Doutorando em Ciências Marinhas Tropicais pela Universidade Federal do Ceará. Graduação e Mestrado em Tecnologia e Gestão Ambiental pelo Instituto Federal do Ceará. Aluno do Curso Básico e Médio de Teologia da Academia de Pregadores, reconhecida pela CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil).

E-mail: lucanunes30@gmail.com

byanga, 2015; Gomes, 2010). Contudo, este estudo propõe uma revisão crítica dessa visão tradicional, ampliando o foco para incluir as múltiplas transgressões sociais e morais que o texto bíblico atribui a essas cidades.

Com base em uma análise teológica e exegética, a pesquisa examina passagens essenciais como Gênesis 19, Ezequiel 16.4849, 2 Pedro 2. 6-16 e Judas 1.7. Esses textos, quando contextualizados historicamente, revelam que a destruição de Sodoma e Gomorra resulta de um conjunto de práticas que transcendem a sexualidade. Assim, o objetivo do trabalho é demonstrar que o julgamento de Sodoma e Gomorra reflete não apenas questões morais individuais, mas também uma crítica profunda às estruturas sociais que violam os princípios éticos das Escrituras.

A justificativa para esta investigação baseia-se na necessidade de reavaliar interpretações tradicionais que atribuem exclusivamente à homossexualidade a destruição de Sodoma e Gomorra, perpetuando leituras preconceituosas e excludentes. Tais interpretações têm servido historicamente para legitimar discursos discriminatórios, marginalizar grupos sociais e desviar a atenção da mensagem central da narrativa bíblica, que enfatiza a justiça social, a hospitalidade e a equidade. Ao analisar esse relato de forma contextualizada, busca-se destacar sua relevância para os debates contemporâneos sobre inclusão, ética e direitos humanos.

O artigo está organizado em quatro seções principais. A primeira analisa as passagens bíblicas sobre a destruição de Sodoma e Gomorra, destacando evidências de transgressões além da sexualidade. A segunda seção examina a interpretação da “sodomia” e a equivocada associação com a homossexualidade. A terceira discute o vínculo entre o julgamento divino e a corrupção moral, com ênfase nos falsos mestres e na ganância, à luz de textos como Judas 1.7 e 2 Pedro 2.6-16. Por fim, as considerações finais revisitam a narrativa de Sodoma e Gomorra, contestando a interpretação tradicional que associa o juízo divino exclusivamente à homossexualidade, propondo que o julgamento reflete uma resposta a pecados coletivos, como injustiças sociais e violência.

A metodologia utilizada é a análise exegética comparativa, que se concentra no contexto histórico, cultural e teológico das passagens selecionadas. Essa abordagem possibilita integrar as dimensões teológicas e sociais, proporcionando uma leitura mais profunda e abrangente das Escrituras. O estudo propõe reinterpretar a destruição de Sodoma e Gomorra a partir de uma perspectiva teológica mais ampla, destacando sua relevância para os dilemas éticos atuais e buscando oferecer uma interpretação mais justa e inclusiva das Escrituras, reafirmando seu papel como referência ética baseada em justiça, equidade e compaixão.

1 A DESTRUIÇÃO DE SODOMA E GOMORRA: CONTEXTO E CAUSAS

A destruição de Sodoma e Gomorra é um dos episódios mais debatidos da Bíblia, frequentemente interpretado como um juízo divino severo contra a imoralidade. Contudo, a narrativa bíblica não se limita a essas duas cidades, mas inclui outras localidades da planície do Jordão, como Admá e Zeboim (Wabyanga, 2015). Textos como Deuteronômio 29.23 e Oséias 11.8 indicam que a destruição foi coletiva, refletindo um padrão generalizado de corrupção moral em toda a região (Bíblia de Jerusalém, 2002, Dt 29.23; Os 11.8). Esse juízo divino, portanto, transcende uma localidade específica e reflete a resposta de Deus à iniquidade disseminada.

Comumente, a destruição de Sodoma e Gomorra é associada ao “pecado” da homossexualidade, baseada em passagens como Gênesis 19. No entanto, o conceito de pecado na tradição bíblica é complexo e dinâmico, passando por uma evolução histórica que reflete mudanças contextuais e teológicas (Follador, 2016; O’Collins, Farrugia, 2014). Nos textos mais antigos, como na Torá, o pecado é apresentado como uma violação direta dos mandamentos divinos, enfatizando ações que desonram a santidade

de Deus ou rompem a aliança com Ele (Klawans, 2000). Com o tempo, essa concepção foi ampliada para incluir dimensões éticas e sociais, destacando as implicações do pecado nas relações interpessoais e comunitárias.

Essa evolução teológica também reflete uma transição de uma abordagem punitiva e retributiva para uma compreensão mais relacional e restaurativa. Valores como misericórdia, equidade e cuidado com o próximo tornaram-se centrais, evidenciando uma teologia que prioriza a justiça social e a reconciliação comunitária. No caso de Gênesis 19, uma análise hermenêutica mais robusta sugere que a transgressão de Sodoma e Gomorra não se limita a questões de sexualidade, mas abrange a violação de normas de hospitalidade, o exercício da violência coletiva e o desprezo pelos mais vulneráveis.

Outras passagens bíblicas corroboram essa perspectiva mais ampla. Em Jeremias 23.14, por exemplo, o profeta critica severamente as cidades de Judá, comparando-as a Sodoma. Ele descreve uma sociedade marcada por adultério, corrupção e indiferença ao sofrimento alheio. Essa referência reposiciona a destruição de Sodoma como um julgamento contra a injustiça social e a falta de moralidade nas relações humanas, ampliando o foco para além da esfera sexual.

Ezequiel 16.49-50 destaca a arrogância, o excesso de conforto e a falta de solidariedade como os principais pecados de Sodoma, descrevendo-a como uma cidade egoísta, indiferente às necessidades dos mais vulneráveis e marcada pela soberba. Essa visão ressalta que o juízo divino sobre Sodoma foi motivado pela violação de princípios essenciais de empatia, compaixão e justiça social. Isaías 1:10-17 complementa essa análise, revelando que a corrupção moral dessas cidades incluía idolatria, injustiça social e abuso de poder. Além disso, passagens como Mateus 10:5-15 e Judas 1:7 reforçam a importância da hospitalidade e da justiça social como critérios centrais para avaliar a conduta moral, reafirmando que

esses valores são pilares fundamentais no julgamento divino (Bíblia de Jerusalém, 2002, Ez 16.49-50; Is 1.10-17; Mt 10.5-15; Jd 1.7).

Nesse contexto, entende-se que a tentativa de violência sexual contra os visitantes de Ló, narrada em Gênesis 19, pode ser interpretada não apenas como um ato de imoralidade, mas também como uma grave violação do valor da hospitalidade. Esse princípio, essencial na cultura da época, envolvia o acolhimento do estrangeiro e do vulnerável, sendo considerado uma expressão de generosidade e empatia com implicações espirituais e morais profundas. A hospitalidade era fundamental para a manutenção da ordem social e religiosa, refletindo o cuidado mútuo e a responsabilidade coletiva (Kassa, 2017). A transgressão desse valor em Sodoma evidencia a profundidade do pecado daquela cidade, simbolizando uma falha tanto na humanidade quanto na compaixão, elementos essenciais para as relações pessoais e para a coesão social.

Como resultado dessa corrupção estrutural, o clamor contra Sodoma e Gomorra, descrito em Êxodo 3.7-9, surge como um apelo desesperado por intervenção divina diante da injustiça e da violência. Esse clamor, possivelmente ecoado pelas vítimas diretas ou representando a maldade enraizada na sociedade, destaca a urgência de restaurar a justiça divina. A intervenção de Deus, nesse contexto, abrange múltiplos fatores, como violência sexual, falta de hospitalidade e exploração dos pobres, reiterando temas centrais nas Escrituras.

Dessa forma, reconhecer a amplitude do conceito de pecado, evidenciada nessas narrativas, convida à reavaliação de interpretações contemporâneas que utilizam as passagens bíblicas de forma seletiva para justificar exclusões e perpetuar preconceitos. Uma exegese que ignore os contextos histórico e cultural dos textos tende a obscurecer sua mensagem central, que prioriza a justiça, o amor e a dignidade humana.

2 A INTERPRETAÇÃO DA SODOMIA E A HOMOSSEXUALIDADE: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA

A interpretação tradicional sobre a destruição de Sodoma e Gomorra frequentemente associa o evento à homossexualidade, com base em uma análise exegética questionável que, de forma equivocada, inclui essa orientação sexual entre os comportamentos pecaminosos atribuídos às cidades, conforme descrito em Gênesis 19 (Engelage; Masotti, 2023). Contudo, é essencial ampliar o olhar para outros fatores que também contribuíram para o juízo divino, além das questões de sexualidade. Nesse sentido, é importante distinguir entre o intercurso homossexual e a homossexualidade enquanto identidade sexual, um conceito moderno que não se aplica diretamente aos textos bíblicos (Correio; Correio, 2016).

The Reformation Project (2024) argumenta que a relação entre homossexualidade e o pecado de Sodoma não é a única interpretação válida. O episódio de Sodoma envolve, na realidade, a tentativa de abuso sexual contra anjos pelos habitantes da cidade, como descrito em Gênesis 19. O versículo 9, por exemplo, revela que os homens de Sodoma estavam mais interessados em cometer violência sexual do que em exercer a homossexualidade como uma expressão de atração. Eles rejeitam a proposta de Ló de entregar suas filhas em favor dos anjos, o que indica que o comportamento deles era impulsionado por um desejo de humilhação e dominação, não por um impulso sexual legítimo. Esse episódio reflete mais uma dinâmica de violência e poder do que uma transgressão sexual consensual (D'Angelo, 2005).

Reducir a homossexualidade a práticas de abuso e violência é uma

distorção tanto das Escrituras quanto da vivência dos homossexuais na atualidade, onde a orientação homossexual não está ligada à violência ou à promiscuidade. No contexto de Sodoma, os atos sexuais entre homens eram usados como um instrumento de opressão, não como expressão de identidade sexual (D'Angelo, 2005). Esse ponto é fundamental para evitar uma leitura anacrônica, que projeta concepções modernas de identidade sexual sobre textos antigos.

Além disso, outro episódio bíblico relevante é o relato de Gabaá, descrito em Juízes 19. A Bíblia de Jerusalém sugere que essa história deve ser comparada com o episódio de Sodoma. Ambos os relatos envolvem violência sexual, mas o caso de Gabaá não menciona especificamente a homossexualidade, o que indica que as duas situações tratam de questões distintas: violência sexual em Gabaá e abuso sexual em Sodoma. A comparação entre essas histórias evidencia a continuidade na condenação de práticas sexuais forçadas, mas não justifica a associação direta entre elas, especialmente no que diz respeito à homossexualidade.

O conceito moderno de homossexualidade, enquanto identidade sexual, só foi reconhecido amplamente no século XIX (Correio; Correio, 2016). No contexto bíblico, relações sexuais entre homens são retratadas principalmente como atos de opressão, não como uma expressão de atração ou identidade, sendo que essa prática em Sodoma estava mais relacionada à desonra e dominação, e não à homossexualidade.

O ambiente patriarcal da época, onde a masculinidade estava associada ao domínio e à honra, influenciava profundamente as relações de poder e a forma como o sexo era utilizado como ferramenta de controle, especialmente em tempos de guerra (Habowski; Santos, 2019). A tentativa de abuso em Sodoma reflete uma estrutura social em que a violência sexual era usada para afirmar superioridade e desonrar o outro, não para expressar uma atração sexual genuína. Esse tipo de violência era comum em contextos de guerra, onde prisioneiros de guerra eram frequentemente abusados como forma de humilhação (D'Angelo, 2005).

Além disso, a compreensão histórica do termo “sodomia” e sua relação com a homossexualidade é complexa. No contexto da Inquisição, a sodomia foi tratada como um crime grave e associada ao “pecado público”, gerando perseguições severas (Lima; Silva, 2022; Rocha, 2015; Gomes, 2010). Essa visão distorcida da homossexualidade, como associada ao pecado e à transgressão moral, contribuiu para a construção de uma narrativa que vê os atos sexuais descritos na Bíblia como condenação da homossexualidade, quando na realidade esses atos eram formas de violência e dominação (D’Angelo, 2005).

Em síntese, a destruição de Sodoma e Gomorra não deve ser reduzida a uma condenação à homossexualidade, mas compreendida como uma condenação à violência sexual e à opressão social. Interpretar esses textos à luz de conceitos modernos de identidade sexual distorce o seu significado original. A mensagem bíblica, nesse contexto, está mais relacionada à injustiça social e à falta de hospitalidade, e continua sendo relevante para o entendimento da justiça divina e da responsabilidade humana.

3 JULGAMENTO DIVINO E FALSOS MESTRES: REFLEXÕES SOBRE CORRUPÇÃO MORAL E GANÂNCIA

A corrupção moral e a ganância são temas centrais em 2 Pedro 2.6-16 e Judas 1.7, exemplificados pela destruição de Sodoma e Gomorra. Após analisar os aspectos históricos, culturais e teológicos envolvidos na narrativa dessas cidades, é essencial ampliar a discussão para compreender como os textos neotestamentários reinterpretam os eventos descritos em Gênesis. Essa abordagem final reforça a conexão entre os contextos bíblicos e os princípios éticos universais que transcendem o tempo.

Em 2 Pedro, o apóstolo alerta contra falsos mestres que emergem dentro da comunidade cristã, subvertendo a doutrina e disseminando heresias. Para ilustrar o julgamento divino, ele relembraria a destruição de Sodoma e Gomorra, cidades que se tornaram símbolos de uma sociedade marcada pela corrupção e perversidade. O apóstolo destaca que o comportamento imoral dessas cidades ia além de pecados específicos, abrangendo diversas transgressões, incluindo ganância e práticas sexuais degradantes.

Em Judas 1.7, a menção à “outra carne” em Sodoma frequentemente suscita interpretações que limitam a condenação à homossexualidade. Contudo, tal visão é reducionista, pois a expressão pode referir-se a práticas imorais diversas, que incluem, mas não se restringem, ao comportamento homossexual. Ambos os textos destacam que a corrupção moral não é unidimensional, mas envolve uma gama de atitudes e ações contrárias à justiça divina, como a violência, o egoísmo e o desprezo pela verdade.

Ainda em 2 Pedro, o exemplo de Balaão (Nm 22.21-34), que cede à ganância em busca de benefícios materiais, reforça o paralelo entre imoralidade sexual e corrupção motivada por interesses egoístas. Essa inclusão sublinha que tanto a busca por ganhos materiais quanto a imoralidade sexual são igualmente condenadas diante de um Deus que preza pela fidelidade e pureza.

Portanto, verifica-se que o relato da destruição de Sodoma e Gomorra, bem como as advertências contra falsos mestres, servem como um encerramento teológico desta discussão. Esses textos reafirmam que a corrupção moral e a busca egoísta por benefícios materiais estão entre as transgressões mais severamente punidas por Deus. Assim, o artigo é finalizado destacando que a mensagem das Escrituras transcende a condenação de atos isolados, apontando para um compromisso ético integral que envolve pureza, justiça e fidelidade em todas as áreas da vida cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo revisitou a narrativa da destruição de Sodoma e Gomorra, proposta em Gênesis 19, e argumentou contra a interpretação tradicional que associa o juízo divino unicamente à homossexualidade. A análise exegética revelou que a destruição das cidades não se deve apenas a práticas sexuais, mas a uma série de pecados e transgressões que envolveram injustiças sociais, violência, orgulho e falta de hospitalidade. O juízo divino foi direcionado a um comportamento coletivo de opressão e desprezo pelos valores fundamentais da justiça e da solidariedade.

Neste contexto, o intercurso homossexual descrito em Gênesis 19 deve ser entendido não como uma condenação da homossexualidade em si, mas como parte de um cenário de extrema degradação moral e social. A prática sexual mencionada naquele episódio reflete a violência e a

tentativa de dominação de um grupo sobre o outro, exemplificando o desrespeito pela dignidade humana e pela acolhida dos estrangeiros. Dessa forma, o ato de violência sexual contra os visitantes de Ló se insere dentro de um padrão maior de transgressões que caracterizavam a sociedade de Sodoma.

Assim, o estudo sugere que o juízo de Deus sobre Sodoma e Gomorra foi, antes de tudo, uma resposta a uma série de pecados coletivos, nos quais a exploração dos vulneráveis, a falta de hospitalidade e a corrupção social desempenham papéis centrais. Ao reconsiderar a narrativa à luz de uma compreensão mais ampla do pecado em Sodoma, é possível destacar a importância de valores como a justiça e a acolhida, que devem nortear a convivência humana.

Por fim, a pesquisa aponta para a necessidade de repensar a interpretação tradicional dessas passagens bíblicas, que muitas vezes têm sido usadas para justificar discursos de exclusão. A destruição de Sodoma e Gomorra deve ser entendida como um alerta sobre os perigos das transgressões sociais e espirituais que comprometem a dignidade humana, e não como uma justificativa para marginalizar qualquer grupo, seja ele social ou sexualmente. A mensagem das Escrituras, portanto, nos convida a buscar uma sociedade mais justa, acolhedora e respeitosa para com todos.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém.** Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CORREIO, Edson Santos Silva; CORREIO, Wallas Jefferson Lima. Homo eroticus: considerações acerca do conceito de sodomia nos processos da Inquisição Portuguesa. **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 265-284, set. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7976.2016v23n35p265>.

D'ANGELO, Mary Rose. **O medo perfeito expulsa o amor:** leitura, citação e estupro. In: JUNG, Patricia Beattie; CORAY, Joseph Andrew (Orgs.). Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral. São Paulo: Loyola, 2005. p. 209.

ENGELAGE, Sales Mikael; MASOTTI, Felipe Alves. A homossexualidade e o comportamento pecaminoso de Sodoma: uma análise de Gênesis 18-19. **Kerygma**, Engenheiro Coelho (SP), v. 18, n. 1, p. e1599, 2023. DOI: <https://10.19141/1809-2454.kerygma.v18.n1.pe1599>.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. **Uma linhagem manchada pelo pecado: a representação e a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391-1478).** Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, 330 p., Vitória, 2016. Disponível em: https://sappg.ufes.br/tese_drupal//tese_5881-Tese%20de%20Doutorado_Kellen%20Jacobsen%20Follador_vers%C3%BDfinal.pdf. Acesso em: 19 nov. 2024.

GOMES, Veronica de Jesus. **Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa.** Dissertação (Mestrado em História Moderna) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010. 225 f. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/16886/V%C3%89E-Dcio%20dos%20Cl%C3%A9rigos_%20A%20Sodomia%20Nas%20Malhas%20Do%20Tribunal%20Do%20Santo%20Of%EDcio%20De%20Lisboa.pdf?sequence=1. Acesso em: 1 ago. 2024.

HABOWSKI, Adilson Cristiano; SANTOS, Guilherme Mendes Tomaz. **Análise hermenêutica nas passagens bíblicas do Antigo Testamento: o paradigma cristão-religioso frente à homossexualidade em foco.** 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/334233694_ANALISE_HERMENEUTICA_NAS_PASSAGENS_BIBLICAS_DO_ANTIGO_TESTAMENTO_O_PARADIGMA_CRISTAO-RELIGIOSO_FRENTE_A_HOMOSSEXUALIDADE_EM_FOCO. Acesso em: 16 set. 2024.

KASSA, Friday Sule. **Hospitality and its Ironic Inversion in Genesis 18 & 19: A Theological-Ethical Study.** University of Stellenbosch, 2017. Dissertação de Mestrado. 345 f. Disponível em: https://scholar.sun.ac.za/bitstream/handle/10019.1/102851/kassa_hospitality_2017.pdf. Acesso em: 21 nov. 2024.

KLAWANS, Jonathan. Impureza ritual e moral na Bíblia hebraica. Impureza e pecado no judaísmo antigo. Nova Iorque: **Oxford Academic**, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195132908.003.0002>. Acesso em: 19 nov. 2024.

LIMA, Wallas Jefferson; SILVA, Edson Santos. **O escândalo nos processos de sodomia da Inquisição Portuguesa (1567-1660): abordagens e perspectivas.** Morrinhos, v. 11, n. 1, e-112207, jan./jun. 2022. REVHIST - Revista de História da UEG. DOI: <https://doi.org/10.31668/revistaueg.v11i01.12309>.

O'COLLINS, Gerald; FARRUGIA, Mario. A condição humana: criada e pecaminosa. Catolicismo: a história do cristianismo católico. 2. ed. **Oxford: Oxford Academic**, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198728184.003.0005>. Acesso em: 19 nov. 2024.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. **Masculinidade e homoerotismo no Império português seiscentista**: as aventuras sodomíticas do Padre Frutuoso Álvares, vigário do Matoim. Em Tempos de Histórias (PP-GHIS/UnB), Brasília, n. 25, p. 231-245, ago.-dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.26512/emtempos.v0i25.14818>.

THE REFORMATION PROJECT. **Was homosexuality the sin of Sodom and Gomorrah?** Disponível em: <https://reformationproject.org/was-homosexuality-the-sin-of-sodom-and-gomorrah/>. Acesso em: 19 nov. 2024.

WABYANGA, Robert Kuloba. The destruction of Sodom and Gomorrah revisited: Military and political reflections. **Old Testament Essays**, v. 28, n. 3, p. 847-873, 2015. DOI: <https://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2015/v28n3a16>.

UMA ANÁLISE EXEGÉTICA E PASTORAL DO SALMO 128: A CANÇÃO DE SABEDORIA QUE REFLETE SOBRE OS BENEFÍCIOS DAQUELES QUE TEMEM A DEUS

AN EXEGETICAL AND PASTORAL ANALYSIS OF PSALM 128: A SONG OF
WISDOM REFLECTING ON THE BENEFITS FOR THOSE WHO FEAR GOD

ANÁLISIS EXEGÉTICO Y PASTORAL DEL SALMO 128: UN CÁNTICO DE
SABIDURÍA QUE REFLEXIONA SOBRE LOS BENEFICIOS PARA QUIENES TEMEN
A DIOS

RESUMO

O objetivo foi desenvolver uma análise exegética e pastoral no Salmo 128. Com esse objetivo em mente, descobriu-se que aqueles que temem a Deus e andam nos seus caminhos gozam de benefícios, que são bênçãos graciosas que refletem na vida profissional, familiar, social e física do crente piedoso. O questionamento levantado diz respeito à maneira como o cristão pode alcançar o sucesso profissional, familiar e o prestígio social para glória de Deus? Constatou-se que em consequência da vida nos ensinamentos da palavra de Deus pode-se desfrutar de muitos privilégios. Utilizou-se o método hermenêutico de interpretação bíblica, especificamente o histórico gramatical e do método dedutivo. Através da abordagem qualitativa e do tipo de pesquisa bibliográfica buscou-se, ainda, explicar os resultados obtidos. Os referenciais teóricos foram Archer Jr (2012), Osborne (2009), Robertson (2019) e Futato (2011). Entendeu-se que todos os tementes a Deus que andam ativamente conforme as suas instruções consequentemente, e não em razão disso, terão muitos benefícios, que se estendem às mais diversas áreas da vida cristã.

Palavras-chave: Benefícios; Sabedoria; Teme a Deus.

INTRODUÇÃO

A crescente busca por base bíblica para assuntos relacionados ao sucesso e à prosperidade nas mais diversas áreas da vida justifica uma produção científica que responda bíblica e teologicamente aos anseios do homem moderno em sua busca desenfreada por sucesso e prosperidade. A palavra de Deus promete vida próspera com contentamento ao

¹ É mestrando em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná; graduado em teologia pela Faculdade Assembleiana de Brasil e pastor nas Assembleias de Deus – Madureira – Goiânia Goiás. E-mail para contato: pr.genilson@hotmail.com

homem que teme a Deus. A pesquisa mostra-se relevante primeiramente no âmbito teológico ao apresentar a fundamentação bíblica para a discussão; em segundo lugar, mostra-se, também, relevante no âmbito social por mostrar que é possível ser bem-sucedido dentro dos padrões bíblicos cristãos.

O objetivo será desenvolver uma pesquisa exegética e pastoral no Salmo 128, a fim de responder satisfatoriamente aos anseios do homem atual por sucesso e prosperidade. Pois a pergunta que não quer calar-se é: De que maneira o cristão pode alcançar o sucesso profissional, familiar e o prestígio social para glória de Deus? Então, a hipótese é que aqueles que temem a Deus alcançam o seu favor nas mais diversas áreas da vida, podendo desfrutar de gozo, paz e prosperidade e até mesmo a longevidade.

O processo metodológico possui confiabilidade. Primeiramente porque se solidifica pelo método hermenêutico de interpretação bíblica, o qual apresenta os princípios ou as regras para se descobrir à luz do seu contexto histórico e gramatical a intenção do autor inspirado pelo Espírito Santo ao escrever o texto (Virkler, 1987, p. 9). No que se refere ao método científico propriamente dito, o método utilizado foi o dedutivo, o qual parte do geral para o particular (Lakatos; Marconi, 2016, p. 73-74). Quanto à abordagem, foi utilizada a qualitativa, a qual foca em determinado assunto e através de dados coletados chegam a um posicionamento (Pereira et al., 2018, p. 65). Quanto ao tipo foi à bibliográfica e explicativa, que buscou identificar as obras relevantes para a discussão e explicar o que foi compreendido (Zambello, 2018, p. 66).

A fundamentação dos argumentos se dará por meio de obras bibliográficas. No que se refere às questões introdutórias, Archer Jr (2012) e Lasor Hubbard; Busch (1999) descrevem sobre o processo histórico e a respeito da compilação dos salmos na forma como se encontra no Cânon hebraico. Quanto à estruturação e à classificação dos salmos de sabedoria Osborne (2009), Silvano (2014) e Dorsey (2024) contribuíram grandemente. No que se refere à exegese e à teologia dos salmos de sabedoria, Robertson (2019) e Futato (2011) foram significativos.

O artigo é composto de três capítulos. No primeiro serão analisados o período histórico e a posição dos salmos no Cânon Sagrado, juntamente com as características e classificação dos salmos. No segundo serão apresentados o texto hebraico, a tradução e uma diagramação estrutural do salmo em análise. No terceiro, serão apresentados os resultados da pesquisa estruturados em quatro subtítulos, nos quais apresenta e se explica o tema ou a ideia principal do Salmo 128 e os quatro argumentos estruturantes.

1 ASPECTOS INTRODUTÓRIOS DO SALMO 128

Os salmos cobrem um período de aproximadamente 1.000 (mil) anos. O mais antigo seria o 90 (noventa), que remota a 1400 a.C., e o mais tardio seria o 137 (cento e trinta e sete), que remonta ao período do exílio, sendo que “nenhuma evidência convincente, porém, é oferecida para atribuir uma data de depois de 500 a.C. a qualquer salmo” (Archer Jr, 2012, p. 554). Segundo Archer Jr (2012, p. 553), “desde tempos antigos o Saltério parece ter sido dividido em cinco livros, talvez para corresponder aos cinco livros da Torá”. Sendo o livro 1: os salmos 1-41; o livro 2: os salmos 42-72; o livro 3: os salmos 73-89; o livro 4: os salmos 90-106; o livro 5: os salmos 107-150.

Percebe-se, então, que o salmo 128 faz parte do livro V do Saltério, que é “uma coletânea de vários tipos de salmos, de data incerta [...]. Sem dúvida essa compilação foi feita na época de Esdras e Neemias, quando se levava adiante com vigor a reconstrução da vida política e religiosa da segunda comunidade” (Archer, 2012, p. 562). Cada um dos cinco livros que compõem o Saltério apresenta características específicas, ainda que com algumas ressalvas de salmos isolados dentro dos respectivos livros, conforme apresentado por Robertson (2019, p. 69), que os divide por categoria.

Os escritores de forma unânime atribuem duas categorias ao salmo 128. Sendo uma delas “salmo de sabedoria”, conforme a classificação de Stuart; Fee (2011, p. 258), Silvano (2014, p. 87) e Bush; Hubbard; Lasor (1999, p. 477). Mas, para estar nessa categoria o salmo precisa apresentar linguagem e estilo correspondente com a sabedoria do Antigo Testamento. Dentre as características mencionam a “intenção óbvia de ensino por instrução direta [...] e conter temas de sabedoria, tais como [...] discurso direito, trabalho, uso de riquezas e adaptação à estrutura social” (Bush; Hubbard; Lasor, 1999, p. 477).

A outra categoria atribuída ao salmo em análise é “cântico de romagem”. Robertson (2019, p.7) inclui o salmo 128 entre os 15 salmos (120-134) de romagem, que seriam entoados por peregrinos que subiam a Jerusalém ou retornavam do exílio. Furtado (2011, p.151) parece unir as duas categorias em uma, classificando-o entre as “canções de sabedoria”. Sendo assim, uma categoria não elimina ou prejudica a outra, mas a fortalece.

2 ANÁLISE ESTRUTURAL DO SALMO 128

O gênero literário possui características que constituem suas formas estruturais. A poesia, especificamente os salmos, que são cânticos, tem em sua estrutura básica as linhas, que são formadas por colos. Uma linha em hebraico corresponde a uma estrofe em português. “A unidade básica de um poema, então, é a linha [...]. Quando escrevemos poesia (em português), nós agrupamos linhas relacionadas para juntas formarem uma estrofe” (Futato, 2011, p. 19, negrito do autor e parênteses nosso). Segundo Osborne (2009, p. 32, 304, 305), “o gênero ou tipo de literatura em que se encontra determinada passagem fornece [...] os princípios hermenêuticos pelos quais se interpreta o texto”. Ao apresentar os princípios hermenêuticos, o autor apresenta algumas chaves hermenêuticas. A primeira chave é considerar o gênero e a segunda os padrões de estrofes. Veja o texto da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1997):

	שיר הַמְלָאֲלוֹת	Titulo
2 colos	אַשְׁרִי קָלְבֵּנָה יְהוָה תְּהִלָּךְ בְּדֶרֶכְיוֹ:	Linha 1
2 colos	אַיִשׁ גָּבָר קָי תָּגֵל אַשְׁרִיךְ וְקֹבוֹן גָּהּ:	Linha 2
4 colos	אַשְׁתָּנוֹ פְּגֻפּוֹ פְּרִיהַ בְּנְרַקְמִי בְּיַהְוָה גָּנוֹר כְּשַׂתְּלִי זַיְהִים סְבִיב לְשָׁלָקָה:	Linha 3
2 colos	תְּהִנָּה כִּיּוֹן וְבָבָד אַבְרָהָם יְהָא יְהִינָּה:	Linha 4
3 colos	בְּנְרַקְמָה יְהָזָה מְלָאָן וְרַאֲהָבָה בְּקוֹבָבָה יְרִיחָסָלָם כָּל יְמֵי כְּנִיחָה:	Linha 5
2 colos	וְרַאֲהָבָנִים לְבָנָה שְׁלֹמָם עַל יִשְׂרָאֵל:	Linha 6

SALMO DE ROMAGEM	TEXTO TRADUZIDO
1 Feliz todos que temem ao Senhor E andam em seus caminhos!	1 Linha com 2 colos
2 Do trabalho de tuas mãos comerás, Tranquilo e feliz:	1 Linha com 2 colos
3 tua esposa será vinha virtuosa, no coração de tua casa; teus filhos, rebentos de oliveira, ao redor de tua mesa.	1 linha com 4 colos
4 Assim vai ser abençoado O homem que teme ao Senhor,	1 linha com 2 colos
5 Que Senhor te abençoe de Sião, e verás a prosperidade de Jerusalém todos os dias de sua vida;	1 linha com 3 colos
6 e verás os filhos de teus filhos. Paz sobre Israel	1 linha com 2 colos

1 CONTEXTO HISTÓRICO E CULTURAL

Percebe-se que o Salmo 128 (perícope a partir daqui) contém basicamente seis linhas, com base no texto hebraico, que são constituídas, respectivamente, por colos. Percebe-se que não se trata de uma divisão por versículos, pois originalmente no texto hebraico não havia versículos, mas linhas e colos. Esta análise é feita com base na estrutura de linhas e colos do texto hebraico acompanhada da tradução em português.

Outro detalhe a ser observado é se a perícope apresenta um padrão na sua estrutura. Os hermenêuticos geralmente apresentam em suas obras os padrões mais comuns (Futato, 2011, p. 38; Dorsey, 2024, p. 200-22), mas não significa que um padrão se aplique a todos os textos da mesma natureza sem exceção. Os padrões mais conhecidos são os quiasmos, os acrósticos e os lineares. A perícope em análise parece aproximar-se mais do padrão linear, cujas ideias são colocadas em ordem decrescente: introdução, desenvolvimento e conclusão. No entanto, a perícope apresenta características próprias que parecem fugir, ainda que não completamente, do padrão linear.

A diagramação da perícope (Sl 128.1-6) deve considerar o seguinte padrão (próximo do linear) na sua estrutura:

Parte 1: Instrução direta

1. Quem teme ao Senhor (ideia central)

A - Do trabalho de tuas mãos comerás, (ideia estruturante)

Tranquilo e feliz: (responde como?)

B - tua esposa será vinha virtuosa, (ideia estruturante)

no coração de tua casa; (onde?)

C - teus filhos, rebentos de oliveira, (paralelismo reforça a 2^a ideia)

ao redor de tua mesa. (onde?)

Parte 2: Impetração da bênção

1. Quem teme ao Senhor (reforça a ideia central)

A - verás a prosperidade de Jerusalém (ideia estruturante)

todos os dias de sua vida; (quando?)

B - e verás os filhos de teus filhos. (ideia estruturante) (?)

C - [e] paz em Israel (desfecho).

3 MONTE CALVÁRIO: O 3 OS RESULTADOS DA ANÁLISE EXEGÉTICA E PASTORAL

A análise exegética e pastoral da perícope (Sl128) leva em consideração as informações do contexto histórico e literário e, também, da sua estrutura. Quanto ao contexto histórico, conforme apresentado nos aspectos introdutórios, a períope em análise trata-se de um cântico de romagem, usado pelos peregrinos quando retornavam à Jerusalém nos dias de Esdras e Neemias ou quando simplesmente subiam a Jerusalém para cultuar ao Senhor.

Quanto ao gênero ou ao tipo de literatura específica, a períope em estudo deve ser analisada como uma canção de sabedoria ou como um salmo de sabedoria. “As canções de sabedoria ensinam como você pode

praticar a instrução de Deus em muitas áreas da vida” (Futato, 2011, p. 153). Sendo assim, as canções de sabedoria têm um caráter didático que reflete sobre a dimensão social e ética do crente piedoso. E, ainda, às instruções de sabedoria têm como finalidade levar a uma reflexão sobre a dependência de Deus no labor cotidiano, como no trabalho, na família e na sociedade, dentre outras (Osborne 2009, p. 312; Silvano, 2014, p. 87).

Quanto à estrutura, o salmista apresenta a ideia principal na primeira linha (v.1), que são os benefícios de temer a Deus e andar nos seus caminhos; apresenta dois argumentos (tópicos) que sustentam a ideia principal na segunda e na terceira linha, respectivamente os benefícios no trabalho (v. 2) e os benefícios na família (v. 3); após repetir a ideia central na quarta linha ao impetrar a bênção (v. 4), o salmista apresenta na quarta e quinta linha mais dois argumentos (tópicos) que também sustentam a ideia central, respectivamente os benefícios na comunidade (v. 5) e os benefícios na melhor idade (v. 6).

Com base no que foi levantado até aqui, pode-se apresentar a tese ou a proposição da perícope, a qual se trata de uma reflexão sobre os benefícios de temer a Deus e andar em seus caminhos, começando pelo indivíduo (homem cf. aos pronomes tuas e teus), passando pela família (marido, filhos e esposa) e culminando na comunidade (Israel). Seguem-se, então, a explicação da ideia principal e dos quatro argumentos estruturais da períope que sustentam essa proposição.

3.1 A IDEIA PRINCIPAL: QUÃO ABENÇOADOS SÃO AQUELES QUE TEMEM A DEUS

A primeira linha começa com a palavra hebraica “asher” (אֲשֶׁר), que comumente é traduzido nas versões (ARA; NVI) das Bíblias em português como “bem-aventurado” ou “feliz”. Um dado interessante é que na versão inglesa (NIV) a palavra é traduzida por “abençoados” (Blessed). No hebraico essa palavra trata-se de uma interjeição, cuja função é expressar emo-

ções, sensações ou apelos exclamativos (Brown, org. VanGemeren, 2011, p. 555). Pode-se acrescentar o verbo “ser” antes dessa palavra (é abençoados) para dar um sentido pretendido. Ao entoar ou fazer o uso dessa palavra no contexto de peregrinação o crente podia se sentir e transmitir à comunidade a sensação de confiança, de segurança e de dependência de Deus. Era como se começasse a canção assim: Quão abençoados são aqueles que temem a Deus! Mas pronunciadas com muita confiança.

Dito isto, o restante da primeira linha mostra quem são abençoados. “Todos os que temem ao Senhor” (**תֹּהֵה אָרַיְלֶךָ יְרִשָּׁא**). Esse é o colo 1 da primeira linha do texto hebraico. “E andam em seus caminhos!” (**וְיָמַלְאָה וְיָכַרְצָב**) é o colo 2 da primeira linha. Esses dois colos são colocados em algumas versões das Bíblias (Bíblia de Jerusalém) em português paralelamente um ao outro. Esse paralelismo não se trata de uma ideia nova, mas completa o sentido ao adicionar ou dar mais detalhe ao que foi dito. Nesse caso específico, chama-se atenção para a ideia principal.

Percebe-se que a palavra-chave do colo 1 é “temente” e a do colo 2 “andar”. A primeira palavra é um adjetivo, temente (**אָרַיְלֶךָ**), que está qualificando o termo “todos” (**כָּלָכְלָה**). E a segunda palavra é um verbo, andar (**מַלְאָה**), na função Qal, que indica uma ação simples em voz ativa. O sentido é que todos os tementes ao Senhor andam ativamente conforme as suas instruções e, consequentemente, não em razão disso, terão seus benefícios. Depois disso, são apresentados, respectivamente, os benefícios dos que temem ao Senhor.

Antes de apresentar os benefícios faz-se necessário refletir sobre as implicações pastorais de temer a Deus para o crente atual. Frame (2013, p. 337) define o temor ao Senhor da seguinte forma: “o temor do Senhor é essencialmente um conceito religioso; refere-se à noção que temos de Deus e à nossa atitude de coração e mente que decorre da noção”.

3.2 O BENEFÍCIO NA VIDA PESSOAL OU PROFISSIONAL

Na segunda linha, especificamente no colo 1, o salmista expressou o primeiro benefício dos que temem ao Senhor, que literalmente é “do trabalho de tuas mãos quando comer estará feliz” (*לְכֹאת יְכַרְּפֵךְ עִגּוֹן*). O israelita piedoso comia literalmente do trabalho das mãos, no sentido que o trabalho da maioria era braçal. Nos dias de Abraão a atividade dos hebreus era o pastoreio (Gn 13.1-18), que se estende aos dias de José e depois continua em Jericó. Mas desde Salomão a Esdras e Neemias o comércio também já havia se consolidado em Israel (Merril, 2001, p. 327). Mas para o salmista o sucesso no trabalho não deve ser visto apenas como uma recompensa do seu labor, de estratégia ou de inteligência, mas resultado das bênçãos do Senhor dispensadas aos povos da aliança.

Os salmos de sabedoria fazem alusão aos acordos ou aliança de Deus na Torá (Osborne, 2009, p. 301). Esse princípio foi estabelecido por Deus no Monte Sinai quando Deus reafirma a aliança com seu povo escolhido. “Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha” (Ex 19.5). Em 1 Pedro (2.9) temos uma alusão desse texto de Êxodo, mostrando que Israel e Igreja são representados como um único povo de Deus, aqueles que faz parte da aliança e goza dos benefícios do Deus da aliança e um desses benefícios é “comer do fruto do trabalho” ou seja, a ser profissionalmente realizado.

Esse mesmo princípio foi reiterado no livro de Deuteronômio. Moisés afirma (Dt 28.4) que se os israelitas andassem nos mandamentos do Senhor, benditos seriam os frutos da terra, os frutos das vacas etc. A produtividade da terra em Israel dependia inteiramente de sua obediência ao Deus da aliança. Sua obediência aos mandamentos do Senhor resultaria em seus benefícios. E esses benefícios estavam ligados diretamente aos frutos da terra, ao trabalho das mãos.

E parte dos benefícios dos que temem a Deus é comer do fruto do trabalho. O salmista tem em mente um trabalhador rural que trabalha duramente com a esperança de obter os resultados de seu trabalho. Esse trabalhador depende inteiramente do Senhor e, por isso, espera confiante que, no tempo apropriado da colheita, colherá seus frutos.

Nas palavras dos salmistas, a lei ou os mandamentos de Deus seriam uma demonstração de graça, no sentido de que, aqueles que obedecem à sua vontade seriam agraciados com a bênção do trabalho, ainda que esse homem não tenha direito de exigir isso de Deus, pois a terra é do Senhor. Pensando em um contexto urbano, isso implica que os benefícios de uma vida em obediência a Deus também são a felicidade e a realização pessoal ou profissional.

No contexto de Israel, ou pelo menos no período de Esdras e Neemias, o que essa mensagem significava? Significava quietude, contentamento e realização. Significava que aquele israelita que permanecia fiel ao acordo ou a aliança, temente a Deus, certamente experimentaria os benefícios do Senhor, como colher os frutos do seu trabalho.

No colo 2, da segunda linha, mostra-se como a bênção do trabalho alcança o crente. Traduzida literalmente, a frase ficaria entendida assim: “e bem-sucedido serás” (**אָשָׁר בָּשַׂרְתָּךְ**). Sendo assim, a palavra “feliz” (**אָשָׁר בָּשַׂרְתָּךְ**) faz mais sentido incluindo-a na frase anterior já analisada, e não nessa frase. Ainda um detalhe digno de nota: é típico dos salmos de sabedoria tratar da prosperidade do justo (cf. Sl 1), e sem dúvida essa é uma das temáticas dos salmos de sabedoria. Ao comentar sobre os salmos de sabedoria, Osborne (2009, p. 301), afirma que [...] “a prosperidade daquele que crê é prometida” nesses salmos, citando o salmo em estudo como exemplo disso. A frase “e bem-sucedido serás” não significa ausência de dificuldade, mas contentamento durante o labor, o trabalho.

3.3 O BENEFÍCIO DA REALIZAÇÃO FAMILIAR

A terceira linha contém quatro colos. É a maior linha da perícope, o que levou alguns biblistas a denominar “o salmo da família”. Realmente parece ser a intenção do compositor do salmo trazer mais detalhes nessa linha. Sendo assim, essa linha parece ser o clímax ou ponto alto da períope. É importante notar que cada linha traz uma ideia. Os colos são os argumentos usados pelo salmista para fortalecer a ideia levantada nas linhas correspondentes. Nesse caso, a linha em análise contém os argumentos usados pelo salmista acerca dos benefícios dos que temem a Deus no âmbito familiar.

O colo 1 da terceira linha diz literalmente “tua esposa frutificará como videira” (**אֲשֶׁר־בָּתְּחִילָה**). A tradução do texto nas Bíblias em português (ARA; NVI) traz a palavra “frutificar” como adjetivo que qualifica a esposa, “tua esposa será como videira frutífera”, mas no texto hebraico se tem o verbo frutificar e não um adjetivo. Pensando que a ideia principal da períope é os benefícios dos que temem a Deus, faz sentido a ênfase na ação verbal trazendo o sentido de multiplicação ou prosperidade. O verbo no Qal² indica uma ação simples e corriqueira do ato metafórico de frutificar para o ato de dar à luz, e a voz ativa indica literalmente frutificar, produzirativamente.

Naquele contexto do Antigo Testamento a mulher que frutificava (dava filhos) tinha um valor imenso, sendo a procriação vista como bênção. No também cântico de romagem (Sl 127. 3), se diz: “herança do Senhor são os filhos; o fruto do ventre, seu galardão (cf. Gn. 122. 28). Sendo assim, a procriação estava entre os principais benefícios que o israelita piedoso recebia do Senhor, ao ponto, de nessa períope, ser ricamente enfatizada

² Trata-se da classificação verbal da língua hebraica. Quando um verbo está nessa função indica que a ação é simples, diferente das outras ações que podem ser intensiva ou reflexiva.

e comparada, de forma metafórica, a videira que dá frutos, devido à tamanha importância do fruto da vide na vida econômica de Israel.

O colo 2 da terceira linha mostra onde ou qual era a posição da mulher no lar, que era “no centro ou no coração da casa” (*הַתִּיבְצָרֵב*). A palavra hebraica “bê’reketê” (*בְּרֵכֶב*) não é literalmente “coração” ou “centro” encontrado nas versões das Bíblias (ARA), mas é metaforicamente empregada para mostrar a importância da mulher que dava filhos “dentro” da casa (*בָּתָבֵב*), do lar ou da família. A poesia não traz somente informação, mas remete às imagens, ao imaginário e às emoções (Ryken, 2023, p. 183). Nesse caso, imagina-se o belo, a lindeza da mulher na imagem da vide com seus frutos sendo apreciada, valorizada e admirada por todos.

Na terceira linha há um paralelismo sinônimo, o que indica uma repetição da ideia do colo 2 no colo 3, mas dito de outra maneira. Segundo Kaiser Jr (2009, p. 84, parênteses nosso) “No paralelismo sinonímico, a segunda linha (colo no texto hebraico) da forma poética repete a ideia de primeira linha sem fazer qualquer adição ou subtração significativa a ela”. No texto hebraico em análise, mas especificamente no colo 2, diz: “tua esposa frutificará como videira no centro da casa” e no colo 3: “teus filhos como rebento de oliveira ao redor da mesa” (*סִיתְיַז לִלְתָשָׁכְנֵב*). Percebe-se que o paralelismo sinonímico é evidente. Os termos paralelos são:

Esposa	Frutos	Videira	No centro da casa
Filhos	Rebentos	Oliveira	Em redor da mesa

O sentido do paralelismo é a devida ênfase nos benefícios da família que teme ao Senhor e anda nos seus caminhos. Costumeiramente, se faz distinção entre termos paralelos sinonímicos buscando uma nova ideia. Mas fica evidente que essa prática leva à redundância exegética. Obviamente, os mesmos valores dados à mulher são dados aos filhos, que são frutos dela. Sendo assim, metaforicamente, assim como a videira era importante para a economia de Israel, a oliveira também o era. Assim

como a mulher tem lugar de honra e destaque na família, os filhos também. Por isso, o colo 4 não carece de explicação, visto que já foi mostrado que o local (valor) dos filhos é o mesmo da mãe: no centro ou ao “redor da mesa” (*דָּנְחַלְשֵׁל בִּבְּסָס*). Os benefícios não se esgotaram aqui.

3.4 O BENEFÍCIO NA COMUNIDADE

Após entoar os benefícios na família, o salmista repete a ideia central a fim de reforçá-la, ao impetrar a bênção na quarta linha. “Assim será abençoado o homem que teme ao Senhor” (*גַּם יְכִיב הַנֶּה רֹבֵג רָבִי*). A bênção, então, sai do particular para o geral. Na primeira parte a bênção reflete sobre o indivíduo, no âmbito profissional e depois sobre a sua casa no âmbito familiar. Na segunda parte a bênção reflete sobre a comunidade, mas, também, a partir do indivíduo que teme ao Senhor (homem forte, valoroso - *רָבָג*).

A impetração da bênção é especificada na linha seguinte (L5), mas precisamente no colo 1. O sentido da bênção é completado com a seguinte frase: “Que o Senhor te abençoe de Sião” (*וְיִצְמַח לְהִיא גָּכְרַבִּי*). A palavra “Sião” é associada à bênção em outros lugares do Cânon Sagrado, “porque de lá o Senhor ordena a bênção [...]” (Sl 133). Refere-se a um local (Monte Sião) alto, de onde melhor se impetraria a bênção sobre toda a nação.

Na sequência, especificamente no colo 2 da quinta linha, há a seguinte frase: “E verás a prosperidade de Jerusalém” (*מִלְשֹׁרִיר בָּוּטֵב הַאֲרוֹן*). A frase começa com um Vaw (וְ) conjuntivo. Trata-se de uma conjunção aditiva, cuja função é adicionar mais um benefício ao homem que teme a Deus. Desta vez, a bênção se entende à comunidade. Esse homem tem não só os benefícios da bênção do Senhor na vida profissional e familiar, mas também a bênção de viver em uma cidade próspera.

O texto sagrado, especificamente o Antigo Testamento, enfatiza que a prosperidade de Jerusalém, capital de Israel, representante de todas as cidades dependia inteiramente da observância de cada líder ou rei aos

mandamentos (Archer Jr, 2012, p. 355). Essa observância é primeiramente um dever individual, de cada família e também de toda a comunidade representada pelo seu líder, o rei. Antes de cruzar o rio Jordão a nação ouviu isso da parte do Senhor: “Se atentamente ouvires a voz do Senhor, teu Deus, tendo cuidado de guardar todos os seus mandamentos que hoje te ordeno, o Senhor, teu Deus, te exaltará sobre todas as nações da terra” (Dt 28:1).

No colo 3 da quinta linha o salmista informa quando ou quanto tempo o israelita piedoso gozará dos benefícios. O contexto deixa claro que, sendo temente a Deus e procurando andar nos seus caminhos esses benefícios são para “todos os dias de sua vida” (לְיֻמִּים לְכָל). Mas deve-se atentar que antes da impetração da bênção, há uma condicional nitidamente expressa, desde que “seja temente a Deus”. Os benefícios ainda continuam.

3.5 O BENEFÍCIO NA MELHOR IDADE

O último benefício expresso na perícope em análise diz respeito à longevidade. No colo 1 da sexta linha diz: “E verás os filhos dos seus filhos” (תַּרְאَ בְּנֵי בְּנֵינוֹ). Mais uma vez a conjunção vaw (ו) é usada para acrescentar mais um benefício aos que temem a Deus. Na perícope, os benefícios refletem na vida profissional, na vida familiar, na comunidade, como visto anteriormente e, por último, na melhor idade.

Além de todos os benefícios mencionados, o israelita piedoso tem como bênção da parte do Senhor o privilégio de ver os netos. Obviamente, trata-se da promessa de vida longa. À obediência no Cânon veterotestamentário também reflete sobre a longevidade. “Filho meu, não te esqueças dos meus ensinos, e o teu coração guarde os meus mandamentos; porque eles aumentarão os teus dias e te aumentarão anos de vida” (Pv 1.2).

Um dos efeitos da queda foi a degradação humana, ao ponto de seus dias serem abreviados (Gn 6.3). No entanto, a graça de Deus se manifesta

ao homem caído removendo os efeitos do pecado, não só para a vida eterna, mas prolongando os seus dias na terra. Uma evidência dos efeitos do pecado, por exemplo, são os vícios, que ceifam vidas precocemente. Diametralmente opostos, são os efeitos da graça, que através dos mandamentos do Senhor, que é uma demonstração de sua graça, estabelecem limites que vão desde sua jornada de trabalho, exigindo o descanso (Êx 20.8-11) ao controle na alimentação e do exagero com bebidas alcóolicas (Pv 23.20-21).

No colo 2, a última frase da perícope soa como sussurrar de um suspiro de alívio do israelita piedoso: “paz sobre Israel”. O Oriente Médio desde os tempos de Davi e Salomão foi marcado por guerras intensas. A perícope, em estudo, trata-se, então, de um cântico entoado pelos peregrinos devotos que subiam a Jerusalém, local de adoração, agradecendo a Deus pelos seus poderosos feitos e, ao mesmo tempo enfatizando, de forma implícita, a importância de obedecer aos seus mandamentos, tendo como um dos muitos benefícios de ser povo seu, a segurança nacional.

Os dois últimos benefícios ressaltados nessa perícope estão relacionados um ao outro nos textos de sabedoria. “E verás os filhos dos seus filhos” (*רִגְבֵּל מִנְבָּדָאָרִי*) e “paz sobre Israel” (*לְאַשְׁרִילָעַ שֹׂלֵשָׁן*) são termos encontrados em muitos dos textos bíblicos, especificamente nos livros de sabedoria. A sabedoria divina evoca a obediência e esses os benefícios de se viver pautado na sabedoria divina. “Feliz o homem que acha sabedoria, [...]. O alongar-se da vida está na sua mão direita, na sua esquerda, riquezas e honra. Os seus caminhos são caminhos deliciosos, e todas as suas veredas, paz” (Pv. 3:13,16,17). Percebe-se que prosperidade, sucesso, vida longa e paz são benefícios do Senhor expressos principalmente nos textos de sabedoria.

A impetração da bênção no final do salmo é um desfecho (não conclusão) das ideias desenvolvidas na primeira parte. Não é conclusivo porque a intenção não é fechar ou concluir a ideia apresentada anteriormente,

mas mostrar que todos os benefícios estão relacionados um ao outro, no sentido de que o israelita piedoso goza de todos eles, porque é temente a Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os benefícios do homem que teme a Deus são inúmeros. Obviamente, no Salmo 128 (1-6) foram listados apenas alguns deles, os quais refletem diretamente nas atividades que envolvem a vida profissional, familiar e comunitária do crente temente a Deus.

A reflexão pode ser estendida à maneira como o cristão exerce sua profissão, se relaciona com a família, com a comunidade e até mesmo a maneira como cuida de si mesmo. Trata-se nitidamente de combater a ganância e o envaidecer do homem moderno. A dependência de Deus é algo indispensável aos que foram alcançados pelo evangelho da salvação em Cristo Jesus. Reflete-se sobre a importância de confiar em Cristo Jesus; de descansar o coração no Senhor, de não andar ansioso quanto ao que há de comer ou vestir; de viver uma vida para a glória de Deus.

O Senhor não é alheio aos desafios da vida profissional. O sucesso não depende apenas de habilidades, mas de Deus. As famílias necessitam da orientação da palavra de Deus nas tomadas de decisões e de serem orientadas através de princípios bíblicos sólidos e serem bênção para a comunidade, refletindo o exemplo de Cristo. Deve-se, ainda, buscar oportunidades nos espaços públicos, nas sessões públicas, mas para refletir Cristo, para ser o exemplo de Cristo em meio a uma sociedade cujos interesses são apenas pessoais e não os da comunidade.

REFERÊNCIAS

ARCHER JR, Gleason L. **Panorama do Antigo Testamento.** 4. ed. Traduzido por Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2012.

BIBLE, interlinear. Disponível em: <biblehub.com>. Acesso em 7 out. 2024.

BÍBLIA, Hebraica. **Stuttgartensia**. Barueri: SBB, 1997.

BÍBLIA, português; inglês. **Estudo Nova versão internacional**. São Paulo: Editora Vida, 2003.

DORSEY, David A. **Estrutura literária do Antigo Testamento:** comentário de Gênesis a Malaquias. São Paulo: Edições Vida Nova, 2024.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Entendes o que lês.** 3. ed. Traduzida por Gordon Chown; Jonas Madureira. São Paulo: Vida Nova, 2011.

FRAME, John M. **A doutrina da vida Cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

FUTATO, Mark D. **Interpretação dos Salmos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Fundamentos de metodologia científica. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2016.

LASOR, William Sanford; HUBBARD, David; BUSH, Frederic W. **Introdução ao Antigo Testamento.** 2. ed. Traduzida por Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2002.

MERRIL, Eugene H. **História de Israel no Antigo Testamento**. Rio de Janeiro, CPAD, 2002.

- OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica**. Traduzida por Daniel de Oliveira et al. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- PEREIRA, Adriana Soares et al. **Metodologia da pesquisa científica**. Santa Maria: UFSM, 2018.
- ROBERTSON, Palmer. **Estrutura e teologia dos salmos**: uma proposta corajosa e estimulante para ler o saltério. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
- SILVANO, Zuleica. **Introdução à análise poética de textos bíblicos**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- VIRKLER, A. Henry. **Hermenêutica avançada**: princípios e processos de interpretação bíblica. Traduzida por Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Vida, 1987.
- ZAMBELLO, Aline Vanessa Zambello et al. **Metodologia da pesquisa e do trabalho científico** (org.) MAZUCATO, Thiago Mazucato. Penápolis: FUNEPE, 2018.

UNIÃO E SEPARAÇÃO CONJUGAL NA BÍBLIA: CONTINUIDADE E CONTRASTE ENTRE OS TESTAMENTOS¹

MARRIAGE AND SEPARATION IN THE BIBLE: CONTINUITY AND
CONTRAST BETWEEN THE TESTAMENTS.

EL MATRIMONIO Y LA SEPARACIÓN EN LA BIBLIA: CONTINUIDAD Y
CONTRASTE ENTRE LOS TESTAMENTOS

¹ Este artigo é o trabalho final da pós-graduação em Teologia do Novo Testamento Aplicada pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR).

RESUMO

Este artigo apresenta uma perspectiva bíblica sobre união e separação conjugal, analisando textos do Antigo e Novo Testamento pelo método Histórico-Gramatical. Destaca o desafio que a separação conjugal representa para a igreja, que precisa evitar posturas legalistas que afastam os fiéis. A influência da sociedade moderna e suas leis amplia a complexidade do tema, incluindo fatores como violência e abandono, antes não considerados. A pesquisa bibliográfica oferece ferramentas para um aconselhamento pastoral eficaz e acolhedor. O objetivo é proporcionar ao leitor uma visão bíblica ampla para ministrar a graça e o amor de Deus a quem enfrenta essa situação difícil.

Palavras-chave: União Conjugal; Separação Conjugal; Casamento. Divórcio.

INTRODUÇÃO

A separação conjugal, antes restrita à sociedade, tornou-se também um desafio para as igrejas cristãs, que, no passado adotaram posturas legalistas e condenatórias, afastando fiéis. Este estudo propõe uma análise bíblica, especialmente neotestamentária, centrada na graça e no amor de Deus, para que a igreja lide com o tema de forma mais sensível e justa, respeitando os princípios bíblicos. Enquanto antes a separação era associada apenas ao adultério, hoje inclui questões como violência física, emocional e abandono.

² Administrador de Empresas (PUCPR), Especialista em Gestão de Processos, representante comercial, cristão, casado, capelão. Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento Aplicada pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Brasil. E-mail: jcarneiron@hotmail.com

O objetivo é oferecer uma base sólida para líderes e cristãos leigos, ampliando a compreensão e promovendo apoio e restauração em vez de exclusão, com fundamentação em textos bíblicos e estudos acadêmicos.

1. UNIÃO CONJUGAL, O PLANO IDEAL DE DEUS

O plano ideal de Deus para a união conjugal é revelado em Gênesis 2.24, com ênfase na união entre um homem e uma mulher como “uma só carne”. Embora o texto tenha sido escrito muito tempo após a criação, ele apresenta o modelo monogâmico como ideal divino, especialmente para Israel, em contraste com os costumes de outras nações. A união conjugal é vista como um pacto voluntário, que precede a intimidade sexual e envolve compromisso mútuo e espiritual.

Beale e Carson (2014) destacam que esse princípio “instituiu o casamento heterossexual e monogâmico como o mais íntimo dos relacionamentos interpessoais e o único em que a união sexual é correta”, evidenciando a intenção divina de unidade e solidariedade no relacionamento.

1.1 A QUEDA DO HOMEM

O ideal de Deus para o casamento, estabelecido no Éden, foi comprometido pela queda do homem relatada em Gênesis 3.23, que resultou na separação de Deus e na distorção dos propósitos divinos. O pecado afetou profundamente todas as áreas da vida, inclusive a união conjugal. Como afirma Kenneth E. Hagin (2021), “até Jesus vir redimir a humanidade ninguém poderia cumprir o ideal de Deus para o casamento, porque o homem, dominado por sua natureza pecaminosa, não tinha a vida de Deus”.

Essa realidade gerou dureza de coração (*sklerokardia*) e levou o ser humano a criar regras e costumes para viver em sociedade, afastando-se do padrão original do Criador.

1.2 A INSTITUIÇÃO DO CASAMENTO

Com o tempo, a união conjugal deixou de ser apenas um vínculo afetivo para se tornar uma instituição formalizada por contrato entre famílias, com direitos, deveres e cláusulas, inclusive para o caso de divórcio. No contexto bíblico, o casamento envolvia negociações entre as famílias, como destaca Roland de Vaux (2004): “especialmente a quantia do ‘mohar’ (preço da noiva) que o noivo era obrigado a pagar ao pai da moça”. Esse sistema visava não apenas consolidar alianças, mas também garantir a proteção da mulher em caso de separação.

A instituição do casamento, portanto, unia aspectos legais, econômicos e culturais, funcionando como uma forma de segurança social diante da fragilidade feminina na sociedade antiga.

1.2.1 A devolução do mohar, o preço pago a noiva

A devolução do mohar (preço da noiva) era prevista nos contratos matrimoniais como uma forma de proteção à mulher em caso de divórcio. O termo, segundo Esdras C. Bentho (2016), “procede do verbo ‘mohar’, literalmente, ‘adquirir mediante pagamento’ [...] em caso de divórcio, precisava ser devolvido a ela”. Isso reforçava o caráter contratual e econômico do casamento e visava dificultar o repúdio apressado por parte do marido.

Roland de Vaux (2004) complementa que, embora o marido pudesse repudiar a esposa, ela era protegida por um documento que lhe restituía a liberdade. Assim, a devolução do dote funcionava como segurança financeira para a mulher após o fim da aliança conjugal.

1.2.2 Casamento com duas mulheres

A poligamia era uma prática tolerada no Antigo Testamento, especialmente em casos como infertilidade ou conflito conjugal. Moisés legisla sobre essa possibilidade em Deuteronômio 21:15, e exemplos como Abraão, Jacó e Davi ilustram esse costume. A prática, embora legal, causava tensões familiares e rebaixava a primeira esposa em dignidade.

O repúdio sem carta de divórcio era comum, mantendo a mulher presa ao marido sem liberdade de se casar novamente. Isso feriu a ética da lei mosaica e mais tarde foi entendido como adultério. Duty (2017) escreve que, “Casamentos múltiplos eram coisa comum na Palestina. Isto acontecia também entre os judeus que moravam nas cidades do império. Fosse uma corte romana ou grega, o divórcio era de fácil obtenção”. Apesar da tolerância, a Bíblia reforça que a monogamia reflete o plano original de Deus para o casamento.

146

2 SEPARAÇÃO CONJUGAL, A REALIDADE DO HOMEM

O ideal divino para o casamento foi distorcido pela natureza decaída do homem, por sua dureza de coração e influências culturais externas. Antes de tratar da separação conjugal, é essencial compreender o contexto histórico e social enfrentado por Moisés, que atuou como legislador para ordenar a conduta do povo de Israel. Segundo o cenário descrito, Moisés não proibiu certas práticas, mas as regulou para adequá-las às necessidades do povo, influenciado por costumes egípcios e outras culturas. Dessa forma, a Lei buscou garantir a obediência a Deus, integrando aspectos religiosos, sociais e morais para organizar a sociedade israelita.

2.1 A LEI MOSAICA

A Lei Mosaica, fundamentada nos Dez Mandamentos (Ex 20; Dt 5), destaca a proibição do assassinato, adultério e cobiça. O adultério, severamente punido com a pena de morte segundo Lv 20.10, revela um tratamento desigual entre homens e mulheres, refletindo normas patriarcais (Daniel-Rops, 2008). A aplicação dessa pena era rara, exigindo provas rigorosas (Dück, 2017), e Jesus, no Novo Testamento, demonstrou misericórdia ao tratar o adultério (Jo 8).

A cobiça inclui a mulher como posse do marido, evidenciando sua posição social inferior (Vaux, 2004). Jesus, no Sermão do Monte, aprofunda o entendimento, focando na intenção do coração, não apenas na letra da lei (Mt 5.7).

2.1.1 A carta de divórcio na Lei Mosaica

Na Lei Mosaica, o divórcio formaliza-se por meio da carta de divórcio emitida pelo marido, regulamentada em Dt 24.1-4, que permitia a separação, sem tornar a mulher adúltera ao casar-se novamente (Carson, 2014) e proibia a mulher de retornar ao primeiro marido após o segundo casamento. A expressão “coisa indecente” sugere condutas graves, mas não necessariamente adultério (Beale; Carson, 2014). A lei visava proteger a mulher, evitando seu repúdio arbitrário e assegurando meios para sua subsistência.

O divórcio não era o ideal divino, mas uma concessão à dureza do coração humano (Mt 19.8). Essa formalidade garantia que a mulher pudesse se casar novamente sem ser acusada de adultério, reforçando que o casamento era um contrato dissolúvel mediante documento oficial.

Portanto, a instituição da carta de divórcio não trouxe nenhum pesar para Deus, tendo em vista a condenação por apedrejamento e morte por causa do adultério, em contraste com o mandamento e “não matarás”.

2.1.2 A carta de divórcio para os Profetas

Nos profetas, a carta de divórcio é usada como metáfora do relacionamento conjugal entre Deus e Israel, simbolizando infidelidade espiritual e repúdio devido à idolatria (Is 50.1; Jr 3.1). Deus repudia Israel por suas transgressões, mas também oferece reconciliação e perdão, estabelecendo nova aliança (Jr 31.31-33). Malaquias critica o repúdio injusto e a deslealdade no casamento, entendido como repúdio arbitrário, não o divórcio por infidelidade (Ml 2.16).

Apesar de algumas traduções afirmarem que Deus odeia o divórcio, segundo D. A. Carson (2014) contrapõe: "... Essa aparente condenação do divórcio parece contradizer a visão mais tolerante em relação ao divórcio, apresentada em Dt 24.1-4.

A Bíblia Textual (2021) também reforça esse entendimento: "Porque o que aborrece e repudia, diz YHVH Elohim de Israel, cobre suas vestes com violência, diz YHVH Tsebaot. Guardai, pois, vosso espírito, e não sejais infiéis". Segundo, ainda D.A. Carson (2014) argumenta: "Além de não requerer nenhuma alteração do texto hebraico, essa tradução tem a vantagem de ver a pessoa que sente "ódio" como marido que se divorcia, e não Deus. O uso dessa linguagem revela o caráter contratual da aliança entre Deus e seu povo e destaca a misericórdia divina mesmo diante do pecado.

2.1.3 Proibição explícita do divórcio

Na Lei Mosaica, especialmente em Deuteronômio 22.13-19 e 22.22-29, há proibições claras contra a separação conjugal injustificada. O marido que difama a esposa virgem após o casamento enfrenta punições e não pode mandá-la embora, assim como o homem que força uma mulher virgem deve recebê-la como esposa e não pode repudiá-la. Jay E. Adams (2012) destaca que essas penalidades indicam o reconhecimento divino da possibilidade de divórcio legítimo, mas com restrições severas.

No retorno do exílio, em Esdras 10, o repúdio de mulheres estrangeiras ilustra a restauração da lei matrimonial israelita, sem necessidade de carta de divórcio, devido à irregularidade das uniões. Isso demonstra que a legislação matrimonial tinha caráter específico para Israel e não deve ser aplicada indiscriminadamente fora desse contexto.

3 CASAMENTO, REPÚDIO E CARTA DE DIVÓRCIO NO NOVO TESTAMENTO

No Novo Testamento, o casamento e o divórcio são tratados sob a ótica da Nova Aliança, estabelecida por Jesus Cristo através de sua obra na cruz. Apesar disso, Jesus considerava o contexto cultural e legal judaico da época, no qual o casamento era visto como um contrato e a mulher como posse do marido, podendo divorciar-se por vários motivos, legais ou não.

O divórcio era formalizado por uma carta, liberando ambas as partes para novos casamentos, ou simplesmente repudiando a esposa, que ficava subordinada a uma nova esposa, em contextos polígamos. A proibição do segundo casamento ou sua associação com adultério não eram compreendidas pelos judeus, pois seguiam a Lei Mosaica vigente há séculos.

Esse cenário fundamenta a abordagem dos Evangelhos Sinóticos sobre o tema, iniciando-se pela história de José e Maria, pais de Jesus (adaptado de Dück, 2017).

3.1 JOSÉ E MARIA

A história de José e Maria ilustra a cultura judaica do noivado como um compromisso formal semelhante ao casamento, que só poderia ser dissolvido por carta de divórcio (Mt 1.18-25). Antes da consumação do casamento, qualquer relação sexual fora desse vínculo era considerada adultério, punível com a morte segundo a Lei Mosaica. José, homem justo, planejou repudiar Maria secretamente para poupar-la da vergonha pública, utilizando um divórcio sem testemunhas, conforme a prática, também possível, da época.

Esse “divórcio secreto” era uma misericórdia para proteger a esposa acusada de adultério da exposição. O noivado envolvia direitos e obrigações similares ao casamento, e só podia ser rompido pela morte ou divórcio. Caso a noiva não fosse virgem, o noivo podia romper o compromisso sem cometer o de adultério. Essa situação mostra como o divórcio era regulado e culturalmente aceito na sociedade judaica do primeiro século (adaptado de Dück, 2017; Adams, 2012; Carson, 2014).

3.2 DEIXAR MULHER, FILHOS, POR CAUSA DO REINO DE DEUS

Nos Evangelhos Sinóticos, Jesus ensina que deixar mulher, os filhos ou bens por causa do Reino de Deus implica renúncia e sacrifício. A palavra grega usada é Αφίημι, significa “deixar”, e pode indicar abandono temporário, não rompimento definitivo da união conjugal, mas também o repúdio ou divórcio.

Comentários bíblicos ressaltam que tal renúncia é relacionada ao ministério itinerante, e não à dissolução do casamento. Paulo também reconhece a possibilidade de separação se o descrente quiser se afastar (1 Co 7.15), e ele próprio, sendo fariseu e possivelmente casado, experimentou essa renúncia em seu relacionamento conjugal.

3.3 REPÚDIO E CARTA DE DIVÓRCIO NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Nos Evangelhos Sinóticos, o repúdio e a carta de divórcio são temas tratados à luz da Nova Aliança, refletindo os costumes judaicos da época. O divórcio era permitido, mas Jesus restringiu sua justificativa principal ao adultério (Mt 5.31-32; 19.3-9). Enquanto a escola de Hillel permitia o divórcio por qualquer motivo, a escola de Shammai o limitava ao caso de infidelidade conjugal. Jesus reafirma o ideal original da união matrimonial, remetendo ao princípio da criação em Gênesis 2.24 (Mc 10.6-9). Precisamos destacar que o diálogo era sobre o repúdio (separação sem a carta de divórcio) e não sobre a carta de divórcio, que já fazia parte da cultura judaica.

A diferença entre “repudiar” (*apoluo*) e “divorciar” (*apostasion*) no grego revela que a mera rejeição sem carta formal não dissolia o casamento, tornando o novo casamento adultério (Lc 16.18). Assim, a carta de divórcio era essencial para legitimar um novo matrimônio.

D. A. Carson destaca que a permissão mosaica era uma concessão devido à dureza do coração humano, e não o ideal divino (Carson, 2014). Beale e Carson (2014) enfatizam que o divórcio por adultério representa o rompimento dos votos matrimoniais e a restauração do plano original de Deus para o casamento.

Por fim, Arthur W. Dück (2018) ressalta a importância do certificado formal (*get*) para proteger os direitos da mulher e evitar a injustiça do repúdio sem causa. Em suma, o ensino de Jesus buscava preservar a fidelidade conjugal e proteger a dignidade da mulher, trazendo uma visão ética mais rigorosa em relação ao divórcio.

3.4 SEPARAÇÃO CONJUGAL NA VISÃO DE PAULO

Para finalizar o artigo, é necessário compreender como o apóstolo Paulo tratou o assunto da separação conjugal em suas cartas às igrejas gentílicas. Assim como Moisés precisou legislar para o povo de Israel, Paulo precisou pastorear as igrejas da Ásia, consideradas gentílicas, cuja cultura e costumes eram diferentes dos judeus, apesar de haver nelas alguns judeus.

O encontro com Jesus mudou a vida de Paulo, que considerou toda a bagagem religiosa judia como perda para seguir nesse novo e vivo caminho. Por causa disso, não impôs nenhum peso da lei sobre os gentios, como circuncisão, sacrifício, dízimo, festas, comidas e direitos do homem em repudiar e se divorciar da mulher; ao contrário, combatia os judeus convertidos ao evangelho da graça que insistiam na manutenção desses costumes religiosos.

3.4.1 A mulher que está sujeita ao marido, enquanto ele viver

Paulo, em Romanos 7.1-4, utiliza a analogia do casamento para ilustrar a transição da antiga lei mosaica para a nova lei do Espírito em Cristo, ressaltando que, para viver no novo caminho, é necessário “morrer” para a antiga lei. O texto não trata diretamente da indissolubilidade do casamento, nem proíbe, de forma absoluta, a separação conjugal. Conforme Guy Duty (2017), a lei geral do casamento determina a submissão da mulher ao marido, mas há exceções, como o abandono (1 Co 7.15) e o adultério (Mt 19:9).

D. A. Carson (2014) reforça que a morte rompe o vínculo com a lei, permitindo uma nova união. Além disso, a lei romana da época era rigorosa, permitindo até a pena de morte em casos de adultério, o que demonstra o contexto cultural severo em que os textos foram escritos (Benthô, 2016).

3.4.2 Questões acerca do casamento em Coríntios 7

O capítulo 7 da primeira carta aos Coríntios é considerado a principal orientação de Paulo sobre o casamento, pois responde a dúvidas específicas dos membros da igreja (1 Co 7.1). Paulo menciona uma crise econômica e escassez de alimentos que afetava Corinto, o que influenciava suas orientações sobre o casamento, como observa Carson (2014). Corinto, uma cidade portuária e culturalmente diversa, era marcada pela imoralidade sexual ligada à adoração a deuses como Apolo e Afrodite, o que impactava a comunidade cristã local.

Essa realidade contextualiza as instruções paulinas, que abordam diferentes situações conjugais e estados civis dos crentes. A complexidade do capítulo exige uma análise detalhada, para compreender plenamente o ensino de Paulo sobre o matrimônio nessa igreja.

3.4.3 Entregar o corpo, dever conjugal

Nos versículos 1 a 5 de 1 Coríntios 7, Paulo defende o casamento monogâmico, onde cada homem deve ter sua esposa e cada mulher seu marido, reforçando a exclusividade conjugal (NAA, 2017). Ele enfatiza que os cônjuges não devem privar-se um do outro do convívio íntimo, exceto por mútuo consentimento e por curto período, para evitar tentações e imoralidades.

A orientação visa prevenir fornicação e situações que possam gerar acusações de assédio moral, emocional ou sexual. Paulo não exclui os que estejam em segundos casamentos, alinhando-se ao ensino em 1 Timóteo 3.2, que reconhece essa possibilidade. Assim, o dever conjugal é considerado como um compromisso de respeito e fidelidade dentro do matrimônio.

3.4.4 Fossem como eu

Nos versículos 6 a 9 de 1 Coríntios 7, Paulo expressa sua preferência pelo estado de solteiro ou viúvo, sugerindo que seria melhor permanecer assim, caso possível. Contudo, ele reconhece que cada pessoa recebe um dom diferente de Deus, e, para aqueles que não conseguem controlar seus desejos, o casamento é recomendado como solução (NAA, 2017).

Paulo se apresenta como livre de vínculos conjugais, possivelmente por ter abandonado uma esposa incrédula para dedicar-se plenamente ao ministério, conforme alguns teólogos sugerem. Esse posicionamento reforça a ideia de que a vocação ao evangelho pode demandar renúncias pessoais, remetendo às palavras de Jesus em Lucas 18.29 sobre renúncias feitas por amor ao Reino.

3.4.5 Aos casados, ordeno

Em 1 Coríntios 7.10-11, Paulo ordena que a mulher não se separe do marido, e caso se separe, permaneça solteira ou se reconcilie, enquanto o marido não deve abandonar a mulher (NAA, 2017). A palavra grega usada para “separar” indica afastamento sem divórcio formal, enquanto a palavra usada para o marido expressa um rompimento mais forte, podendo incluir abandono ou divórcio. Paulo enfatiza que o casamento cristão deve viver sob a lei do amor (Kenneth E. Hagin, 2021).

Guy Duty (2017) destaca que Paulo não reconhece divórcios obtidos

facilmente conforme a lei grega, e que não está tratando especificamente do divórcio por adultério. A instrução visa preservar a união matrimonial, mesmo diante de separações injustas ou incompatibilidades.

3.4.6 Aos casais descrentes, digo eu

Paulo orienta que os cristãos casados com descrentes não devem se separar, pois o casamento é uma dádiva de Deus para toda a humanidade (Gn 2.21-24), e a convivência pode santificar o cônjuge não crente (Carson, 2014). Caso o não crente quiser se separar, Paulo permite a separação, liberando o cristão da obrigação matrimonial (1 Cor 7.15).

Esse divórcio por abandono não sujeita o cristão a escravidão ou servidão, pois Deus chama à paz. Nas regiões greco-romanas, as mulheres podiam divorciar-se facilmente, inclusive se o marido fosse cristão. Guy Duty (2017) destaca que o cônjuge cristão abandonado é inocente e pode casar-se novamente, sem esperar reconciliação. Jay E. Adams (2012) enfatiza que abandonar o parceiro é quebrar a aliança matrimonial.

3.4.7 Permaneça como está

Paulo orienta os cristãos a permanecerem na condição em que foram chamados, seja circuncidado ou não, sem preocupação em mudar seu status, mas preservando os mandamentos de Deus (1 Cor 7.17-20). No caso dos escravos, a liberdade é desejável, porém, a verdadeira liberdade é ser escravo de Cristo. O foco não está na situação social, mas na fidelidade a Deus em qualquer circunstância.

Paulo conclui que cada um deve seguir sua vocação pessoal e espiritual,

mantendo-se firme em sua condição atual diante de Deus. Essa instrução reforça a importância da perseverança e da santidade, independente do status social.

3.4.8 Angustiosa situação presente

Paulo, no contexto da escassez e do “tempo curto” presente em Corinto, aconselha que os solteiros e noivos permaneçam em sua condição atual, para evitar angústias desnecessárias (1 Cor 7.25-26, NAA 2017). Ele reconhece que o casamento não é pecado, mesmo para os divorciados que se casam novamente, mas adverte sobre as dificuldades que isso pode trazer (v. 27-28).

Segundo N. T. Wright (2024), no que diz respeito ao versículo 27, traduz: “Você está unido a uma esposa? Não tente dissolver o casamento. Você teve o seu casamento dissolvido? Não procure outra esposa”. Por que é importante a análise desse versículo? Por causa do versículo 28 que diz: Mas, se você se casar, não estará pecando. E também, se a virgem se casar, não estará pecando. Ainda assim, tais pessoas sofrerão angústia na carne, e eu gostaria de poupar vocês disso”.

A liberdade após o divórcio é enfatizada, e Paulo não exige reconciliação obrigatória, priorizando a paz e a vida espiritual (Guy Duty, 2017). Também instrui que a mulher está ligada ao marido enquanto ele vive, podendo casar-se de novo somente se o marido falecer, e o novo casamento seja “no Senhor” (v. 39-40). A orientação geral é pautada na lei do amor, visando a paz e a estabilidade espiritual em tempos difíceis (K. E. Hagin, 2021).

4 UNIÃO CONJUGAL, SEPARAÇÃO E SEGUNDO CASAMENTO NOS TEMPOS ATUAIS

À luz das passagens bíblicas analisadas e dos comentários de teólogos respeitados que abordam o tema com profundidade e coerência, propomos iniciar a reflexão sobre os desafios enfrentados pela igreja e seus líderes pastorais ao lidarem com questões relacionadas à união conjugal, à separação e ao segundo casamento na contemporaneidade.

4.1 UNIÃO CONJUGAL

A união conjugal representa a vontade de Deus para o homem e a mulher, unindo-os em famílias que refletem Sua presença e graça no mundo. O casamento, embora não seja um ato divino em si, carrega propósitos sagrados e se constitui como um compromisso “até que a morte os separe”.

A base dessa união é o amor e o companheirismo, fundamentados na paciência e na esperança expressas em 1 Coríntios 13.4-7. Portanto, os casais que temem a Deus são chamados a preservar a vontade divina por meio do amor, perdão, alegria e reconciliação, cultivando a união conjugal até o fim da vida, ou até que apenas a morte os separe.

4.2 SEPARAÇÃO CONJUGAL

A separação conjugal, embora não seja desejada no plano de Deus, é uma realidade que Ele conhece e para a qual oferece graça. A obra da Cruz abrange o perdão para todas as situações, incluindo separação,

adultério, imoralidade, abusos e violência, refletindo a dureza do coração humano. No Novo Testamento, a separação é permitida em casos específicos: por amor ao Evangelho quando o casamento impede a obediência a Deus; por adultério; por abandono do cônjuge; e em situações de risco à vida, especialmente diante da violência contra a mulher.

A separação por mera incompatibilidade não é autorizada, conforme o ensino de Jesus, que só admite a dissolução do casamento quando a união é quebrada por motivos sérios. Antônio Junior (2022) ressalta que a decisão pelo divórcio é pessoal e depende da conduta dos envolvidos, e embora Deus se entristeça com a quebra da aliança, Ele nunca abandona Seus filhos.

4.2.1 O que devemos discernir em uma separação

O discernimento em uma separação conjugal vai além das quatro situações citadas anteriormente. É fundamental reconhecer o impacto da dureza do coração e entender que não se deve insistir em um casamento marcado por violência moral, sexual ou física. A união não pode ser ameaça à vida ou à segurança de nenhum dos cônjuges, nem pode privar alguém das necessidades básicas. Famílias não devem conviver em ambientes agressivos, e nenhum cônjuge deve tolerar que seus filhos sofram violência.

A violência doméstica legitima a libertação da vítima do vínculo conjugal opressor. Casos extremos mostram que mulheres, mesmo aconselhadas a retornar pelo pastor, acabaram morrendo em poucos dias. Portanto, a separação, embora radical, pode ser necessária diante de problemas matrimoniais insuperáveis.

4.2.2 O que não devemos fazer

No debate sobre separação conjugal, não é correto basear-se em um único versículo para formar uma doutrina absoluta. Muitos pastores afirmam posições rígidas, como: o divórcio é proibido ou permitido apenas em caso de adultério; os divorciados não podem casar-se novamente nem exercer ministérios; quem casa novamente vive em adultério; e que o divórcio seria uma desgraça que marca para sempre a família. Entretanto, o divórcio é apenas um documento que formaliza o fim da união, enquanto o pecado está na dureza do coração que leva à separação.

Essas crenças distorcem a graça de Deus, que oferece perdão e restauração mesmo após a queda do homem no Éden. Portanto, essas ideias precisam ser revistas à luz do conhecimento bíblico completo e da misericórdia divina.

4.2.3 O segundo casamento

No Novo Testamento, não há proibição explícita para o segundo casamento, embora haja restrições implícitas. Paulo orienta em 1 Coríntios 7 que a mulher separada permaneça solteira ou se reconcilie com o marido, sem detalhar motivos da separação. Jesus, em Mateus 19, ensina que casar-se com alguém repudiado sem a carta de divórcio, configura adultério.

Muitas situações culturais de união sem divórcio legal/formal configuram pecado. Deuteronômio 24 e João 4 ilustram o reconhecimento bíblico sobre múltiplos casamentos, e Jay E. Adams (2012) esclarece que a Bíblia não proíbe o novo casamento após divórcio, exceto para sacerdotes (Ez. 44.22). Quem se divorciou legalmente está liberado para casar-se novamente, preferencialmente “no Senhor”.

Jay E. Adams (2012), adverte contra julgamentos legalistas que revivem mágoas e destaca a misericórdia de Cristo, que não mantém a culpa contra o pecador (João 8:7-11).

4.2.4 O perdão para os adúlteros

O perdão para adúlteros está disponível pelo sangue de Jesus, que purifica todo pecado (1 João 1:7,9, NAA 2017). Paulo reconhece que, embora os Coríntios fossem praticantes de pecados como o adultério, foram lavados, santificados e justificados em Cristo (1 Co 6:9-11, ACF 2011). Jay E. Adams (2012) afirma que há vida após o divórcio, desde que ao lado de Cristo, e que não há proibição bíblica para que a parte culpada do divórcio se case novamente.

Wilbur N. Pickering (2001) destaca que a Bíblia fala em “cometer adultério”, não em “viver em adultério”, e que segundas uniões, mesmo iniciadas por pecado, podem ser reconhecidas e abençoadas por Deus, como nos exemplos de Perez, Raabe e Davi com Bate-Seba. A igreja deve acolher e perdoar irmãos em situações conjugais difíceis, sem impor julgamentos, pois o Espírito Santo é quem opera a graça e o perdão. Somente o pecado contra o Espírito Santo não é perdoado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo procurou explorar a união e a separação conjugal à luz das Escrituras, destacando a complexidade do tema no contexto contemporâneo. Ao longo do artigo, ficou claro que, embora os princípios fundamentais sobre o casamento sejam imutáveis, as questões relacionadas à separação conjugal têm se tornado mais desafiadoras devido à realidade social e às novas circunstâncias vividas pelos casais.

A abordagem bíblica, que inicialmente enfoca o adultério como razão para a separação, evoluiu para considerar também fatores como violência doméstica, abuso psicológico e abandono, questões cada vez mais relevantes no mundo atual.

O papel da igreja diante dessa questão é central. O estudo mostrou que, embora a separação deva ser vista com seriedade e como um último recurso, a postura pastoral precisa ser sensível e acolhedora, evitando abordagens legalistas ou condenatórias. O verdadeiro desafio está em como equilibrar a fidelidade aos ensinamentos bíblicos com as realidades complexas que muitos casais enfrentam, oferecendo, ao mesmo tempo, apoio e orientação prática.

É importante que, como comunidade cristã, busquemos um entendimento mais profundo e uma aplicação mais amorosa dos princípios bíblicos, sem perder de vista as necessidades emocionais e espirituais das pessoas que enfrentam dificuldades conjugais. Esse artigo revelou a necessidade urgente de um aconselhamento mais eficaz, que não apenas ofereça respostas, mas também um espaço de acolhimento e restauração para aqueles que enfrentam dificuldades no casamento.

Por fim, este artigo aponta para a importância de um diálogo contínuo sobre o tema, a fim de que a igreja seja um agente de cura, mantendo-se fiel aos princípios divinos e, ao mesmo tempo, sendo sensível às dificul-

dades do contexto moderno. Futuras investigações poderão aprofundar essas questões, fornecendo mais ferramentas para o aconselhamento pastoral e ajudando a igreja a lidar de forma mais eficaz com os desafios contemporâneos relativos ao casamento e à separação.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Jay E. **Casamento, divórcio e o novo casamento na Bíblia.** São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas (PES), 2012.
- BEALE, GK; CARSON, DA. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BENTHO, Esdras C. **A família no Antigo Testamento.** Rio de Janeiro: Vasa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016.
- BÍBLIA. Bíblia de Estudo Nova Almeida Atualizada.** São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017 (NAA).
- BÍBLIA. King James 1611: com Estudo Holman** Rio de Janeiro: BV Films Editora, 2021 (BKJ).
- CARSON, D.A. **Comentário Bíblico Vida Nova.** São Paulo: Vida Nova, 2014.
- CARVALHO, ER **Quando o vínculo se rompe:** separação, divorcio e novo casamento. Viçosa: Ultimato, 2000.
- DÜCK, Arthur W. **Divórcio e novo casamento no NT:** período intertestamentário, Marcos 10.2-12 e Lucas 16.18. Revista Batista Pioneira, 2018.
- DÜCK, Arthur W. **Divórcio e novo casamento no AT:** uma análise dos outros textos relevantes. Via Teológica, 2017.
- DUTY, Guy. **Divórcio e novo casamento.** Paraná: Editora Betania, 2017.

GINGRICH, F. Wilbur. **Léxico do Novo Testamento**: Grego-Português. São Paulo: Editora Vida Nova, 1984.

HAGIN, Kenneth E. **Casamento, divórcio e novo casamento**. Campina Grande: Rhema Brasil Publicação, 2021.

JUNIOR, Pr. Antônio. **O que a igreja não te conta sobre o divórcio e novo casamento**. 1.ed. São Sebastião do Paraiso, MG: Ed. do Autor, 2022.

PICKERING, Wilbur (Gilberto) Norman. **Divórcio e novo casamento**. Brasília, 2001.

VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

WRIGHT, N. T. **Novo Testamento para todos**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2024.

A INFLUÊNCIA DO EVANGELISMO URBANO NA TRANSFORMAÇÃO ESTRUTURAL E RELACIONAL DA SOCIEDADE

THE INFLUENCE OF URBAN EVANGELISM ON STRUCTURAL AND
RELATIONAL TRANSFORMATION OF SOCIETY

LA INFLUENCIA DEL EVANGELISMO URBANO EN LA TRANSFORMACIÓN
ESTRUCTURAL Y RELACIONAL DE LA SOCIEDAD

RESUMO

A proposta do artigo é descrever como o evangelismo urbano exerce influência transformacional em uma sociedade líquida e efêmera. O cerne desse cenário se dá no processo de êxodo rural, que passou a ser mais intenso no século XVIII, com o início da Revolução Industrial, o mesmo período da história em que começaram a se organizar as vilas operárias. A partir disso, o crescimento desordenado das cidades cria um ambiente problemático que molda os padrões da sociedade urbana nos séculos seguintes. Nesse viés, a problemática que conduz a reflexão é: como o evangelismo urbano pode causar uma transformação real em uma sociedade volátil e instável? E ainda, qual a responsabilidade evangelística do cristão diante desse cenário? Dessa forma, é preciso entender como o processo evangelístico ocorre na sociedade e de que maneira ele impacta as estruturas sociais e relacionais presentes. Assim, por meio do método de pesquisa bibliográfica e de uma abordagem qualitativa, conclui-se que o papel do cristão é proclamar o evangelho nas cidades visando tornar Cristo conhecido de tal forma que hajam mudanças de vida e formação de cidadãos sérios e relevantes no bem-estar urbano, para que o modo de vida atual possa retornar à convivência segundo aquilo que mostra a Palavra de Deus.

Palavras-chave: evangelismo urbano; sociedade líquida; transformação social.

¹ Aluna do Bacharelado em Teologia Presencial da FABAPAR. Brasil. E-mail para contato: hannelore-eidamhasse@gmail.com

INTRODUÇÃO

O evangelismo é parte integrante do processo de formação de discípulos, o qual constitui um comissionamento direto de Jesus, deixando claro que o papel do cristão é proclamar as boas-novas de maneira efetiva. Diante disso, para comunicar satisfatoriamente a mensagem do evangelho, é necessário conhecer a realidade vivida pelo público-alvo da evangelização.

A cultura presente na sociedade fundamenta-se em ideais, em geral, distantes dos princípios bíblicos, tornando-se um obstáculo para a pregação do evangelho, que se baseia na renúncia dos próprios desejos e em uma vida submissa a um Deus invisível. Nesse contexto, percebe-se o contraste existente e marcado pela superficialidade que impregna o modo de vida, conduzindo a uma existência supérflua e dificultando o processo de evangelização.

Um evangelho verdadeiramente aceito precisa refletir uma mudança de postura, viver em oposição aos valores propagados pelo mundo. Sendo assim, como o evangelismo urbano pode causar uma transformação real em uma sociedade volátil e instável? E ainda, qual a responsabilidade evangelística do cristão diante desse cenário? Em um contexto de inversão de valores, a verdade plena revelada na Palavra de Deus apresenta-se como o único caminho capaz de conduzir os homens a uma estrutura social mais justa e compassiva.

É, expressamente, necessário tornar claro aos cristãos a responsabilidade que seguir a Jesus implica, no sentido de confrontar os cristãos diante da negligência quanto ao cuidado com aqueles que vivem em áreas urbanizadas, especialmente em situação de vulnerabilidade. Diante disso, é objetivo deste artigo explicar as estruturas sociais, o processo transformacional e o papel da evangelização urbana nessa realidade. Conceitos esses, que serão essenciais para desenvolver a ideia proposta.

Para conduzir essa reflexão, utiliza-se uma abordagem bibliográfica descritiva, de caráter qualitativo. Bibliográfica, por apoiar-se em materiais teóricos que fundamentam a construção dos argumentos; descritiva, por buscar a exposição de ideias e pesquisas; e qualitativa, por visar à análise interpretativa dos argumentos apresentados.

1 FUNDAÇÃO ESTRUTURAL DA VIDA SOCIAL

Para conhecer as estruturas que movem a sociedade no meio urbano, é essencial saber que são fruto de um denso processo de industrialização e massificação dos bens de consumo, cenário perceptível com clareza no surgimento do American way of life, no século XX. O incentivo ao consumo moldou não apenas a economia, mas também o modo como as pessoas passaram a se comportar nos ambientes e nas relações estabelecidas.

A primeira Revolução Industrial, iniciada por volta de 1760, marca o princípio da sociedade empresarial e o cerne do desenvolvimento do que o filósofo Byung-Chul Han descreve como “sociedade do desempenho” (2015, p. 23). A saber, a realidade de pessoas que não sabem lidar com o tédio nem com a submissão. A ideia de autogerenciamento total, em que o valor do indivíduo é definido por meio do nível de poder que obtém a partir de seu desempenho.

No decorrer da história, a sociedade passou a ser cada vez mais superficial em suas relações, fenômeno que Bauman (2001, p. 42) descreve como “sociedade líquida”. Suas características baseiam-se na volatilidade e instabilidade das relações, que são vistas como uma espécie de produto, ou como afirma o autor: “Na falta de segurança de longo prazo, a ‘satisfação instantânea’ parece uma estratégia razoável” (Bauman, 2001, p. 184).

Além da efemeride das relações, outro aspecto importante da modernidade líquida é a individualidade. A competitividade gerada pela sociedade do consumo estabelece uma espécie de corrida, em que todos estão competindo entre si. Então, se comprar significa sair na frente, as pessoas farão isso onde quer que estejam (Bauman, 2001, p. 42), fomentando, assim, o distanciamento social.

Para além da sociedade, o padrão começa a afetar os comportamentos dos cristãos, que refletem não mais um evangelho essencialmente relacional (Phillips, 2008, p.105), mas potencializam o ideal individualista e fugaz que ocorre no mundo. Dessa forma, perde-se o cerne da ordem bíblica de ser luz do mundo e sal da terra:

Vocês são o sal da terra. Mas, se o sal perder o seu sabor, como restaurá-lo? Não servirá para nada, exceto para ser jogado fora e pisado pelos homens. Vocês são a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade construída sobre um monte. E também, ninguém acende uma candeia e a coloca debaixo de uma vasilha. Ao contrário, coloca-a no lugar apropriado, e assim, ilumina a todos que estão na casa (Mt 5.13-16).

Fica claro, portanto, que a cultura imediatista é um obstáculo ao chamado de Cristo para a sua igreja. Ademais, a cultura da produtividade propõe como sucesso fatores quantitativos, e “a tendência humana é optar pela produção em massa, em vez da obra de qualidade. Quantas vezes você já não ouviu o comentário: ‘As coisas não mais são feitas como antigamente?’” (Phillips, 2008, p.33).

As pessoas se afundam na busca por capital de tal forma que a ganância se torna o centro de sua adoração, e acaba por moldar o seu caráter (Smith, 1996, p. 340). Sem ter o coração firmado no propósito correto, a pregação da palavra torna-se ineficaz e desleixada, não havendo, então, o processo de evangelização que guiaria as pessoas perdidas a uma mudança de vida e, por conseguinte, a um impacto social.

O pecado corrompeu o homem e isso reflete em todas as esferas do convívio urbano. “A cidade é cenário de luta espiritual” (Reis, 2012, p. 30), e muitos exemplos bíblicos demonstram isso, como o episódio de Sodoma e Gomorra: “As acusações contra Sodoma e Gomorra são tantas e o seu pecado é tão grave que descerei para ver se o que eles têm feito corresponde ao que tenho ouvido. Se não, eu saberei” (Gn 18.20-21)

Se os ambientes urbanos compõem a maior parte das regiões habitadas atualmente, então é necessário que haja compreensão das nuances que permeiam e moldam esse espaço, para que haja uma evangelização efetiva e satisfatória. Ao se analisar as parábolas de Jesus, todas utilizavam realidades do contexto das pessoas que recebiam a mensagem, de tal forma que cabiam aos cristãos trabalharem da mesma forma que o Mestre.

Assim, “as cidades representam um grande desafio para as missões cristãs, devido ao seu tamanho, sua influência e suas necessidades” (Reis, 2012, p. 22), mas não devem ser um impedimento para o exercício do comissionamento de Jesus de fazer discípulos e superar as estruturas impostas para andar na contramão do mundo.

2. O PROCESSO TRANSFORMACIONAL

Entender o que é a transformação e como ela ocorre em determinado contexto é um ponto de suma importância para o tema proposto. A definição de transformação é a “alteração de um estado em outro ou de uma condição em outra” (Dicionário Online Michaelis), ou seja, trata-se de uma mudança, que pode ser positiva ou negativa.

Existe uma relação intrínseca entre a maneira de se portar e de se comportar com a influência exercida em um ambiente, de tal forma que o

apóstolo Paulo alerta para a importância de vigiar quanto a isso. A carta aos Efésios foi escrita com o propósito de transformar os relacionamentos entre os crentes e incentivar uma mudança de postura. Diante disso, Paulo escreve:

Por isso, vistam toda a armadura de Deus, para que possam resistir no dia mau e permanecer inabaláveis, depois de terem feito tudo. Assim, mantenham-se firmes, cingindo-se com o cinto da verdade, vestindo a couraça da justiça e tendo os pés calçados com a prontidão do evangelho da paz. Além disso, usem o escudo da fé, com o qual vocês poderão apagar todas as setas inflamadas do Maligno. Usem o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus. ((Efésios 6.13-17)

Apresentar um evangelho que impõe a alteração de traços da cultura de um povo, quando esses traços geram o afastamento dos princípios bíblicos, não é algo simples, mas é necessário. Pessoas precisam conhecer o evangelho independentemente da cultura, tendo a oportunidade de vivê-lo integralmente, uma vez que essa mensagem não é um produto moldado aos estereótipos ocidentais sobre como exercer a fé (Shimura, 2022, p. 91).

Assim, o processo transformacional conta com a contextualização da mensagem “como o compartilhamento da fé cristã em que a mensagem supracultural não remove a identidade étnica cultural de um povo” (Shimura, 2022, p. 91). Essa mesma lente aplica-se ao analisar a população que vive no meio urbano, pois, apesar dos padrões sociais que organizam a vida nas cidades, a transformação proposta pelo evangelho não visa extrair a essência cultural de uma sociedade, mas moldá-la a partir de princípios eternos.

Portanto, é responsabilidade do cristão estar preparado para liderar essa mudança e filtrar tanto o processo quanto os pilares que precisam ser moldados, a fim de aproximar as pessoas do Deus que está sendo apresentado. Afinal, como o próprio Paulo escreveu:

“Portanto, somos embaixadores de Cristo, e Deus faz seu apelo por meio de nós. Por amor a Cristo, suplicamos: reconciliem-se com Deus. Pois foi por nossa causa que Deus tratou como pecador aquele que não tinha pecado, para que nele nos tornássemos justiça de Deus” (2Co 5.20-21).

Como embaixadores, cabe aos cristãos portar-se como tal, agindo diante de questões conflitantes relacionadas às transformações e participando ativamente do estabelecimento do Reino de Deus na terra, de forma visível em atitudes e modos de viver, especialmente nos meios urbanos. Segundo dados da ONU, a população urbana já representa cerca de 55% da população mundial, e a previsão é que chegue a 68% até 2050 (2022, não paginado). A mudança, então, é mais que urgente, para que o rumo da vivência urbana venha a refletir padrões bíblicos.

Dessa forma, estabelecer uma mudança nos rumos da sociedade urbana, visando à alteração de esquemas comportamentais para um modo de vida mais coerente com as boas-novas pregadas, é o que caracteriza o processo transformacional. Ao conceito, cabe ressaltar que não se trata da exclusão da identidade de um grupo, mas da adaptação de seu modo de vida aos padrões bíblicos. Tal processo exige maturidade espiritual, sabedoria e discernimento para que a mensagem alcance corações sem perder sua essência. Nesse movimento, o evangelho se revela não como imposição, mas como caminho de vida que inspira verdadeira renovação.

3. PROPÓSITO DA EVANGELIZAÇÃO URBANA

A palavra “evangelização” vem do grego εὐαγγελίζω e significa “trazer ou anunciar boas novas” (Becker, 2000, p. 757). No contexto cristão, as boas novas são referentes à obra redentora de Cristo, sua morte na cruz e sua ressurreição, que traz reconciliação com Deus, perdão e salvação eterna

(Jo 3.16). Diante disso, a base da pregação deve ser conhecer Jesus e seu ministério.

Outro termo que se faz necessário definir é “urbano”, que, por sua vez, significa “aquilo que é próprio da cidade” ou “que é dotado de urbanidade” (Dicionário Online Michaelis, não paginado). A partir disso, o contexto urbano é tudo aquilo que envolve as cidades e seus âmbitos, de maneira que vem a ser um ambiente não rural centrado na indústria e no comércio.

Essa é a base da atmosfera que circula nas cidades; por isso, o evangelismo urbano nada mais é que falar da crucificação reconciliadora de Jesus para pessoas que vivem em um contexto de cidade. Essa realidade é facilmente encontrada em países desenvolvidos e subdesenvolvidos, uma vez que é nesses lugares que há o maior desenvolvimento tecnológico e busca por uma industrialização crescente.

A pregação do evangelho nas cidades é uma tarefa desafiadora, principalmente pela grande variedade de públicos. Esse tipo de pregação precisa ser pensado para alcançar a todos os ouvintes, de todas as camadas sociais, levando-os a conhecer Jesus. Para tanto, é necessário entender o perfil das pessoas nas cidades: “a) São pessoas aflitas: com sentimento de angústia; b) São pessoas exaustas: cansadas; c) São pessoas desorientadas: sem rumo nem direção” (Reis, 2012, p. 50).

Conhecendo as estruturas sociais e os padrões que permeiam o convívio urbano, torna-se mais fácil superar os obstáculos que impedem a mensagem de ser pregada e aceita. Por isso, é importante ressaltar que as igrejas têm o papel de preparar os cristãos para a proclamação, mas têm falhado. Dessa forma, sem haver plasticidade nos meios eclesiásticos, a mensagem não será pregada de forma a atender às necessidades do homem urbano (Reis, 2012, p. 49).

Um verdadeiro evangelista é aquele que morreu para si mesmo e vive um evangelho relacional, buscando aprender sobre seu público-alvo e ser intencional ao evangelizar, para fazê-lo com excelência.

Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome diariamente a sua cruz e siga-me. Pois quem quiser salvar a sua vida a perderá, mas quem perder a própria vida por minha causa a salvará. Pois de que adianta ao homem ganhar o mundo inteiro e perder-se ou destruir-se a si mesmo? (Lc 9.23-25).

Assim, o processo do evangelismo requer duas preliminares: o morrer para si mesmo e a necessidade de reproduzir (Phillips, 2008, p.86). É fato que o processo de aceitar Jesus, como senhor e salvador da vida, não para por aí, precisa de um desenvolvimento discipulador para que haja a mudança de vida. Mas não há como despertar o desejo de ser mais parecido com Jesus sem o exercício do evangelismo urbano, para dar às pessoas a oportunidade de retornarem ao primeiro amor.

O evangelismo, então, precisa ser uma cultura presente nas igrejas e enraizado em cada cristão, para que possam exercer de fato uma mudança no cenário social urbano. Essa prática não deve ser vista como um evento isolado, mas como parte essencial da identidade cristã. Por meio do testemunho constante e do compromisso com o próximo, a igreja torna-se agente ativa de transformação. Dessa forma, a presença cristã nas cidades deixa de ser apenas institucional e passa a ser relacional, relevante e impactante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando à questão norteadora que deu início à reflexão sobre a influência do evangelismo urbano nas estruturas sociais, percebe-se que ainda há muito a melhorar. É importante que a cultura da divulgação das boas-novas retorne aos padrões bíblicos, como era exercida pelos apóstolos. Com tantos meios disponíveis para espalhar a palavra de Deus, é interessante usá-los no cotidiano para espalhar o evangelho e aumentar seu alcance.

Por isso, é necessário desenvolver um caráter evangelístico já nos primeiros passos da caminhada de um novo convertido, guiando-o ao processo de discipulado e estabelecendo a comunicação e o ensino da evangelização durante todo o seu desenvolvimento e amadurecimento. Além do falar, o exemplo é o maior aliado para que se retorne à cultura do evangelismo.

A evangelização é a porta de entrada para o discipulado, motivo pelo qual é de suma importância para a ampliação da igreja. Uma vez que as pessoas conhecem a Jesus e escolhem caminhar com ele, uma mudança de caráter acontece e reflete para além do espiritual. Como ser integral e inserido na sociedade, o cristão precisa refletir a Cristo em todas as esferas sociais e ser relevante onde Deus o colocar.

Se a sociedade necessita de mudanças em suas estruturas e tem disseminado valores contrários aos valores do Reino, é papel do cristão resgatar as almas perdidas por meio da evangelização. Assim, a igreja estará preparada para mostrar cada vez mais que os padrões do mundo afastam da real identidade e do propósito de Deus, uma vez que o meio urbano é cheio de estímulos e distrações.

A presente pesquisa é de grande relevância, pois visa conscientizar os leitores sobre a importância de trazer essa temática à tona, especialmente no meio eclesiástico. Além disso, serve como uma ferramenta para

futuros estudos sobre os comportamentos sociais e culturais presentes, bem como seu impacto na igreja enquanto corpo de Cristo.

É urgente conscientizar os participantes do corpo de Cristo acerca das estruturas que movem a sociedade, para que haja preparo para pregar a palavra de forma eficiente, alcançando os perdidos e trazendo uma mudança de postura para a sociedade. Se, por um lado, o mundo tem vivido a superficialidade e a volatilidade das relações, Deus quer restaurar a profundidade dos laços.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BÍBLIA, português. **Nova Versão Internacional (NVI)**. Santo André, SP: Geográfica Editora, 2023.
- BECKER, U. Evangelização. In. BROWN, Colin; COENEN, Lothar (Org.) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo, 2000.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **ONU-HABITAT**: população mundial será 68% urbana até 2050. Brasília: ONU, 2022. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/188520-onu-habitat-popula%C3%A7%C3%A3o-mundial-ser%C3%A1-68-urbana-at%C3%A9-2050>. Acesso em: 29 jun 2025
- PHILLIPS, Keith. **A Formação de um Discípulo**. São Paulo: Editora Vida, 2008.

REIS, Gildásio. **Missiologia, uma perspectiva urbana.** [s. l.]: Monergismo, 2012. Disponível em https://www.monergismo.com/textos/missoes/missoes-perspectiva-urbana_gildasio.pdf. Acesso em: 30 jun. 2025.

SHIMURA, Igor. **Igreja, Sociedade & Missão - Considerações Missiológicas a Partir do Olhar Transcultural.** Curitiba: Edição do Autor, 2022

SMITH, Adam. **Os Economistas - A Riqueza das Nações.** São Paulo, SP: Editora Nova Cultura, 1996l.

TRANSFORMAÇÃO. In: **Dicionário on-line Michaelis.** [s. l.]: Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/palavra/YkPy5/urbano/#:~:text=Que%20ou%20aquele%20que%20vive,mais%20urbanas%20que%20eu%20conhe%C3%A7o>. Acesso em 30 jun. 2025

URBANO. In: **Dicionário on-line Michaelis.** [s. l.]: Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/palavra/YkPy5/urbano/#:~:text=Que%20ou%20aquele%20que%20vive,mais%20urbanas%20que%20eu%20conhe%C3%A7o>. Acesso em 30 jun. 2025

AMOR NA TEOLOGIA JOANINA: UM ENSAIO DO AMOR SACRIFICIAL DE DEUS E O AMOR FRATERNAL ENTRE OS IRMÃOS

LOVE IN JOHANNINE THEOLOGY: AN ESSAY ON GOD'S SACRIFICIAL LOVE
AND BROTHERLY LOVE AMONG BELIEVERS

EL AMOR EN LA TEOLOGÍA JOÁNICA: UN ENSAYO SOBRE EL AMOR
SACRIFICIAL DE DIOS Y EL AMOR FRATERNO ENTRE LOS HERMANOS

RESUMO

O artigo explora a teologia joanina sobre o amor, destacando duas principais manifestações: o amor de Deus por meio de Cristo e o amor fraternal entre os cristãos. João enfatiza que o amor divino é evidenciado na entrega sacrificial de Jesus na cruz (João 3:16), um ato que reflete a essência de Deus e sua vontade de salvar a humanidade. Esse amor não é abstrato; é concretizado em ações, e a fé no Filho de Deus traz vida eterna. Além disso, o artigo aborda o amor fraternal como uma extensão do amor divino, sublinhando que, assim como Deus sacrificou seu Filho, os cristãos são chamados a demonstrar amor sacrificial entre si. João escreveu suas cartas para combater heresias que ameaçavam a verdade e a união na igreja, afirmando que o amor deve se manifestar em ações concretas e não apenas em palavras. Assim, a essência do viver cristão na teologia joanina é um amor que se sacrifica e se doa, sendo a marca distintiva de quem conhece a Deus.

Palavras-chave: teologia joanina. Evangelho de João. Irmãos.

INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é apresentar o que a teologia joanina aborda sobre o tema do amor, expresso em dois aspectos principais: o amor de Deus e o amor fraternal na teologia de João. Essas duas manifestações estão intrinsecamente ligadas e são centrais para a compreensão do pensamento e dos escritos joaninos. Assim, este ensaio propõe discutir o amor de Deus pela humanidade (João 3.16) e o amor de Deus expresso entre irmãos (1 João 3.16).

¹ Bacharelando em Teologia pelo programa de Bacharel Presencial da FABAPAR. E-mail: dielopess1@gmail.com

Sabendo que Cristo se manifestou em carne a este mundo por vontade de Deus Pai, a fim de morrer e ressuscitar, justificando este mundo pelo poder de sua obra na cruz, para que todo aquele que crer no Filho de Deus tenha a vida eterna. Deus amou o mundo e optou pelo não perecimento dele. Uma das declarações de João mais conhecidas é expressa em 1 João 4.8: “Deus é amor”. Essa afirmação enuncia a natureza de Deus; não é apenas uma emoção sentida, mas algo que faz parte de sua essência. Deus amou de tal maneira, e isso o levou a uma ação: entregar seu Filho unigênito em favor da humanidade.

Segundo João, o amor é conhecido e expresso por meio do sacrifício. Deus sacrificou seu Filho em favor do mundo (1 João 3.16), portanto, seus discípulos devem se sacrificar uns pelos outros, nas palavras do próprio Cristo em João 13.

Eu lhes dou um novo mandamento: que vocês amem uns aos outros. Assim como eu os amei, que também vocês amem uns aos outros. Nisto todos conhecerão que vocês são meus discípulos: se tiverem amor uns aos outros. (João 13.34-35)

O amor não pode ser abstrato; antes, deve ser demonstrado através de atitudes concretas em favor do próximo. Deus, voluntariamente, expresso por meio de sua graça, entregou seu Filho; logo, esse amor deve se concretizar nas relações interpessoais cotidianas. Na teologia joanina, o amor não é apenas uma virtude bela entre outras, mas é a essência do viver cristão e o sinal distintivo de quem conhece a Deus.

1. AMOR DE DEUS EXPRESSO EM JESUS

O Evangelho de João distingue-se dos demais por seu caráter profundo e misterioso. O apóstolo inicia o livro com a declaração: “No princípio era a Palavra” (Jo 1.1), evocando diretamente o primeiro versículo da Bíblia: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1.1). Segundo N. T. Wright, essa conexão é inevitável: “Nenhum leitor da Bíblia consegue ler essa expressão sem imediatamente lembrar-se do início de Gênesis, o primeiro livro do Antigo Testamento” (Wright, 2020, p. 1322). De fato, a Bíblia narra a história de Deus agindo com amor em favor do mundo, resumindo-se em como Ele redimirá a criação que começou em Gênesis. Quando João fala sobre “a Palavra”, esses dois acontecimentos se encontram, como Wright observa:

E o livro fará isso por meio da “Palavra”. Em Gênesis 1, o ponto culminante é a criação do ser humano, feito à imagem de Deus. Em João 1, o ponto culminante é a chegada de um ser humano, a Palavra que se tornou “carne”. (Wright, 2020, p.1322).

A expressão do amor de Deus é destacada de forma poderosa em João 3.16. Sobre esse versículo, Calvin comenta: “Cristo mostra a causa primeira e, por assim dizer, a fonte de nossa salvação” (Calvino, 2015). Jesus Cristo é, portanto, a razão da salvação da humanidade; foi a decisão de Deus entregar Seu Filho. Essa entrega é descrita por João ao afirmar: “Porque Deus amou o mundo de tal maneira” (Jo 3.16). A entrega de Cristo representa a forma como Deus ama o mundo, revelando-se e oferecendo-se por meio desse ato de amor.

Cristo foi oferecido em favor de muitos, e não há salvação além desse sacrifício, nem fora da forma estabelecida por Deus. João, em versículos anteriores (Jo 3.14), menciona a serpente de bronze descrita em Núme-

ros 21.5-8. Nesse episódio, Deus orientou Moisés a fazer uma serpente de bronze e erguê-la, de modo que todos os que fossem mordidos por cobras pudesse ser curados ao olhar para ela. Da mesma forma, hoje a humanidade deve voltar seu olhar para o Filho do Homem, levantado na cruz, para encontrar cura para sua enfermidade mortal. Como comenta Wright, essa analogia aponta para a necessidade de olhar para Cristo para alcançar a salvação:

Na verdade, essa é a única passagem do Novo Testamento que se refere à serpente de bronze. Aqui, a menção aponta claramente para a morte de Jesus. Moisés colocou a serpente em um poste e levantou-a para que as pessoas pudessem vê-la; da mesma forma, o filho do homem tem de ser levantado para que todos que crêem nele tenham vida eterna. A humanidade, como um todo, foi atingida por uma doença mortal. A única cura é olhar para o filho do homem morrendo na cruz e encontrar vida por meio da fé nele. (Wright, 2020, p. 1359).

Deus, de certa forma, permite que toda a maldade decorrente do pecado humano recaia sobre Seu Filho. Jesus não é a serpente venenosa mencionada por João ao relembrar o relato de Moisés, mas é aquele que recebeu sobre si toda a maldade gerada pelo pecado humano; todo o mal deste mundo foi colocado sobre os ombros do Filho de Deus. Essa foi a sua “elevação”. Embora possa parecer contraditório que o inocente pague o preço pelos culpados, essa foi a maneira que Deus escolheu para demonstrar Seu amor, justificando a humanidade por meio da morte expiatória de Jesus e oferecendo salvação a todos que creem.

A crucificação de Jesus é apresentada como uma elevação, semelhante à serpente erguida no deserto. A revelação máxima de Deus ao mundo manifesta-se através de Seu próprio Filho. A salvação, que não pode ser alcançada por mérito humano, ocorre exclusivamente por meio desse ato supremo: a crucificação do Filho. Por amor ao mundo e para evitar seu perecimento, Deus entregou Seu Unigênito, desejando que a humanidade creia Nele. A fé no Filho de Deus vivifica o que estava destinado à

morte e, por meio dEle, a vida é restaurada, pois o Pai celestial não deseja que o mundo pereça. Esse é o amor de Deus pelo mundo, revelado no Filho de Seu amor.

2. AMOR FRATERNO: UMA EXPRESSÃO DO AMOR DE DEUS

O texto em destaque nesta seção é 1 João 3.16, mas antes disso, o apóstolo João, também autor do Evangelho de João, escreve no verso 11:

“Porque a mensagem que vocês ouviram desde o princípio é esta: que nos amemos uns aos outros.” (1Jo 3.11). Seus leitores já estavam familiarizados com essa mensagem sobre o amor, pois é um dos temas centrais da fé cristã. Jesus declarou: “O meu mandamento é este: que vocês amem uns aos outros, assim como eu os amei. Ninguém tem amor maior do que este: o de alguém dar a própria vida pelos seus amigos.” (Jo 15.12-13). Desta vez, porém, o apóstolo enfatiza o amor sacrificial nos relacionamentos interpessoais, considerando-o tão essencial quanto o amor sacrificial de Deus pelo mundo (Jo 3.16).

Quando o apóstolo faz essa indagação, é crucial entender a motivação por trás da escrita de sua carta, pois ele não estava simplesmente escrevendo em um dia comum. João enfrentava heresias em seu tempo. Especificamente, ele lidava com uma falsa doutrina conhecida como gnosticismo, que sustentava a ideia de que a matéria era má e o espírito, bom. Os gnósticos acreditavam que Jesus não possuía verdadeira carne, mas apenas uma aparência humana. Esse pensamento influenciava o contexto em que João se encontrava e gerava uma comunidade separatista, já que os ensinamentos dos falsos mestres distorciam a verdade que ele havia proclamado. Blomberg comenta sobre o gnosticismo:

é bem possível que o problema gnóstico tenha piorado à medida que os falsos mestres se apegaram a algumas das ênfases de João e as distorceram, exagerando-as e aplicando-as de formas unilaterais, de modo que requereu das cartas de João e reafirmação das doutrinas que davam equilíbrio à fé cristã e estavam sendo negligenciadas. (Blomberg, 2019, p.637)

O contexto em que João escrevia também incluía outras ideias heréticas, como o docetismo, uma vertente do gnosticismo que negava a encarnação de Cristo, e o cerintianismo, que afirmava que o Espírito desceu sobre Jesus no batismo, mas o abandonou na crucificação, pois, sendo verdadeiramente Deus, Ele não poderia sofrer ou morrer. Essas heresias geravam divisão na comunidade ao redor de Éfeso, criando um contraste entre as doutrinas distorcidas e os ensinamentos do apóstolo João.

Dessa forma, João inicia sua carta combatendo o gnosticismo, a raiz de todas essas heresias, ao escrever:

O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos próprios olhos, o que contemplamos e as nossas mãos apalparam, a respeito do Verbo da vida — e a vida se manifestou, e nós a vimos e dela damos testemunho, e anunciamos a vocês a vida eterna, que estava com o Pai e nos foi manifestada —, o que vimos e ouvimos anunciamos também a vocês, para que também vocês tenham comunhão conosco. Ora, a nossa comunhão é com o Pai e com o seu Filho, Jesus Cristo. E escrevemos estas coisas para que a nossa alegria seja completa. (1 João 1-4).

João apresenta Cristo como o verbo que se manifestou em carne, afirmando que a vida eterna está unicamente no filho de Deus. Ao fazer isso, ele combate as heresias que distorcem a verdade de Deus e provocam divisões na igreja. Aqueles que seguiam esses ensinamentos falsos consideravam errado amar e se relacionar, pois buscavam apenas o conhecimento e desejavam crescer racionalmente, sem praticar o amor entre os irmãos. Por essa razão, o apóstolo sentiu a necessidade de escrever

sobre o princípio, aquilo que havia sido comunicado anteriormente. Ele ressalta que quem vai além da doutrina de Cristo e não permanece nela não tem Deus (2 Jo 9). Carson, Moo e Morris resumem essa questão com maestria:

em contraste com isso, João volta para aquilo que era “desde o princípio”, para o testemunho das primeiras testemunhas oculares, para dados cristológicos inquestionáveis, para a novidade perene do “velho” mandamento de amar uns aos outros, para o elo inquebrável entre a fé e a obediência. (Carson; Moo; Morris, 2017, p. 508)

Portanto, o destaque do amor na teologia joanina não diz respeito apenas ao amor sacrificial de Deus, mas esse amor deve ser expressado também de maneira sacrificial entre os irmãos. Em outras palavras, o amor de Deus pode ser resumido nos dois primeiros mandamentos: amar a Deus e amar o próximo (Mateus 22.36-40). John Stott comenta sobre:

Tendo mostrado que o amor é a evidência da vida, explica que a essência do amor é o sacrifício próprio, o qual se manifestou perfeitamente em Cristo e deve caracterizar as vidas do povo cristão também. (Stott, 1988, p.123)

O amor de Deus se manifesta de forma plena em Cristo Jesus e, por sua vez, o amor de Cristo Jesus deve ser refletido e demonstrado nas relações entre os irmãos na fé. Um dos temas centrais abordados por João é o chamado ao amor sacrificial, um amor que vai além das palavras e se revela em ações concretas. Quem pode afirmar que ama a Deus, mas não ama o seu irmão? De fato, ninguém, pois é impossível amar a Deus verdadeiramente sem que esse amor se estenda ao próximo. João escreve sobre isso, enfatizando que o amor por Deus e o amor pelos irmãos estão intrinsecamente ligados, e que aquele que ama a Deus necessariamente deve expressar esse amor por meio do amor sacrificial ao seu próximo. O apóstolo escreve:

Se alguém disser: “Amo a Deus,” mas odiar o seu irmão, esse é mentiroso. Pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê. E o mandamento que dele temos é este: quem ama a Deus, que ame também o seu irmão. (1 João 4.20-21)

João usa Caim como exemplo de alguém que assassinou seu irmão (Gn 4.8), agindo de maneira totalmente contrária à ordem divina demonstrada por Jesus, que deu sua vida em favor da humanidade. Quando um irmão se sacrifica por outro, independentemente da proporção, a vontade de Deus se manifesta neste mundo, e assim o amor se torna conhecido. Como escreveu João: “Nisto conhecemos o amor” (1 Jo 3.16). O amor de Deus se revela quando há sacrifício entre os irmãos. A obra de Jesus na cruz é um testemunho desse amor entre os crentes. Embora se possa considerar o ato sacrificial de forma literal, João também apresenta um exemplo de sacrifício em seu próprio texto:

Nisto conhecemos o amor: que Cristo deu a sua vida por nós; portanto, também nós devemos dar a nossa vida pelos irmãos. Ora, se alguém possui recursos deste mundo e vê seu irmão passar necessidade, mas fecha o coração para essa pessoa, como pode permanecer nele o amor de Deus? Filhinhos, não amemos de palavra, nem da boca para fora, mas de fato e de verdade. (1 João 3.16-18)

Caim foi usado como exemplo supremo de ódio, por conta de seu assassinato, mas Cristo é usado como exemplo supremo de amor, por conta de seu sacrifício. Cristo fez aquilo que Caim não conseguiu fazer. Caim deu-se como assassino, e Jesus deu-se como sacrifício. Sendo assim, é o exemplo mor da conduta cristã, pois Cristo é a vontade de Deus. Stott, em um sentido enfático, diz: “O amor é o impulso de dar” (Stott, 1998, p. 123). O ensinamento de João sobre Jesus não é apenas um ato a ser admirado, mas é um exemplo a ser seguido, pois, em suas palavras, ele é pontual: “Devemos dar a nossa vida pelos irmãos” (1 Jo 3.16). Quem faz parte do corpo de Cristo deve amar, se sacrificar e andar como Ele andou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teologia joanina, ao abordar o amor, destaca sua centralidade para a vida cristã e sua manifestação em duas direções inseparáveis: o amor de Deus por meio de Cristo e o amor fraternal entre os irmãos. João enfatiza que o amor de Deus não é uma abstração, mas se concretiza de forma suprema na entrega sacrificial de Jesus na cruz (João 3.16). Esse ato é o ponto culminante da expressão divina de amor, mostrando que Deus não apenas deseja salvar, mas se entrega por amor ao mundo, para que todos possam encontrar vida e salvação através da fé em Seu Filho.

O amor fraternal é, portanto, uma extensão natural e necessária desse amor divino. João sublinha que, assim como Deus demonstrou Seu amor através do sacrifício, os cristãos são chamados a amar de forma sacrificial. Combatendo divisões e heresias, João reafirma que o verdadeiro amor não se limita a palavras, mas se revela em ações concretas. Assim, quem ama a Deus deve expressar esse amor no cuidado e sacrifício pelos irmãos, refletindo o exemplo de Cristo. O ensinamento de João é claro: o amor de Deus se revela e é conhecido por meio de Cristo, e esse mesmo amor deve ser visível nas relações interpessoais entre os que pertencem ao corpo de Cristo. Amar a Deus e amar ao próximo são aspectos indissociáveis da vida cristã.

Essa compreensão do amor na teologia joanina continua a ser relevante para a prática cristã contemporânea. Em um mundo marcado por divisões e conflitos, o exemplo de amor sacrificial apresentado por João oferece uma visão poderosa de unidade e comunhão, desafiando os cristãos a viverem o amor de Deus de forma autêntica e prática.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Almeida, João Ferreira de, trad. 2017. Nova Almeida Atualizada. Edição Revista e Atualizada. 3a edição. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BLOMBERG, Craig L. **Introdução de Atos a Apocalipse.** São Paulo: Vida Nova, 2019.

CALVINO, João. Evangelho Segundo João. Primeira Edição. Vol. 1. **Série Comentários Bíblicos.** São José dos Campos, SP: Editora FIEL.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento.** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2017.

STOTT, R. W. John. I, II, III João: **Introdução e Comentário.** 3. ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Associação Religiosa Editora Mundo Cristão. 1988.

WRIGHT, T. Nicholas. **Evangelhos para todos.** 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

O PAPEL DA LIDERANÇA NA DETECCÃO, PREVENÇÃO E POSVENÇÃO DO SUICÍDIO DE PASTORES

THE ROLE OF LEADERSHIP IN THE DETECTION, PREVENTION, AND
POSTVENTION OF PASTOR SUICIDE

EL PAPEL DEL LIDERAZGO EN LA DETECCIÓN, PREVENCIÓN Y
POSTVENCIÓN DEL SUICIDIO DE PASTORES

RESUMO

Este estudo investigou a problemática do suicídio no pastorado, objetivando propor uma reavaliação da práxis e da teologia do cuidado pastoral. O procedimento metodológico adotado foi a revisão de literatura, que estabeleceu um diálogo entre a Teologia Prática e outras áreas, como a sociologia e a psicologia. A análise foi fundamentada em referenciais como Han (2015), para a compreensão da “sociedade do cansaço”; Durkheim (2000), na análise do suicídio como fato social; e Shneidman, na conceituação da posvenção. O artigo foi estruturado em duas partes: a primeira diagnosticou os fatores de risco que conduzem ao esgotamento mental e à ideação suicida, como o isolamento, a síndrome de autossuficiência e o burnout. A segunda seção delineou os pilares para uma nova práxis de cuidado comunitário, ressaltando a posvenção como uma responsabilidade eclesial. A pesquisa concluiu que o suicídio pastoral é a manifestação de uma crise profunda na práxis ministerial contemporânea, fomentada por uma cultura que projeta no pastor um ideal de “super-herói” infalível, contribuindo para seu adoecimento silencioso. As conclusões apontaram para a necessidade urgente de a Igreja desconstruir o paradigma do líder solitário e autossuficiente, reconhecendo sua humanidade e vulnerabilidade para, assim, articular uma nova práxis comunitária, na qual “cuidar de quem cuida” se torne um imperativo teológico.

Palavras-chave: Suicídio de pastores; Saúde mental; Prevenção; Posvenção.

¹ Mestrando em Teologia pela FABAPAR, Pós graduado em Docência do Ensino Religioso pela FABAPAR, Pós graduado em Programação Neurolinguística pela FAVENI, Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana, Bacharel em Administração de Empresas pela Faculdade FAEF, endereço de e – mail: celsoricardopereiraferreira@hotmail.com; <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0001-5082-0785>

INTRODUÇÃO

O ministério pastoral, historicamente percebido como fonte de amparo e cuidado para a comunidade, enfrenta um paradoxo alarmante e crescente: o adoecimento silencioso de seus próprios líderes. Este artigo investiga a complexa e delicada temática do suicídio entre pastores, fenômeno que sinaliza uma crise profunda na práxis ministerial contemporânea. A urgência desta pesquisa reside na necessidade de desmistificar um assunto cercado por estigmas no contexto cristão, que por muito tempo negligenciou a saúde mental de sua liderança ao promover o ideal de um pastor como um “super-herói” infalível e autossuficiente.

Partindo da questão central — “Como a liderança e a comunidade podem atuar na detecção, prevenção e posvenção do suicídio pastoral?” — este estudo propõe uma reavaliação fundamental da teologia e da prática do cuidado. Argumenta-se que fatores como o isolamento, a síndrome de burnout e a cultura de performance não constituem falhas individuais, mas sintomas de um modelo eclesiástico disfuncional, influenciado pelas dinâmicas da “sociedade do cansaço”.

Para desenvolver essa análise, o trabalho estrutura-se em duas seções principais, utilizando a revisão de literatura como procedimento metodológico e estabelecendo um diálogo entre a Teologia Prática e áreas como a sociologia e a psicologia. A primeira parte realiza um diagnóstico das pressões que levam ao esgotamento mental, desconstruindo o ideal do líder solitário à luz de referenciais bíblicos que legitimam a vulnerabilidade. A segunda parte, por sua vez, delinea os pilares para uma nova práxis de cuidado comunitário, articulando tanto a prevenção quanto a posvenção — o cuidado aos enlutados — como responsabilidade eclesial inegociável. O objetivo final é fomentar uma transformação na cultura da Igreja, substituindo o paradigma do heroísmo individual pelo imperativo teológico de uma comunidade que aprende a “cuidar de quem cuida”.

1. O PASTORADO E O ESGOTAMENTO MENTAL

A vida ministerial, embora vocacional, insere os pastores em um contexto de intensas pressões e vulnerabilidades. A sociedade contemporânea, descrita por Han (2015) como a “sociedade do cansaço”, é marcada por enfermidades neuronais, como a depressão e a síndrome de burnout (SB), das quais os pastores não estão imunes. Pelo contrário, o acúmulo de situações estressantes, a obrigação de cuidar de comunidades doentes e a dificuldade em impor limites os tornam alvos fáceis do esgotamento físico, psíquico e emocional.

Em sua análise, Han (2015, p. 7, 30, 71) argumenta que a sociedade do cansaço, sob a égide da positividade, engendra características profundamente negativas. A violência que a define não é externa, mas uma “violência neuronal” imanente ao sistema, proveniente do excesso de desempenho e comunicação. Essa dinâmica gera patologias como a depressão e a síndrome de burnout, vistas não como infecções, mas como infartos psíquicos do sujeito de desempenho. A liberdade, nesse modelo, é paradoxal, pois se converte em uma coerção para maximizar a performance, levando o indivíduo a uma auto exploração na qual ele é, simultaneamente, agressor e vítima. O resultado é um cansaço que isola e individualiza, uma fadiga que destrói o senso de comunidade, substitui a atenção profunda pela hiperatenção e suprime a capacidade de dizer “não” em prol de uma atividade incessante.

Essa vulnerabilidade é frequentemente potencializada por uma cultura eclesiástica que nega o sofrimento de seus líderes. Conforme aponta Eswine (2015) sobre a vida do pregador Charles Spurgeon, que admitia sofrer com terríveis depressões, a ideia de que a angústia profunda não é “coisa de crente” não se sustenta diante das evidências bíblicas e histó-

ricas. A dor é uma realidade para todos, inclusive para aquele que tenta amenizar as dores alheias enquanto convive com as suas.

No sermão “A Exaltação de Cristo”, encontramos o seguinte trecho atribuído ao pregador britânico:

Quase lamento ter me arriscado a ocupar esse púlpito nesta manhã, porque me sinto extremamente incapaz de pregar para benefício de vocês. Eu tinha pensado que a quietude e o repouso das duas últimas semanas tivessem afastado os efeitos daquela terrível catástrofe; mas ao voltar ao mesmo lugar e, mais especificamente, de pé aqui para lhes dirigir a palavra, sinto algo daquelas mesmas emoções dolorosas que por pouco não me abateram antes. (Spurgeon, 1856, p. 1)

A crise de saúde mental no pastorado é indissociável de um ethos cultural de performance que adentrou a vida eclesiástica. A lógica da autosuperação, popularizada por ferramentas de desenvolvimento pessoal, propõe que a solução para o sofrimento se encontra na força interior do indivíduo. Tal premissa, no entanto, torna-se paradoxal quando o caos está instalado precisamente no interior, questionando a validade de um modelo ministerial que espelha essa mesma autossuficiência.

Esse paradigma tem consequências diretas para a vitalidade da Igreja. Um pastor em sofrimento, ou “ferido”, tem sua capacidade de nutrir espiritualmente a comunidade severamente comprometida. Portanto, a saúde do líder não é uma questão privada, mas um pressuposto para a saúde da própria Igreja e de sua relevância social. É nesse contexto que a síndrome de burnout se manifesta como um sintoma agudo, resultante do acúmulo de situações estressantes, do excesso de trabalho e da incapacidade de impor limites, gerando um colapso psicoemocional silencioso e devastador.

Os pastores não apenas estão vulneráveis a essas dinâmicas, como também enfrentam pressões exclusivas de sua vocação. Muitas vezes, uma teologia sacrificialista distorcida os impele a negligenciar o autocuidado

para apascentar comunidades adoecidas, somando-se a inseguranças financeiras ou ao medo de serem percebidos como infiéis ao seu chamado divino.

Tragicamente, a resposta a esse acúmulo de pressões não tem sido a busca por comunidade, mas o isolamento. Em um modelo que não admite fraquezas, e onde experiências de traição são comuns, o líder se enclausura como mecanismo de autoproteção, concluindo que não é seguro confiar em ninguém. Esse isolamento é o resultado lógico de uma práxis ministerial que exalta a invulnerabilidade e contradiz a essência do cuidado mútuo.

O crescente número de suicídios entre líderes eclesiásticos tem se tornado um fenômeno preocupante, impulsionado por uma complexa combinação de fatores. Segundo Souza (2021, p. 9), a depressão, o esgotamento profissional e a solidão são elementos centrais que afligem essa população, podendo conduzi-la a atitudes extremas. A gravidade da situação foi evidenciada por sete casos de suicídio no Brasil que ganharam notoriedade na mídia. Dentre esses, o autor destaca um período alarmante em 2017, quando, no intervalo de apenas 15 dias, ocorreram as mortes de três padres, dois pastores das Assembleias de Deus, um pastor da Igreja Presbiteriana e uma pastora da Igreja do Evangelho Quadrangular, ilustrando que o problema perpassa distintas vertentes do cristianismo (Souza, 2021, p. 9).

1.1 O ISOLAMENTO E A SÍNDROME DE AUTOSSUFICIÊNCIA

Um dos fatores mais críticos que conduzem ao adoecimento pastoral é o isolamento. A esse respeito, Santos (2019) destaca que a solidão, embora comum a toda posição de liderança, intensifica-se no pastorado. O autor argumenta que a insegurança e o medo de julgamentos impedem o pastor de compartilhar suas dores, o que o leva a um perigoso enclausuramento emocional.

Toda posição de liderança é solitária. No caso do pastorado, essa solidão parece ser mais intensa, pois seus colegas estão sempre ocupados no cuidado com suas próprias ovelhas. Além do mais, o pastor geralmente não se sente seguro em compartilhar a dor do seu coração com outros, pois o julgamento nem sempre será gracioso. Com isso, ele se fecha e internaliza seus problemas sem conseguir processá-los corretamente. (Santos, 2019)

Esse processo de isolamento e internalização de problemas, como descrito por Santos (2019), cria um ambiente de intensa dor psicológica. Quando esse sofrimento não é expresso ou acolhido, torna-se um fator de risco determinante que pode levar à ideação e ao comportamento suicida. Para dimensionar a gravidade dessa questão no contexto ministerial, é fundamental compreender primeiro o suicídio como um fenômeno mais amplo, reconhecido pela saúde pública global como um grave problema que transcende grupos específicos.

O suicídio é compreendido como um ato intencional de pôr fim à própria vida e configura uma das principais causas de mortalidade no cenário global. Segundo estimativas da Organização Mundial da Saúde, mais de 800 mil pessoas morrem por suicídio a cada ano, com maior incidência em países de baixa e média renda. No contexto português, observa-se um perfil predominante marcado por homens acima dos 50 anos, desempre-

gados ou aposentados, pertencentes a estratos socioeconômicos mais baixos, frequentemente isolados socialmente e com histórico de transtornos psiquiátricos (Luís, 2016).

Segundo a autora, em uma investigação realizada com 218 adultos da comunidade, com idades entre 18 e 65 anos, submetidos a questionários aplicados em dois momentos distintos, com intervalo de três meses, verificou-se que a dor psicológica constitui um fator preditor significativo da ideação suicida, mesmo entre indivíduos considerados de baixo risco. Esse achado reforça a centralidade da dor psicológica na compreensão do comportamento suicida e evidencia sua importância para estratégias de prevenção (Luís, 2016).

A constatação de que a dor psicológica é um fator determinante para a ideação suicida evidencia que o sofrimento interno, quando não expresso ou acolhido, pode tornar-se um risco significativo para a saúde mental. Embora essa realidade se manifeste na população geral, ela assume contornos ainda mais preocupantes no contexto ministerial, onde a solidão e o silêncio em torno das fragilidades pessoais são intensificados.

No pastorado, essa experiência de solidão tende a ser ainda mais profunda. Muitos pastores não se sentem seguros para compartilhar suas dores e conflitos íntimos, temendo julgamentos, incompreensões ou mesmo traições. Como consequência, acabam internalizando suas angústias, alimentando um processo de enclausuramento emocional. Esse quadro é agravado pela mentalidade de autossuficiência alimentada por certos modelos eclesiásticos, nos quais o líder se vê obrigado a sustentar a imagem de um “superpastor”. Nesse sentido, Rinne descreve que:

O “superpastor” faz tudo isso. Ele participa da maioria das reuniões do comitê, lidera vários estudos bíblicos, analisa a maioria das decisões, atua como líder denominacional, edita todas as publicações da igreja e verifica constantemente seu smartphone em busca de mensagens, e-mails e telefonemas sobre coisas da igreja. Ele trabalha um pouco no seu dia de folga e nunca usa todas as suas férias. Ministério é sua paixão,

seu hobby, sua identidade, sua vida. Superpastores obtêm sua super-força para o seu movimento perpétuo de diferentes fontes. Alguns são alimentados pelo desejo de agradar as pessoas. Outros são incontrolavelmente impelidos por sucesso e significado, de modo que mantêm blogs, lançam ministérios e catalisam movimentos. Ministério é a sua máxima. Outros tipos de superpastores também existem. Existem superpastores superespirituais que são tão radicalmente devotados a Deus e que veem fazer qualquer coisa fora do ministério como um esgotamento. Da mesma forma, os superpastores perfeccionistas se esforçam, e todos ao seu redor, a buscar padrões quase inatingíveis em nome de “dar o melhor ao Senhor”. E não se esqueça dos superpastores salvadores, que sentem uma obrigação esmagadora de resolver os problemas de todos, e atender às necessidades de todos. Embora os superpastores voem alto, eles geralmente quebram – porque nenhum de nós pode fazer tudo. Nenhum de nós pode manter todos felizes. Nenhum de nós pode consertar tudo. Eventualmente, algo dá errado, e o herói se esgota. E, infelizmente, muitas vezes é a família do superpastor que paga o maior preço. (Rinne, 2020)

Essa busca por um padrão inatingível — seja movida pelo perfeccionismo, pelo desejo de agradar ou pela necessidade de se sentir indispensável — conduz inevitavelmente ao esgotamento e afeta, de modo particular, a família do pastor.

A compreensão desse fenômeno exige uma análise que ultrapasse o âmbito estritamente teológico ou individual. Conforme elucida Durkheim, o suicídio é um fenômeno multifatorial, influenciado não apenas por estados psicológicos, mas também por estruturas sociais complexas. Sua sociologia reforça, portanto, a necessidade de uma abordagem interdisciplinar para a compreensão da crise que atinge o pastorado (Durkheim, 2000, p. 68, 100, 101).

Durkheim (2000, p. 177, 205, 270, 300) analisa o suicídio como um fato social, compreendendo-o não apenas como resultado de escolhas individuais, mas como expressão dos níveis de integração e regulação pre-

sententes na sociedade. Em sua obra, o autor identifica quatro formas principais: o suicídio egoísta, relacionado à fraca integração e ao isolamento; o altruísta, decorrente da integração excessiva, na qual o indivíduo se sacrifica em favor do grupo; o anônimo, associado à falta de regulação em contextos de crise ou mudanças abruptas; e o fatalista, provocado por uma regulação rígida e opressiva. Sua contribuição fundamental consiste em demonstrar que o suicídio não pode ser explicado apenas pela dor individual, mas também pelas condições sociais que moldam a experiência do sujeito.

A leitura sociológica do suicídio em Durkheim evidencia que esse fenômeno não pode ser dissociado das dinâmicas sociais que moldam a vida em comunidade. Tal compreensão amplia o olhar da Igreja, que não deve enxergar o suicídio apenas como uma dor individual ou espiritual, mas como resultado de múltiplas pressões sociais que afetam diretamente seus membros. Essa perspectiva abre caminho para que a Teologia Prática reconheça a complexidade do problema e responda de forma integral, indo além das ações de prevenção e assumindo também a responsabilidade pela posvenção.

Diante disso, uma teologia prática responsável deve contemplar não apenas as estratégias de prevenção. É preciso encarar a realidade de que, em alguns casos, a prevenção pode não ser suficiente. Visto que a Igreja é um organismo inserido no tecido social, ela deve estar preparada para a posvenção — o cuidado pastoral e comunitário oferecido aos enlutados após a concretização de um suicídio, assumindo sua responsabilidade eclesial diante de tal tragédia.

Dessa forma, percebe-se que a atuação pastoral não deve restringir-se a intervenções pontuais, mas configurar-se como um processo contínuo que articule, de modo equilibrado, ações preventivas e posventivas. Ao reconhecer o suicídio como um fenômeno que atravessa o tecido social e repercute diretamente na vida comunitária, a Igreja é instada a reavaliar criticamente sua práxis ministerial, estruturando estratégias de cuidado

integral que contemplem tanto a atenção aos indivíduos em situação de risco quanto o acompanhamento dos enlutados após a ocorrência do suicídio. Essa compreensão é fortalecida pela contribuição de Shneidman, ao afirmar que “a dor psicológica (i.e. psychache) é o fator desencadeante para o suicídio e que este não ocorre sem que esta variável esteja presente, independentemente da presença de outras variáveis de risco, nomeadamente psicopatológicas ou distress” (Luís, 2016, p. 11).

2. UMA PROPOSTA DE CUIDADO: PREVENÇÃO E POSVENÇÃO

Diante do sofrimento pastoral, a resposta não pode se limitar à criação de mecanismos de suporte. É necessária uma reavaliação profunda tanto da teologia do cuidado quanto da prática ministerial. A prevenção ao suicídio nesse contexto exige uma transformação cultural que questione os modelos de liderança focados em performance e autossuficiência, promovendo, em vez disso, uma visão de igreja que acolha a plena humana-dade e a vulnerabilidade de seus pastores.

Nesse sentido, a Igreja, como comunidade integrada à sociedade, é convocada a repensar sua teologia do cuidado e sua prática ministerial para ir além dos ideais de liderança baseados em desempenho e autossuficiência. O desafio é desenvolver uma cultura eclesial que não apenas reconheça a vulnerabilidade humana, mas que também valide a dor do luto e crie espaços seguros de acolhimento e solidariedade. Para isso, é fundamental articular ações preventivas e de posvenção de forma integrada e transformadora.

Portanto, a proposta central deste trabalho não é oferecer um manual de regras, mas sim articular uma teologia pastoral renovada. O objetivo é estabelecer as bases para uma nova prática de cuidado que comece pelo reconhecimento de que o pastor é um ser humano integral, também

necessitado de aconselhamento e apoio comunitário. Busca-se, assim, gerar uma dinâmica na Igreja que incentive o compartilhamento de fardos, partindo do princípio de que, embora as pessoas necessitem de Deus, elas igualmente precisam umas das outras para trilhar uma jornada saudável.

2.1 PILARES PARA UMA NOVA PRÁXIS DE CUIDADO

Para que essa nova prática de cuidado se torne realidade, superando o antigo paradigma do líder auto suficiente, é preciso ir além da crítica teológica e construir intencionalmente uma cultura de cuidado comunitário. A efetivação de uma eclesiologia que acolhe a vulnerabilidade do pastor depende de passos concretos que estruturem essa mudança. Assim, a transição de um modelo ministerial focado na performance para um de cuidado mútuo se apoia em fundamentos práticos e progressivos — aqui chamados de pilares — que buscam reconfigurar as relações ministeriais com base na confiança, na reciprocidade e no compartilhamento de fardos.

A reavaliação da teologia do cuidado pastoral se materializa em uma nova práxis, articulada a partir de pilares progressivos. O objetivo é fomentar um ambiente de confiança e abertura que se aprofunda gradualmente, partindo do reconhecimento mútuo para chegar à cura compartilhada. Essa nova abordagem se estrutura em torno dos seguintes eixos fundamentais:

- Comunidade e consciência dos desafios: O ponto de partida é a construção de laços através do compartilhamento de vivências pessoais e da discussão sobre os desafios contemporâneos do ministério.

- Identidade teológica em vez de função: Propõe-se uma reflexão crítica para que o pastor dissocie sua identidade de sua função ministerial. A redescoberta de “quem eu sou” (cristão) antes de “o que eu faço” (pastoreio) é um passo fundamental para a saúde mental, ancorado na compreensão do chamado bíblico.
- A reciprocidade do cuidado: Rompendo com o paradigma do líder autossuficiente, este eixo estabelece a necessidade de se criar espaços seguros onde o pastor possa expor suas próprias aflições (“O que te aflige?”) para ser cuidado e ministrado por seus pares.
- A dinâmica da cura multiplicadora: O processo culmina na promoção do compartilhamento, da oração mútua e do discipulado como caminhos para a restauração. O objetivo é que pastores curados se tornem agentes de cura para outros colegas, criando um ciclo virtuoso de cuidado.

A compreensão do suicídio como um fenômeno multifatorial, influenciado tanto por dinâmicas sociais de integração quanto por uma dor psicológica insuportável, alarga o escopo da análise para além da esfera puramente individual. Essa perspectiva sociológica, que aponta para as falhas de regulação no tecido social, encontra um eco direto no ambiente eclesiástico contemporâneo. Para além do isolamento e da síndrome de autossuficiência já discutidos, outro fator social determinante para o esgotamento pastoral emerge: a internalização de uma cultura de performance, que impõe ao líder a pressão por modelos de sucesso muitas vezes inatingíveis.

2.2 CONTRAPONTOS BÍBLICOS AO ISOLAMENTO E À AUTOSSUFICIÊNCIA

A síndrome do “superpastor” e o consequente isolamento que adoece a liderança eclesiástica contrastam frontalmente com os modelos e princípios apresentados nas Escrituras. Uma análise bíblico-teológica revela que a vulnerabilidade, o esgotamento e a necessidade de interdependência não são anomalias, mas aspectos constitutivos da condição humana — inclusive na vida de líderes proeminentes. A própria narrativa bíblica oferece um contraponto contundente ao ideal contemporâneo de autossuficiência, ao fundamentar a necessidade de uma cultura de cuidado mútuo no seio da comunidade de fé.

A idealização do líder inabalável é desconstruída pelas histórias de homens e mulheres cujas fragilidades são expostas sem reservas. Moisés, por exemplo, admite profundo esgotamento ao reconhecer que o fardo de liderar o povo era pesado demais para carregar sozinho (Nm 11.14–15). De maneira semelhante, o profeta Elias, após uma vitória espiritual extraordinária, experimenta um colapso emocional que o conduz à exaustão e ao desejo de morte, em meio ao sentimento de completa solidão (1Rs 19.4). Até mesmo Jesus, no Getsêmani, buscou o suporte dos seus discípulos na hora de maior angústia, revelando a legitimidade humana de necessitar de companhia e apoio (Mt 26.38). Esses relatos legitimam a dor e o cansaço do líder, contrariando a pressuposição de que tais sentimentos seriam sintomas de imaturidade ou fraqueza espiritual.

Além dessas narrativas, a teologia bíblica estabelece princípios que refutam diretamente o paradigma da autossuficiência. O conselho de Jetro a Moisés — delegar tarefas para não se consumir no exercício solitário da liderança — emerge como um modelo de gestão ministerial saudável, consciente dos limites humanos (Êx 18.17–18). No Novo Testamento, esse princípio é aprofundado com o mandamento explícito para que os membros da comunidade levem “as cargas uns dos outros” (Gl 6.2). A

metáfora da Igreja como Corpo de Cristo, no qual cada membro depende do outro e os mais “fracos” são indispensáveis (1Co 12.21–26), apresenta a antítese teológica ao mito do “superpastor”. Ademais, a valorização da fraqueza como o espaço onde o poder de Deus se manifesta (2Co 12.9–10) transforma a vulnerabilidade não em uma falha a ser ocultada, mas em um fundamento para um ministério autêntico e enraizado na graça.

Essa exortação bíblica para levarmos “as cargas uns dos outros” e acolhermos a vulnerabilidade como parte essencial da vida comunitária ganha urgência quando nos deparamos com a dor avassaladora do suicídio. Nesse contexto, os princípios de interdependência e suporte mútuo deixam de ser apenas convicções teológicas e tornam-se uma resposta prática, concreta e indispensável diante da crise. A fragilidade humana, antes reconhecida como elemento constitutivo de um ministério saudável, manifesta-se de forma extrema na experiência dos enlutados, que necessitam de cuidado específico para processar o trauma, reorganizar a vida e reencontrar o sentido da esperança. É nesse cenário que a compreensão e a prática da posvenção se tornam fundamentais para a missão pastoral.

2.3 A IMPORTÂNCIA DA POSVENÇÃO

A posvenção, conceito introduzido por Edwin Shneidman em 1973, refere-se às intervenções e estratégias de suporte direcionadas aos chamados “sobreviventes enlutados”, isto é, pessoas profundamente impactadas por uma morte por suicídio. Seu objetivo central é mitigar as sequelas traumáticas, oferecer apoio emocional, social e informacional, e auxiliar esses indivíduos na reorganização de suas vidas após a perda. Considerada também uma forma de prevenção, a posvenção assume relevância incontornável, uma vez que a exposição ao suicídio é reconhecida como fator de risco capaz de intensificar ou mesmo desencadear novos comportamentos suicidas (Lopes; Santos; Magalhães, 2025).

Uma teologia prática do cuidado, contudo, precisa ir além das ações preventivas e contemplar a realidade concreta do luto quando o suicídio se consuma. Nesse cenário, a posvenção emerge como uma responsabilidade eclesial inegociável, configurando-se como o cuidado específico e contínuo dedicado aos enlutados — os chamados sobreviventes. A urgência dessa prática decorre do amplo alcance da tragédia, que reverbera por toda a comunidade e afeta um círculo significativo de familiares, amigos e membros da igreja, exigindo acompanhamento sensível, qualificado e persistente.

Conforme apontam Ruckert, Frizzo e Rigoli (2019), a posvenção constitui-se como estratégia essencial para auxiliar na resolução do luto de familiares e amigos, desencorajando o surgimento de ideações ou planejamentos suicidas entre esse grupo vulnerável. Sua importância também reside no fato de servir como instrumento preventivo, pois, ao promover espaços de escuta, acolhimento e informação, contribui para fortalecer a saúde mental dos enlutados e facilitar uma compreensão mais serena e integrada do ocorrido. Os autores ainda destacam a necessidade de desenvolver novos estudos e materiais sobre o tema no contexto brasileiro, a fim de oferecer orientações mais robustas tanto aos sobreviventes quanto aos profissionais envolvidos no manejo das diversas repercussões da morte por suicídio — sobretudo diante da incipienteza das diretrizes nacionais relacionadas à posvenção.

Desse modo, a práxis de cuidado aqui proposta articula princípios para a intervenção pastoral em situações traumáticas, visando oferecer não apenas apoio e acolhimento, mas também um caminho seguro para a superação do ciclo de dor e do silêncio estigmatizante. Trata-se de um compromisso comunitário cuja finalidade é restaurar, acompanhar e promover esperança, transformando a fragilidade extrema do luto em ocasião de graça e reconstrução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta reflexão, conclui-se que o suicídio pastoral constitui a manifestação mais trágica de uma crise profunda na práxis ministerial contemporânea — uma crise que a Igreja já não pode ignorar. Fatores como isolamento, pressão por desempenho, síndrome de autossuficiência e esgotamento mental revelam uma cultura eclesiástica que projeta sobre o pastor um ideal de “super-herói” infalível, contribuindo para um processo silencioso de adoecimento e exaustão existencial.

Dessa forma, a resposta necessária ultrapassa a elaboração de ferramentas práticas e exige uma reavaliação integral da teologia do cuidado pastoral, articulada com a construção de uma nova práxis comunitária. Tal reavaliação implica a desconstrução dos paradigmas de invulnerabilidade, favorecendo o estabelecimento de redes de apoio nas quais o compartilhamento de fragilidades seja compreendido como expressão de comunhão e não como sinal de fraqueza. Nessa perspectiva, “cuidar de quem cuida” deixa de ser uma estratégia de gestão para assumir o caráter de imperativo teológico, sustentado pelo amor mútuo e pela responsabilidade comunitária.

A saúde da liderança pastoral está intrinsecamente vinculada à vitalidade da Igreja como corpo de Cristo. Investir no cuidado integral dos pastores, portanto, significa investir na fidelidade da própria comunidade à sua vocação, promovendo um ambiente onde a graça, a verdade e a vulnerabilidade possam coexistir como fundamentos de uma vida eclesial mais humana, saudável e coerente com o Evangelho.

REFERÊNCIAS

DURKHEIM, Émile. **O Suicídio:** estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ESWINE, Zack. **A depressão de Spurgeon:** esperança realista em meio à angústia. Tradução de Gilson Santos. São José dos Campos: Fiel, 2015.

HAN, Byung-Chul. **A Sociedade do cansaço:** A violência neuronal. Petrópolis: Vozes, 2015.

LOPES, I. C.; SANTOS, J. P. A. D.; MAGALHÃES, K. S. **Mas, afinal, o que é posvenção?:** desmistificando o tema do suicídio no ambiente universitário. Revista da SBPH, v. 28, e002, 2025.

LUÍS, Maria Margarida Candeias Gomes. **Dor psicológica e risco suicidário:** um estudo longitudinal com indivíduos da comunidade. 2016. Dissertação (Mestrado em Psicologia – Especialização em Psicologia Clínica e da Saúde) – Universidade de Évora, Évora, 2016

PECULIARIDADES do luto das famílias. Sociedade Portuguesa de Suicidologia, [s.d.]. Disponível em https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652019000200007. Acesso em: 16 set. 2025.

RINNE, Jeramie. **Uma taxonomia de pastores em risco.** Ministério Fiel, 17 jul. 2019. Disponível em: <https://ministeriofiel.com.br/artigos/uma-taxonomia-de-pastores-em-risco/>. Acesso em: 7 mar. 2020.

RUCKERT, M. L. T.; FRIZZO, R. P.; RIGOLI, M. M. **Suicídio:** a importância de novos estudos de posvenção no Brasil. Revista Brasileira de Terapias Cognitivas, v. 15, n. 2, p. 85-91, 2019.

SANTOS, Valdeci. Possíveis causas de depressão entre Pastores.
Igreja Presbiteriana do Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.ipb.org.br/index.php/informativo/possiveis-causas-de-depressao-entre-pastores-4254>. Acesso em: 29 out. 2019.

SOCIEDADE PORTUGUESA DE SUICIDOLOGIA. Suicídio: de Durkheim a Shneidman, do determinismo social à dor psicológica individual. Sociedade Portuguesa de Suicidologia, [s.d.]. Disponível em: <https://www.spsuicidologia.com/generalidades/biblioteca/artigos-cientificos/82-suicidio-de-durkheim-a-shneidman-do-determinismo-social-a-dor-psicologica-individual>. Acesso em: 16 set. 2025.

SOUSA, Otavio Aparecido de. Esgotamento na carreira ministerial: o suicídio de líderes eclesiásticos. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Psicologia) – Centro Universitário Campo Limpo Paulista, Campo Limpo Paulista, 2021.

SPURGEON, Charles. Joy and Peace in Believing. **Metropolitan Tabernacle Pulpit** (MTP), v. 12, Sermão 692, 1856. Disponível em: <http://www.spurgeongems.org/vols10-12/chs692.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2013.

COMPREENDENDO O REINO DE DEUS A PARTIR DA LEITURA DE MATEUS 5:1-12

UNDERSTANDING THE KINGDOM OF GOD FROM THE READING OF
MATTHEW 5:1-12

ENTENDIENDO EL REINO DE DIOS SEGÚN MATEO 5:1-12

RESUMO

Este trabalho analisa as Bem-aventuranças de Jesus em Mateus 5.1-12 como fundamento ético e espiritual da vida cristã, em contraste com os valores contemporâneos marcados pelo individualismo e materialismo. As Bem-aventuranças revelam uma lógica contracultural, centrada na humildade, na misericórdia, na sede de justiça e na perseverança diante da perseguição. Elas desafiam e redefinem a compreensão de felicidade e sucesso à luz do Reino de Deus, pois propõem uma bem-aventurança que não depende de riqueza, status ou autossuficiência, mas da comunhão com Deus, da justiça do Reino e da solidariedade com os que sofrem. Nessa perspectiva, ser “feliz” é ser participante da obra redentora de Deus no mundo, mesmo em meio à dor e à marginalização. Parte-se da hipótese de que a verdadeira felicidade não depende de circunstâncias externas ou do sucesso material, mas de uma disposição interior alinhada aos valores do Reino de Deus. A pesquisa tem por objetivo desafiar o leitor a uma compreensão que redefina sua visão de felicidade e sucesso à luz do ensino de Jesus. Com base nesse pressuposto, busca-se: explorar como as Bem-aventuranças de Jesus desafiam as concepções tradicionais de felicidade e sucesso, promovendo uma visão alternativa baseada em valores espirituais e éticos. Analisar o significado e a relevância prática de cada uma das Bem-aventuranças, destacando como elas orientam os seguidores de Jesus a viverem de acordo com os princípios do Reino de Deus. Investigar o impacto das Bem-aventuranças na transformação pessoal e na construção de uma comunidade centrada na compaixão, na justiça e na busca pela vontade de Deus.

Palavras-chave: Bem-aventuranças. Reino de Deus. Ética cristã. Contracultura. Discipulado.

¹ Jusceliano Ferreira Maciel, graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná, Pastor na Assembleia de Deus missão Ministério de Nova Serrana e Secretário da Diretoria das Assembléias de Deus em Nova Serrana, Brasil. E-mail: celiomaciel.pr@gmail.com

INTRODUÇÃO

As Bem-Aventuranças, proclamadas por Jesus no início do Sermão do Monte (Mt 5.1-12), ocupam posição central na construção da ética cristã, revelando uma proposta de vida que desafia os valores hegemônicos da sociedade contemporânea. Enquanto o mundo atual associa frequentemente felicidade e sucesso ao acúmulo material, ao prestígio social e ao individualismo, Jesus apresenta um discurso contracultural que exalta os pobres de espírito, os que choram, os mansos e os que têm fome e sede de justiça. Essas expressões configuram um modelo ético e espiritual profundamente enraizado nos valores do Reino de Deus, pautado na humildade, na misericórdia, na justiça e na esperança escatológica.

Diante desse contraste entre os valores do Reino e os paradigmas culturais contemporâneos, surge a seguinte questão: como as Bem-Aventuranças de Jesus no Sermão do Monte desafiam e redefinem a compreensão de felicidade e sucesso à luz do Reino de Deus? Parte-se da hipótese de que o texto de Mateus 5.1-12 apresenta uma visão contracultural da felicidade e do sucesso, propondo que a verdadeira bem-aventurança não está nas circunstâncias externas ou no êxito material, mas na disposição interior e no alinhamento com os valores do Reino.

Diversos autores, como Stott (2010), Lloyd-Jones (2009), Bonhoeffer (2009), Willard e Calvino, reconhecem, nas Bem-Aventuranças, não apenas um ideal moral elevado, mas também a identidade e vocação dos discípulos de Cristo, que são chamados a uma transformação interior pela graça divina. Assim, elas não se reduzem a meras orientações comportamentais, mas configuram um convite à construção de um estilo de vida coerente com a ética do Reino, promovendo a transformação pessoal e um testemunho ético no mundo.

O objetivo central deste trabalho é desafiar o leitor a uma compreensão que redefina os conceitos de felicidade e sucesso à luz do Reino de Deus.

Para isso, busca-se: explorar como as Bem-Aventuranças desafiam as concepções tradicionais, propondo uma visão baseada em valores espirituais e éticos; analisar o significado prático de cada bem-aventurança, mostrando como orientam o viver cristão; e investigar seu impacto na transformação pessoal e na edificação de comunidades centradas na compaixão, justiça e vontade de Deus.

Este trabalho propõe analisar as Bem-Aventuranças em suas dimensões teológica, ética e prática, demonstrando seu potencial transformador diante dos desafios e valores culturais contemporâneos. Por meio de uma abordagem interdisciplinar que dialoga com a teologia, a ética cristã e as ciências sociais, busca-se compreender como esses ensinamentos continuam a interpelar o cristão atual, desafiando-o a viver uma existência que, embora contracultural, é fundamental para a edificação de uma sociedade mais justa, solidária e pacificadora. Assim, ao refletir sobre a aplicação prática das Bem-Aventuranças em diversos contextos, como a política, a família, o ambiente de trabalho, a igreja e as redes sociais, este estudo visa contribuir para a compreensão da espiritualidade cristã como força vital capaz de inspirar mudanças significativas na vida individual e coletiva.

1. A IMPORTÂNCIA DAS BEM-AVENTURANÇAS NA ÉTICA CRISTÃ

As Bem-Aventuranças, registradas no Evangelho de Mateus (5.1-12), não são apenas os primeiros ensinamentos de Jesus no Sermão do Monte, mas também um compêndio de princípios que modelam a ética cristã. Willard (Cap. 4, p. 74) argumenta que as Bem-Aventuranças não são apenas instruções éticas, mas descrições das pessoas que já estão vivendo sob o reinado de Deus. Ele destaca que essas declarações revelam uma inversão dos valores mundanos, enfatizando que o verdadeiro bem-estar está acessível a todos, independentemente de sua condição social ou espiritual, e que reflete os valores divinos.

John Stott, renomado teólogo e escritor, enfatiza que a palavra grega makarios, traduzida como “bem-aventurado”, refere-se a um estado objetivo de bênção, distinto da felicidade subjetiva. Ele destaca que Jesus, ao pronunciar as Bem-Aventuranças, não descreve sentimentos passageiros, mas declara a avaliação divina sobre aqueles que possuem determinadas qualidades. Segundo Stott, “makarios refere-se à bem-aventurança que é o dom de Deus, não à felicidade baseada em circunstâncias humanas”. Além disso, ele observa que cada bem-aventurança consiste em duas partes: uma qualidade que o indivíduo possui e uma bênção que recebe. Por exemplo, os “pobres em espírito” são abençoados com o “Reino dos Céus” (Stott, 1990, p. 38).

A ética cristã, compreendida como o conjunto de princípios que norteiam a vida e a ação dos cristãos, encontra nas Bem-Aventuranças não apenas um guia de conduta, mas também uma estrutura de transformação pessoal. Martyn Lloyd-Jones (2000, p. 45) afirma que as Bem-Aventuranças são “um retrato da natureza do cristão verdadeiro e do padrão de

vida que ele deve seguir, em contraste direto com os padrões do mundo”. Elas, portanto, não apenas revelam a ética cristã, mas também oferecem um caminho para a vivência dessa ética no dia a dia, tendo como fundamento a humilhação, a misericórdia, a pureza e a justiça. “O professor Lourenço Rega, em seu material de Ética Aplicada, apresenta uma definição muito interessante.”

A ética pode ser compreendida como um conjunto de princípios que guiam as ações e decisões dos indivíduos. Quando essa ética é fundamentada em valores cristãos expressos na Bíblia, como se propõe neste estudo, as Bem-Aventuranças se tornam uma das principais referências para a definição e aplicação de tais princípios. Elas não são apenas normas dogmáticas, mas orientações que funcionam como sinais de trânsito, apontando o caminho para uma vida conforme os valores do Reino de Deus. (Rega, 2024, p. 9)

Rega oferece uma perspectiva relevante sobre a função normativa da ética cristã, especialmente ao relacioná-la com as Bem-Aventuranças. Ao propor que tais ensinamentos bíblicos funcionam como “sinais de trânsito”, o autor adota uma metáfora eficaz que ilustra a função orientadora e não impositiva da ética baseada nos valores do Reino de Deus. Essa visão contribui para uma compreensão mais dinâmica da moral cristã, afastando-se de uma abordagem meramente dogmática para destacar seu papel prático na vida cotidiana dos indivíduos.

Além disso, essa interpretação permite que se perceba a ética cristã não como um sistema fechado, mas como um caminho de constante discernimento, o que é especialmente pertinente em contextos de pluralidade moral e cultural. E, nesse aspecto, as Bem-Aventuranças são uma ferramenta de grande importância para o fundamento da ética cristã.

1.1 AS BEM-AVENTURANÇAS COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA CRISTÃ

As Bem-Aventuranças não apenas oferecem um código moral, mas representam um novo modelo de vida cristã, um verdadeiro “manual do Reino de Deus”, conforme sugere João Calvino (2010, p. 58), ao afirmar que “Cristo nos ensina, por meio das Bem-Aventuranças, que a verdadeira bem-aventurança não reside na prosperidade material ou no poder terreno, mas sim na disposição do coração em seguir os princípios de humildade e justiça do Reino celestial”.

Elas propõem uma inversão de valores em relação à moralidade do mundo secular, convidando os cristãos a abraçar uma ética que prioriza a pureza de coração, a misericórdia e a paz. Heber Campos aborda as Bem-Aventuranças do Sermão do Monte, explorando a verdadeira felicidade cristã. O autor destaca que essa felicidade não se refere a um estado constante de sorriso, mas à alegria profunda encontrada na regeneração pelo Espírito Santo. Ele enfatiza que a pureza de coração, a misericórdia e a busca pela paz são características dos cidadãos do Reino de Deus, invertendo os valores da moralidade secular (Campos, 2021, p. 37).

A primeira Bem-Aventurança, “Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5.3), revela a base da ética cristã: a humildade. Para Martin Lutero (2017, p. 99), “ser pobre de espírito é reconhecer nossa total dependência de Deus e a incapacidade humana de alcançar a salvação por seus próprios méritos”. A humildade, portanto, não é apenas uma virtude moral, mas um pressuposto fundamental para qualquer interação genuína com Deus. Segundo Lutero, a pobreza de espírito cria a abertura necessária para a transformação espiritual, onde o ego é minimizado para que a graça divina possa operar livremente.

Essa humildade, ou pobreza de espírito, é acompanhada de uma profunda dependência de Deus, levando o cristão a entender que sua força e direção vêm somente de Sua graça. É nesse ponto que entra a reflexão

de Charles Spurgeon (2007, p. 120), que destaca que “a verdadeira bem-aventurança vem de reconhecer que somos fracos e dependentes de Deus, pois isso nos capacita a buscar sua orientação em todas as áreas da vida”. A humildade, entendida como pobreza de espírito, é um dos pilares centrais do Sermão da Montanha, sendo destacada por Jesus como a primeira das Bem-Aventuranças

Esse ensino revela que a verdadeira bem-aventurança está enraizada no reconhecimento da própria limitação e na total dependência de Deus. Segundo Souza (2015), a pobreza de espírito não está relacionada à condição socioeconômica, mas sim à postura interior daquele que reconhece sua insuficiência diante de Deus. Para o autor, “é o reconhecimento de que, sem a graça divina, nada se pode fazer, e que todas as virtudes cristãs nascem dessa consciência” (Souza, 2015, p. 87). Zeilinger (2008, p. 41) corrobora essa perspectiva ao afirmar que “a abertura ao Reino começa com a renúncia à autossuficiência e com a aceitação da própria pequenez diante de Deus”.

Nesse contexto, é possível visualizar um diálogo implícito entre os autores. (Zeilinger, 2008, p. 62) amplia essa visão ao apontar que a atitude de reconhecimento da dependência divina é o início da verdadeira espiritualidade, já Spurgeon (2007, p. 15) enxerga na fraqueza humana a chave para acessar a força que vem da graça de Deus.

Essa consciência da limitação humana e da necessidade constante da graça divina não apenas molda a espiritualidade individual, mas também se reflete nas atitudes práticas do cristão. A humildade, nesse sentido, torna-se a base para uma vivência ética e relacional pautada pela misericórdia, justiça e pureza. Tais virtudes não se manifestam isoladamente, mas são desdobramentos naturais de um coração rendido a Deus e transformado por Sua presença. Desse modo, passa-se a analisar como esses valores se evidenciam na prática cristã cotidiana, sendo expressão concreta do discipulado genuíno.

1.2 MISERICÓRDIA, JUSTIÇA E PUREZA E PUREZA NA PRÁTICA CRISTÃ

Estas virtudes são centrais na prática cristã. A misericórdia, na perspectiva cristã, não é meramente uma reação emocional, mas uma prática intencional que se traduz em ações concretas de compaixão e justiça. O filósofo cristão Tomás de Aquino (2002, p. 215) ensina que “a misericórdia é uma virtude moral que nos move a aliviar o sofrimento dos outros, refletindo o caráter de Deus, que é misericordioso”. Ele afirma que a misericórdia é uma virtude que não se limita a sentimentos internos, mas exige ações práticas que busquem o bem-estar do próximo.

A misericórdia, portanto, não é uma atitude passiva, mas uma virtude ativa que deve ser praticada em todos os momentos da vida cristã. Para A.W. Pink (2003, p. 142), “a misericórdia cristã se manifesta principalmente no perdão, na ajuda aos necessitados e no auxílio aos que sofrem”. Esta misericórdia é a forma mais visível da ética cristã, pois é uma demonstração do amor divino em ação.

A pureza de coração, como expresso na bem-aventurança “Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus” (Mt 5.8), exige uma vida de santidade, onde as intenções e as ações do cristão são alinhadas com os princípios de Deus. A pureza não é um ideal remoto ou intangível, mas uma meta prática para todos os cristãos. Para João Calvino (2010, p. 125), “a pureza de coração é a sinceridade de nossas intenções diante de Deus e dos homens, uma condição necessária para ver e conhecer a Deus mais profundamente”.

Calvino vê a pureza como a chave para um relacionamento mais íntimo com Deus, uma vida que reflita Sua santidade e justiça. Dessa forma, comprehende-se que a pureza de coração, segundo Calvino (2010, p. 125), não se limita a uma conduta exterior, mas reflete uma integridade interior que permite ao cristão aproximar-se de Deus e viver de maneira coerente com Sua vontade. Tal virtude se mostra essencial não apenas na

busca pela santidade, mas também na maneira como o indivíduo enfrenta as adversidades da vida cristã.

Nesse sentido, a pureza de coração prepara o crente para desenvolver outras virtudes necessárias à caminhada de fé, como a paciência diante das perseguições. A seguir, será abordada a importância da paciência cristã ao lidar com a oposição e o sofrimento por causa da fé, destacando seu papel fundamental no testemunho e na perseverança dos fiéis.

1.3 PACIÊNCIA DIANTE DA PERSEGUição

A última das Bem-Aventuranças, “Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5.10), revela uma dimensão crucial da ética cristã: a perseverança em tempos de adversidade. A perseguição por causa da justiça é uma realidade vivida por muitos cristãos ao longo da história e continua a ser um tema pertinente nos dias atuais. Martyn Lloyd-Jones (2000, p. 102) escreve que “os cristãos são chamados não apenas a suportar a perseguição, mas a enfrentá-la com alegria, pois sua recompensa no Reino de Deus é eterna”. A perseguição por causa da justiça não é algo que deva ser evitado, mas sim um sinal de que o cristão está vivendo de acordo com os princípios do Reino, essa perspectiva é corroborada por A. W. Pink:

A perseguição é o destino do justo. A hostilidade do mundo contra o cristão é inevitável, porque há uma oposição irreconciliável entre os princípios do mundo e os princípios de Cristo. Quando um crente vive de modo piedoso, ele se torna uma reprovação viva ao mundo, e este o odeia por isso. (Pink, 2013, p. 54).

Para Pink, a vida piedosa do cristão serve como uma reprovação viva ao sistema mundano, o que inevitavelmente desperta oposição e hostilidade. Essa compreensão reforça a ideia de que o sofrimento por causa da justiça está intrinsecamente ligado ao compromisso com o Reino de

Deus, sendo, portanto, motivo de esperança e alegria, e não de desânimo, a paciência diante da perseguição é uma característica distintiva da ética cristã, pois ela ensina os cristãos a manterem sua fé mesmo em face de adversidades. Segundo Tomas de Aquino (2002, p. 190), “a paciência é uma virtude que permite ao cristão suportar as dificuldades e as provações com a certeza de que Deus está no controle de todas as coisas e que a recompensa será eterna”. Essa resistência, alimentada pela esperança e pela fé em Deus, é um testemunho poderoso da verdadeira fé cristã na prática.

1.4 APLICAÇÕES PRÁTICA DAS BEM-AVENTURANÇAS

As Bem-Aventuranças não devem ser vistas apenas como normas ou princípios morais abstratos, mas como um guia prático para a vida cotidiana do cristão. Elas nos ensinam a viver de maneira que o caráter de Cristo seja refletido em nossas atitudes e ações. Ao viver as Bem-Aventuranças, o cristão não apenas cresce espiritualmente, mas também se torna uma testemunha viva do Reino de Deus. Como Spurgeon (2007, p. 142) enfatiza, “as Bem-Aventuranças são a essência da verdadeira vida cristã, um reflexo do caráter de Cristo em nossa vida cotidiana”. Elas não são apenas princípios a serem seguidos, mas um estilo de vida a ser vivido ativamente, com o objetivo de refletir os valores do Reino de Deus para o mundo ao redor.

As Bem-Aventuranças são essenciais para a ética cristã, pois oferecem não apenas um modelo de vida moral, mas também um caminho para a transformação do caráter do cristão. Elas nos chamam a viver de acordo com os princípios do Reino de Deus, abraçando a humildade, a misericórdia, a pureza de coração, a paciência diante da perseguição e a busca pela paz. Essas virtudes não são apenas ideais espirituais, mas devem ser praticadas ativamente no dia a dia.

Como afirma Lloyd-Jones (2000, p. 115), “viver de acordo com as Bem-Aventuranças é a maneira de refletir a glória de Deus em nossa vida e de ser luz no mundo”. Assim, as Bem-Aventuranças não apenas formam o caráter cristão, mas também têm um impacto transformador na sociedade, convidando todos a viver de acordo com os valores do Reino de Deus.

2 DESAFIANDO CONCEITOS CONVENCIONAIS DE FELICIDADE E SUCESSO.

Na sociedade contemporânea, felicidade e sucesso são frequentemente associados ao acúmulo de bens materiais, status social e reconhecimento público. Contudo, o ensino de Jesus nas Bem-aventuranças (Mateus 5.1-12) apresenta um contraponto radical a essa concepção dominante. Segundo Lloyd-Jones (2009, p. 44), “os bem-aventurados, segundo Jesus, são os que se consideram espiritualmente falidos, os que choram, os humildes — exatamente o oposto daquilo que o mundo elogia”.

Jesus declara felizes os pobres em espírito, os que choram, os mansos, os que têm fome e sede de justiça, entre outros. Tais virtudes espirituais subvertem os valores culturais, evidenciando uma lógica de felicidade baseada na dependência de Deus, e não no mérito ou prestígio social. Como afirma Stott (2010, p. 45), “a contracultura proposta por Jesus nas bem-aventuranças desafia os valores do mundo moderno”.

A. W. Pink (2010, p. 25) reforça essa inversão de valores ao observar que Cristo valoriza os humildes e puros de coração, enquanto o mundo exalta o orgulho, a ambição e a autossuficiência. Nesse sentido, as Bem-aventuranças não representam apenas ideais morais, mas uma revolução espiritual que redefine o que é ser feliz à luz do Reino de Deus.

Descritas por muitos estudiosos como o coração da ética cristã, as Bem-aventuranças abrem o Sermão do Monte, considerado por Stott (2018, p. 21) “o maior ensinamento ético da história da humanidade”. Bonhoeffer (2009, p. 114) destaca que essas declarações são, ao mesmo tempo, promessas e exigências dirigidas aos discípulos, refletindo o chamado a uma vida pautada pela justiça, humildade e fé.

Essa proposta ética confronta diretamente os modelos seculares de sucesso. No ethos do Reino de Deus, os bem-aventurados não são os poderosos, mas os que vivem conforme os valores divinos. De acordo com Stott (2018), as Bem-aventuranças funcionam como um prólogo ético que rompe com o status quo e aponta para uma vivência marcada pela alteridade e esperança escatológica.

Portanto, Jesus inaugura uma lógica de valor alternativa, pautada na graça e na justiça divina, desafiando estruturas sociais antigas e atuais. Bonhoeffer (2009, p. 115) ressalta que essas palavras não expressam um ideal inatingível, mas a realidade da vida cristã autêntica. Nessa mesma linha, Willard (2008, p. 42) afirma que “Jesus abençoa aqueles que o mundo considera desprezíveis, mostrando que o Reino de Deus está disponível mesmo para os que nada têm a oferecer”.

Em síntese, este estudo propõe uma análise das Bem-aventuranças em seu contexto histórico, teológico e prático, evidenciando como sua mensagem continua a desafiar os modelos convencionais de felicidade e sucesso na contemporaneidade.

2.1 A ESTRUTURA E A TEOLOGIA DAS BEM-AVENTURANÇAS

As Bem-Aventurança, apresentam uma estrutura literária cuidadosamente organizada, marcada por paralelismos e por uma progressão espiritual que não é acidental. Em vez de frases soltas ou desconexas, a seção se desenvolve como uma escada de crescimento interior, na qual cada bem-aventurança se apoia na anterior e prepara o caminho para a seguinte. Jesus propõe uma nova forma de vida e de espiritualidade que se distancia do legalismo superficial e das convenções culturais da sua época.

Segundo Stott (2018, p. 29), “elas não são uma lista aleatória, mas uma escada de valores que conduzem à maturidade espiritual”. O autor sugere que o ensino de Jesus começa com a humildade (“pobres de espírito”) e culmina com a perseguição por causa da justiça, indicando uma formação completa do caráter cristão. Essa progressão revela que a verdadeira espiritualidade, no contexto do Reino de Deus, começa com o reconhecimento da própria insuficiência e culmina em uma vida de compromisso radical com a justiça.

Nesse sentido, Campos Jr. (2021, p. 45) interpreta as Bem-Aventuranças como a revelação da verdadeira alegria cristã. Para ele, “a felicidade que Jesus propõe não é circunstancial, mas enraizada na presença de Deus e na esperança escatológica”. Essa alegria não está ligada à ausência de sofrimento, mas à certeza da ação de Deus na história e no futuro. Trata-se de uma teologia centrada na soberania divina e na transformação interior do ser humano.

O teólogo reformado João Calvino também oferece uma leitura profunda do texto. Em sua exegese, ele defende que as Bem-Aventuranças não são promessas universais, mas dirigidas àqueles que passaram pela regeneração operada pelo Espírito Santo. Ele afirma: “Cristo não promete felicidade a qualquer um, mas apenas àqueles que foram transformados

internamente pela graça divina” (Calvino, 2010, p. 83). Essa abordagem enfatiza a dimensão soteriológica do ensino de Jesus, no qual a bem-aventurança é fruto da ação redentora de Deus e não de mérito humano.

Além disso, a estrutura literária das Bem-Aventuranças está moldada por uma inclusão (ou inclusio), que aparece na repetição da expressão “porque deles é o Reino dos céus” (Mt 5.3 e 5.10). Essa moldura indica que todas as demais promessas estão contidas no grande tema do Reino de Deus, núcleo central da mensagem de Jesus. As demais bênçãos — consolo, herança da terra, saciedade, misericórdia, visão de Deus, filiação divina — são expressões desse Reino já presente e ainda esperado.

A teologia das Bem-Aventuranças, portanto, articula-se a partir de três eixos fundamentais: a espiritualidade do Reino, a ética do discipulado e a esperança escatológica. Elas não são meros ideais morais, mas uma descrição do que Deus está fazendo no mundo por meio de seu povo. Como ensina Luz (2007, p. 182), “as bem-aventuranças são um manifesto do Reino que já se inaugurou, mas que ainda se realiza plenamente no futuro”.

É nesse ponto que a reflexão se aprofunda: as Bem-Aventuranças, além de revelarem o caráter do Reino, delineiam também a identidade do discípulo e os contornos da ética cristã. Assim, a partir desse alicerce teológico, passamos a considerar como o discipulado e a identidade cristã são moldados por esse ensino radical e contracultural de Jesus.

2.2 DISCIPULADO E IDENTIDADE CRISTÃ À LUZ DAS BEM-AVENTURANÇAS

As Bem-Aventuranças, longe de serem apenas declarações poéticas ou ideais inatingíveis, constituem o alicerce da identidade cristã e do caminho do discipulado. Nelas, Jesus descreve o perfil daqueles que pertencem ao Reino de Deus, revelando não apenas o que o discípulo faz, mas essencialmente quem ele é.

Segundo Oliveira (2023, p. 4), “as bem-aventuranças delineiam a espiritualidade do discípulo, que é chamado a viver a contracultura do Reino”. Para ele, seguir Jesus implica adotar um estilo de vida oposto ao espírito deste mundo, um discipulado moldado por humildade, mansidão, justiça e misericórdia. Essa espiritualidade contracultural, porém, não é meramente reativa ou subversiva por si mesma, mas nasce de um compromisso profundo com o Reino anunciado por Cristo.

Essa ideia encontra ressonância em Rega (2024, p. 88), que complementa o argumento ao afirmar que “o ensino de Jesus nas bem-aventuranças fornece um padrão ético superior, que não se limita a ações externas, mas exige coerência interior e integridade espiritual”. Em diálogo com Oliveira, Rega ressalta que o discipulado proposto por Jesus não pode ser reduzido a um conjunto de comportamentos; ele pressupõe uma transformação interior operada pela graça e sustentada pela esperança escatológica do Reino. O discípulo, portanto, é alguém cuja identidade e ética se entrelaçam de forma inseparável.

Martyn Lloyd-Jones (2000, p. 44) aprofunda esse entendimento ao afirmar que “as bem-aventuranças não descrevem diferentes tipos de cristãos, mas todos os cristãos”. Em convergência com Oliveira e Rega, Lloyd-Jones enfatiza que as características apresentadas por Jesus são essenciais, e não opcionais, para a vida cristã. Para ele, o discipulado não

é um chamado para uma elite espiritual, mas uma exigência para todos os que desejam seguir a Cristo. O verdadeiro cristão é, por definição, aquele que manifesta essas virtudes em sua jornada diária.

A essa conversa se une Charles Spurgeon (2007, p. 53), que reforça a dimensão prática e devocional das bem-aventuranças ao dizer que “elas são o espelho em que o verdadeiro crente deve se olhar todos os dias”. Enquanto os demais autores tratam da identidade e da ética do discípulo, Spurgeon destaca o aspecto formativo e contínuo desse ensino. O discípulo não apenas aprende as bem-aventuranças uma vez, mas retorna a elas constantemente como guia e critério de autoavaliação espiritual.

Assim, em diálogo, os autores revelam que o discipulado cristão, à luz das bem-aventuranças, é um processo integral: é espiritualidade contracultural (Oliveira), ética transformadora (Rega), identidade comum a todos os crentes (Lloyd-Jones) e disciplina diária (Spurgeon). Trata-se de uma formação que envolve mente, coração e prática, e que se concretiza na vivência cotidiana do Reino de Deus, mesmo em meio a um mundo marcado por valores opostos.

Essa compreensão nos leva a refletir sobre o papel do discípulo como agente de transformação em contextos de injustiça, sofrimento e desigualdade. O próximo passo, portanto, será analisar as implicações éticas e sociais das bem-aventuranças para o testemunho cristão no mundo atual.

2.3 AS BEM-AVENTURANÇAS E O DESAFIO CONTEMPORÂNEO

O mundo contemporâneo está imerso em uma cultura que valoriza o sucesso imediato, a autopromoção, o consumo e o poder como símbolos de realização pessoal. Nesse contexto, o ensino de Jesus nas bem-aventuranças surge como uma proposta profundamente contracultural e desa-

fiadora. Trata-se de um chamado à reconfiguração dos valores humanos à luz do Reino de Deus.

Souza (2021, p. 60) aponta que “o ensino de Cristo é um convite à felicidade paradoxal, que se realiza na renúncia e na solidariedade”. Essa “felicidade paradoxal” confronta diretamente a lógica dominante que associa plenitude à acumulação de bens ou ao reconhecimento social. O ensino de Jesus reverte essa ordem, colocando a humildade, a mansidão, a justiça e a misericórdia no centro da verdadeira realização humana.

Nesse mesmo sentido, Richards (2021, p. 34), em sua análise cultural do Novo Testamento, observa que “Jesus desafiou diretamente os valores dominantes de sua cultura, e continua desafiando os nossos”. O contraste proposto por Jesus permanece atual: enquanto a cultura moderna exalta o individualismo e a competitividade, as bem-aventuranças convidam à compaixão, à paz e à entrega.

Sproul (2019, p. 71) acrescenta que “o sermão da montanha é um retrato da santidade prática, que contrasta com a hipocrisia religiosa e com o secularismo moderno”. Para ele, a espiritualidade das bem-aventuranças não se limita à experiência interior, mas se traduz em atitudes concretas diante da vida e do próximo. Essa espiritualidade prática desafia tanto o legalismo — que reduz a fé a regras externas — quanto o relativismo ético que caracteriza boa parte da mentalidade contemporânea.

Nessa linha, Zeilinger (2012, p. 90) afirma que “a espiritualidade cristã autêntica encontra seu fundamento nas bem-aventuranças”. Essa afirmação reforça a ideia de que o seguimento de Jesus exige uma nova lógica de vida, em que a grandeza se manifesta na humildade e o sofrimento por causa da justiça se torna sinal de fidelidade ao Reino. A espiritualidade das bem-aventuranças aponta para um discipulado que não busca recompensas terrenas, mas se ancora na esperança escatológica e na comunhão com Deus.

Segundo Lloyd-Jones (2000), as bem-aventuranças representam o caráter essencial do cristão e estabelecem os valores do Reino que contrastam diretamente com os valores mundanos. Para ele, o Sermão do Monte é a exposição mais clara do que significa viver sob o senhorio de Cristo, e cada bem-aventurança desafia o discípulo a uma postura contracultural, centrada em Deus.

A compreensão das bem-aventuranças como caminho de discipulado fundamentado na justiça, humildade e esperança escatológica exige, portanto, uma análise mais aprofundada de sua aplicabilidade concreta no mundo contemporâneo. Assim, impõe-se a necessidade de refletir sobre os modos pelos quais os princípios evangélicos presentes nas bem-aventuranças podem ser vivenciados em distintos contextos e diante dos múltiplos desafios que marcam a sociedade atual.

Como destaca Rega (2024), a ética cristã aplicada exige um olhar sensível às transformações sociais, sem perder de vista os valores absolutos do Evangelho. Nesse sentido, a prática das bem-aventuranças deve ser atualizada constantemente por meio de um engajamento ético, relacional e espiritual que testemunhe os valores do Reino em meio às tensões do mundo moderno.

Na sequência, serão discutidas possíveis formas de atualização e vivência das bem-aventuranças em contextos contemporâneos, considerando os aspectos sociais, culturais, econômicos e espirituais que desafiam a prática cristã no mundo atual.

3. REFLEXÃO SOBRE COMO OS PRINCÍPIOS DAS BEM-AVENTURANÇAS PODEM SER VIVENCIADOS EM DIFERENTES CONTEXTOS E DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS

As bem-aventuranças, descritas por Jesus no Sermão do Monte (Mt 5.1-12), constituem um convite a viver segundo os valores do Reino de Deus. Essa proposta apresenta um padrão ético e espiritual que desafia os valores predominantes da sociedade contemporânea, marcada pelo individualismo, pela busca incessante por poder e pela relativização da verdade.

Nesse sentido, Stott (2006) destaca que as bem-aventuranças apresentam uma contracultura radical, na qual os valores do Reino de Deus subvertem os padrões do mundo atual. Segundo ele, “o sermão do monte descreve o que acontece quando homens e mulheres tomam a decisão radical de seguir a Jesus. Eles são diferentes; o seu estilo de vida e o seu sistema de valores contrastam com os do mundo” (Stott, 2006, p. 61). Esse entendimento reforça a ideia de que as bem-aventuranças desafiam o individualismo, o materialismo e a relativização moral predominantes na sociedade contemporânea, propondo uma vivência marcada pela humildade, misericórdia, justiça e paz.

3.1 O CONTRASTE ENTRE OS VALORES DO REINO E OS CULTURAIS ATUAIS

A espiritualidade ensinada por Jesus no Sermão do Monte revela uma proposta radicalmente distinta dos valores que predominam na cultura contemporânea. A sociedade moderna, pautada pelo consumo, pela competição e pela valorização do sucesso individual, contrasta fortemente com os princípios do Reino de Deus, que exaltam a humildade, a misericórdia e a justiça.

Nesse cenário, as bem-aventuranças assumem um papel de denúncia profética contra as estruturas que promovem desigualdade e exclusão. Como observa Stott (2018, p. 21), essas declarações de Jesus não são ideais utópicos, mas atributos reais que devem caracterizar os seguidores de Cristo. A centralidade da dependência de Deus em oposição à autosuficiência é, portanto, um marco da ética do Reino.

Ademais, Calvino (2010, p. 134) salienta que o reconhecimento da pobreza espiritual é o ponto de partida para qualquer processo de discipulado genuíno. Tal reconhecimento exige uma ruptura com o orgulho e a autossegurança promovidos pela lógica do mundo atual, que valoriza a exaltação do eu e o acúmulo de bens. Em contrapartida, o discipulado cristão convida o indivíduo a um caminho de esvaziamento interior e entrega confiante a Deus. Nesse sentido, os valores do Reino não apenas divergem dos valores sociais hegemônicos, como também os confrontam em sua essência.

Oliveira (2023, p. 88) reforça essa perspectiva ao destacar que os ensinamentos de Jesus são subversivos aos sistemas de dominação que estruturam o mundo moderno. A ética do Reino propõe uma inversão: os últimos serão os primeiros, os humildes herdarão a terra e os pacificadores serão chamados filhos de Deus (Mt 5.3-10). Essa inversão ética é também uma denúncia dos mecanismos de poder político, econômico e religioso que perpetuam a injustiça.

Renato Araújo e Cícero Bezerra (2023, p. 56) alertam, por sua vez, para o risco de se espiritualizar demasiadamente esses ensinos sem considerar o contexto histórico de opressão em que foram proclamados. A mensagem de Jesus oferecia consolo e esperança concreta aos marginalizados do seu tempo, como bem argumenta Horsley (1993, p. 92), ao interpretar o Sermão do Monte como um chamado à resistência contra o imperialismo romano.

Assim, pode-se afirmar que o contraste entre os valores do Reino e os valores da cultura atual não se restringe a uma dimensão espiritual abstrata, mas abrange implicações práticas e políticas. O discípulo de Jesus, ao viver segundo os princípios do Reino, torna-se um agente de transformação social, desafiando as estruturas de pecado institucionalizado e propondo uma nova forma de viver baseada na justiça, na paz e na compaixão.

3.2 A VIVÊNCIA DAS BEM-AVENTURANÇAS EM DIFERENTES ÁREAS DA VIDA

As bem-aventuranças não se limitam ao campo espiritual ou religioso. Elas têm implicações éticas concretas e podem ser vividas em diferentes esferas da vida, como a política, a família, o ambiente de trabalho, a igreja e as redes sociais. Lloyd-Jones (1981, p. 78) destaca que a misericórdia (Mt 5.7), por exemplo, é uma expressão prática do caráter de Deus no cotidiano do crente. Em uma sociedade marcada pela cultura do cancelamento, viver a misericórdia é um ato revolucionário.

Para Zeilinger (2012, p. 79), a fome e sede de justiça (Mt 5.6) representam o clamor por uma ordem social justa e fraterna. Essa busca não se resume a reformas institucionais, mas implica um compromisso pessoal com a equidade e a solidariedade. Campos Jr. (2021, p. 105) acrescenta que a verdadeira felicidade cristã não se realiza na indiferença, mas na prática da justiça e no enfrentamento das estruturas injustas.

Dessa forma, as bem-aventuranças revelam-se como um chamado à ação concreta em diferentes âmbitos da vida humana. Na esfera política, por exemplo, o compromisso com a justiça e a paz desafia o cristão a participar ativamente da construção de uma sociedade mais equitativa, rejeitando a indiferença diante da opressão e da desigualdade.

No ambiente familiar, os princípios de misericórdia, humildade e pacificação devem orientar os relacionamentos, promovendo o perdão, o respeito mútuo e o cuidado recíproco. Já no espaço de trabalho, a ética do Reino se manifesta na integridade, no serviço ao próximo e na valorização do ser humano acima da produtividade. Na igreja, essas virtudes reforçam a comunhão e a mutualidade entre os irmãos, afastando práticas autoritárias ou excludentes. Por fim, nas redes sociais, onde os discursos são frequentemente marcados pela agressividade e intolerância, viver as bem-aventuranças significa comunicar com empatia, promover a verdade e rejeitar a lógica da violência verbal.

A pacificação (Mt 5.9) também é essencial nesse processo. Sproul (2019, p. 143) observa que o pacificador é aquele que promove a reconciliação e o diálogo, mesmo em contextos de tensão. Essa postura é urgente em tempos de polarização política e conflitos sociais. Spurgeon (2007, p. 111) acrescenta que “os pacificadores são filhos de Deus porque refletem o caráter de seu Pai”, e sua atuação vai além de evitar conflitos — envolve enfrentá-los com sabedoria e graça.

3.3 A ESPIRITUALIDADE DO REINO EM MEIO AOS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS

A espiritualidade das bem-aventuranças não se limita ao interior do indivíduo, mas se manifesta em atitudes concretas diante dos desafios contemporâneos. José N. D. Souza (2021, p. 47) observa que a felicidade pregada por Jesus está enraizada em uma vida coerente com os valores do Reino, mesmo quando isso implica dor, perseguição ou exclusão. Lutero (2017, p. 212) também reconhecia esse paradoxo, ao afirmar que o verdadeiro bem-aventurado é aquele que compartilha da cruz de Cristo.

N. T. Wright (2013, p. 75) afirma que “Jesus não está descrevendo um ideal distante, mas inaugurando uma nova realidade que começa agora e se concretiza na vida dos que o seguem”. Assim, as bem-aventuranças devem ser compreendidas como parte do presente escatológico do Reino, ou seja, como sinais da nova ordem de Deus que já se manifesta na história.

Rega (2024, p. 59) propõe uma ética do Reino baseada na alteridade, ou seja, na capacidade de se colocar no lugar do outro. Isso exige uma espiritualidade madura, que recusa a indiferença diante do sofrimento alheio. Ricardo Souza (2021, p. 113) também entende que a espiritualidade das bem-aventuranças é “radical”, pois integra vida interior e ação no mundo. Esse equilíbrio é essencial para que o cristão não se torne nem um ativista sem alma, nem um místico alheio à realidade.

Por fim, Arthur Pink (2013, p. 92) ressalta que as bem-aventuranças são, ao mesmo tempo, diagnóstico e remédio: revelam nossa insuficiência e apontam para a suficiência da graça. Elas não apenas moldam o caráter do discípulo, mas também transformam a comunidade em que ele está inserido, tornando-se expressão visível do Reino de Deus.

Portanto, à luz do Reino de Deus, felicidade e sucesso não se medem por conquistas materiais ou reconhecimento social, mas pela capacidade de

viver segundo os valores de Cristo, tornando-se sinal visível de uma nova humanidade reconciliada com Deus, com o próximo e com o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa analisou as Bem-Aventuranças de Jesus (Mt 5.1-12) como base da ética cristã, evidenciando seu caráter teológico, ético e prático. Em contraste com os valores predominantes da sociedade atual centrados no individualismo, materialismo e prestígio, as Bem-Aventuranças propõem uma inversão radical desses conceitos, apresentando a felicidade e o sucesso à luz do Reino de Deus como frutos da humildade, da justiça, da misericórdia e da dependência de Deus.

Autores como Stott, Lloyd-Jones, Bonhoeffer, Willard e Calvino ressaltam que as Bem-Aventuranças não são ideais utópicos, mas expressões concretas do discipulado cristão. Elas orientam o seguidor de Cristo a um estilo de vida contracultural, guiado pela fidelidade a Deus e pelo compromisso com a transformação pessoal e social.

A pesquisa também demonstrou que esses princípios possuem implicações práticas em diversos contextos contemporâneos, como política, família, trabalho, igreja e redes sociais. Ao confrontar estruturas de opressão e desigualdade, a ética do Reino torna-se uma denúncia profética e uma alternativa viável de vida marcada pela justiça e pela paz.

Portanto, conclui-se que as Bem-Aventuranças continuam a desafiar os cristãos a viverem com coerência ética e espiritual em meio às contradições do mundo moderno. Elas redefinem felicidade e sucesso não como conquistas humanas, mas como sinais da presença do Reino de Deus na vida daqueles que buscam viver segundo seus valores.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- ARAÚJO, Renato S.; BEZERRA, Cícero M. **As bem-aventuranças no seu contexto histórico**: o perigo da interpretação alegórica. Caderno Inter saberes, Curitiba, v. 12, n. 43, 2023.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2001.
- BONHOEFFER, D. **Discipulado**. 5. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; São Paulo: Editora Fonte, 2009.
- BROCCARDO, Carlo. **Os Evangelhos: Um guia para a leitura**. 1. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020.
- CALVIN, João. **Comentário sobre o Evangelho de Mateus**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2010.
- CALVINO, João. **Comentário sobre o Evangelho de Mateus**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- CAMPOS JR., Heber. Felicidade verdadeira: As bem-aventuranças e a real alegria dos filhos de Deus. Rio de Janeiro: GodBooks Editora, 2021.
- CAMPOS JR., Heber. **Felicidade verdadeira**: As bem-aventuranças e a real alegria dos filhos de Deus. Rio de Janeiro: GodBooks Editora, 2021.
- GOMES, Osiel. **A Ética Cristã e os Ensinos de Jesus**. Curitiba: Ed. Cultura Cristã, 2022.
- GOMES, Osiel. **Os Valores do Reino de Deus**: A Relevância do Sermão do Monte para a Igreja de Cristo. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.
- HENRY, Matthew. **Comentário de Mateus**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2015.

- HORSLEY, Richard A. **Jesus and the Spiral of Violence**: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine. San Francisco: Harper & Row, 1993.
- JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus**: uma investigação sociológica e histórica. São Paulo: Hagnos, 2004.
- LLOYD-JONES, D. M. **Estudos no Sermão do Monte**. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1981.
- LLOYD-JONES, Martyn. **Estudos sobre o Sermão do Monte**. São Paulo: Editora Fiel, 2000.
- LUTERO, Martinho. KAYSER, Ilson (Trad.); DREHER, L. H. (Trad.). **Martinho Lutero - Obras Selecionadas**. Vol. 9. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- OLIVEIRA, Jonas de. **Espiritualidade do Reino**: uma leitura teológica das bem-aventuranças. Belo Horizonte: Fonte Editorial, 2023.
- OLIVEIRA, José C. **As bem-aventuranças como paradigma para o discipulado**. Território Acadêmico, n. 6, 2023.
- PINK, A.W. **A Vida Cristã Prática**. São Paulo: Ed. Shedd, 2003.
- PINK, Arthur W. **O Sermão do Monte**. São Paulo: Editora PES, 2013.
- REGA, Lourenço Stelio. **Ética Aplicada**, Curitiba: Publicações Fabapar 2 ed. 2024.
- REGA, Samuel. **Ética do Reino**: implicações morais das palavras de Jesus no sermão do monte. São Paulo: Editora Esperança, 2024.
- RICHARDS, Lawrence O. **Comentário histórico-cultural do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- RICHARDS, Lawrence. **Comentário Histórico-cultural do Novo Testamento**. 1. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

SOUZA, José N. D. **O Sermão da Montanha**: um estudo exegético-teológico. Belo Horizonte: Editora Esperança, 2015.

SOUZA, Ricardo. **Cristianismo radical**: a espiritualidade das bem-aventuranças. Curitiba: Peregrino, 2021.

SPROUL, R. C. **Estudos bíblicos expositivos em Mateus**. [S.l.]: Editora Cultura Cristã, 2019.

SPROUL, R. C. **O sermão do monte**: a ética do Reino de Deus. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

SPURGEON, Charles Haddon. **O sermão do monte**: sermões sobre as bem-aventuranças. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2014.

SPURGEON, Charles. **Sermões de Spurgeon**. São Paulo: Ed. Verdade e Vida, 2007.

STOTT, J. **Contracultura cristã**: O chamado radical ao sermão do monte. 2. ed. São Paulo: ABU Editora, 2018.

STOTT, J. **Contracultura cristã**: O chamado radical ao sermão do monte. 2. ed. São Paulo: ABU Editora, 2018.

STOTT, John. **A mensagem do Sermão do Monte**: o cristão e a vida cristã segundo Mateus 5–7. São Paulo: ABU Editora, 1990.

STOTT, John. **Bem-aventurados**. Ultimato, 15 maio 2018.

STOTT, John. **Bem-aventurados**. Viçosa: Ultimato, 2018.

WILLARD, D. **A divina conspiração**: Redescobrindo nosso destino espiritual. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

WILLARD, Dallas. **A conspiração divina**: redescobrindo nossa vida oculta em Deus. São Paulo: Mundo Cristão, 2001.

WRIGHT, N. T. **Simplesmente Jesus**: uma nova visão de quem ele foi, o que fez e por que ele importa. Tradução de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2013.

ZEILINGER, Franz. **Entre o céu e a terra**: comentário ao sermão da montanha (Mt 5–7). São Paulo: Paulinas, 2012.

ZEILINGER, Franz. **Entre o céu e a terra**: comentário ao Sermão da Montanha. Petrópolis: Vozes, 2008.

ZEILINGER, Hans. **As bem-aventuranças: espiritualidade do Reino em tempos de crise**. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

RESENHA

EXCLUSIVISMO E
INCLUSIVISMO EM
DEBATE

EXCLUSIVISM AND INCLUSIVISM IN DEBATE

EXCLUSIVISMO E INCLUSIVISMO EN DEBATE

Willibaldo Ruppenthal Neto¹

HISLUMIAL, Caike. **Qual é o destino eterno dos não evangelizados?** Uma introdução ao exclusivismo e ao inclusivismo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2024. (Coleção Teologia para todos).

O AUTOR DO LIVRO

Caike Hislumial é professor no Seminário Teológico Betel Brasileiro, no qual realizou seu Bacharelado e seu Mestrado. Sua obra Qual é o destino eterno dos não evangelizados? Uma introdução ao exclusivismo e ao inclusivismo é a sua contribuição na Coleção Teologia para Todos, organizada por Rodrigo Bibo e publicada pela editora Thomas Nelson Brasil – coleção da qual tenho o privilégio de fazer parte. Assim como todos os demais livros da coleção, a intenção é apresentar uma resposta simples – mas nem por isso superficial – para uma pergunta teológica complexa: Qual é o destino eterno dos não evangelizados? Algo que – já adianto – Caike Hislumial fez muito bem, mostrando as diferentes respostas possíveis à questão.

INTRODUÇÃO

De fato, o livro Qual é o destino eterno dos não evangelizados? atende muito bem ao que propõe: é uma introdução ao exclusivismo e ao inclusivismo, conforme aponta desde seu subtítulo. Sendo assim, é uma obra importante para aqueles que desejam conhecer essas duas perspectivas, as quais dizem respeito não apenas aos “não evangelizados”, mas tam-

¹ Doutor, Mestre, Bacharel e Licenciado 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

bém à relação do cristianismo com as outras religiões, de modo geral. Não se trata de uma obra exaustiva, pois não é essa a intenção, mas um livro que traz ao grande público ideias teológicas importantes, mas pouco conhecidas para além do campo da Antropologia Missionária e da Teologia Sistemática, que são o exclusivismo e o inclusivismo².

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

Em suas breves páginas (78, para ser mais preciso), o livro consegue apresentar os pontos principais de cada visão, de forma organizada e coerente, com afirmações e insights bem fundamentados, amparados por citações de renomados autores que servem como as referências principais das respectivas concepções. Dentre os autores utilizados, destaca-se John Sanders, com seu livro *E aqueles que nunca ouviram?*, porém, o autor não fica limitado a ele, se conectando a importantes obras. E, mesmo que o autor não esconda que é defensor do inclusivismo – conforme deixa claro já no começo do livro, indicando que entende que esse dá “respostas mais consistentes” (p. 10) –, isso não afeta negativamente o livro nem o transforma em uma obra apologética dessa visão, visto que o autor sabe bem que ambas as perspectivas são falhas, e “nenhuma das duas linhas de interpretação” é perfeita ou irrefutável (p. 78).

Em sua apresentação do exclusivismo e do inclusivismo, o autor consegue provocar o leitor com questões importantes, e que vão para além da simples salvação ou não de quem não ouviu o Evangelho, como, por exemplo: “é o conhecimento que nos salva, ou é Deus?” (p. 35). Por mais que o conhecimento seja fundamental para a certeza, a fé, para a graça,

² O inclusivismo aqui diz respeito à inclusão da possibilidade de salvação de pessoas que não são da religião cristã, e não tem nada a ver com a “teologia inclusivista”, que visa interpretar a Bíblia de forma que não confronte determinadas práticas e opções sexuais.

parece que a atitude correta para com Deus é mais importante que o conhecimento. Saber muito e não praticar perde completamente o valor. É o caso dos demônios, que sabiam que Jesus era o Filho de Deus (Mateus 8.29) e o Cristo (Lucas 4.41), de modo que Tiago (2.19) lembra que até eles creem em Deus (p. 36).

Outra pergunta é: “Quando foi que crer em Jesus se tornou obrigatório: na ressurreição ou na ascensão?” (p. 38). Afinal, se os exclusivistas defendem que só se pode ser salvo pelo conhecimento do nome de Jesus, precisam definir uma data de corte para não colocar todos os heróis da fé do Antigo Testamento no Inferno. Por isso, Millard Erickson admite que, se os “crentes do Antigo Testamento” tornaram-se família de Deus e receberam os benefícios da morte de Cristo, mesmo sem saber e compreender os detalhes dessa provisão, é possível que o mesmo ocorra a outras pessoas. Porém, mesmo sendo inclusivista por ver tal abertura, é pessimista quanto à sua aplicação: “muitos poucos, se houver algum, chegam, de fato, a um conhecimento salvífico de Deus apenas com base na revelação natural” (p. 27).

O autor, além de expor muito bem essas questões e as diferentes respostas possíveis para as perguntas, também deixa claro que há uma história desta discussão que não pode ser ignorada, até porque tais questionamentos remontam a uma das mais antigas contestações feitas aos cristãos, apresentada por Porfírio (p. 14): se Jesus é o caminho da salvação, “o que aconteceu com os que viveram nos muitos séculos antes de Cristo vir?”. Apesar de não fazer uma apresentação da história do debate, elencando os autores cronologicamente, o autor deixa claro que se trata de perguntas “que reverberam desde os primórdios da era cristã” (p. 15), reconhecendo inclusive, a tradição que marcou a história da visão oposta àquela que ele defende.

Porém, ao mesmo tempo que fizemos destaque positivos do livro, é necessário deixar claro os limites dele, mesmo que se possa justificar, por conta do seu tamanho e intenção. O primeiro limite do livro diz respeito à

ausência de uma terceira opção, que é o pluralismo. Há apenas menções (p. 53-54), quando o autor se vale de Ronald Nash como referência, por conta deste outro trabalhar com as três hipóteses. Devo confessar, porém, que senti falta do pluralismo, principalmente por ensinar, como professor, as três perspectivas – exclusivismo, inclusivismo e pluralismo –, mas a verdade é que a ausência do pluralismo não fez tanta falta, porque é a posição que mais claramente foge do que é teologicamente condizente, não sendo nem mesmo cogitada por cristãos tradicionais – que parece ser o público principal do livro.

O segundo limite do livro é a falta de uma exposição mais detalhada e prática das implicações missiológicas das duas perspectivas. Acredito, porém, que o próprio autor deve saber bem disso, visto que ele buscou remediar isso com o capítulo 9, “Missões: bênção ou maldição?”, mas que acabou ficando muito curto, com apenas 4 páginas (p. 72-75), bem como com o encerramento de sua conclusão, que termina com um chamado à ação missionária:

Ambas procuram, à luz da Palavra de Deus, responder à seguinte questão: há esperança para os povos não evangelizados, caso morram nessa condição? O exclusivismo dirá enfaticamente “Não!”, enquanto o inclusivismo, em um tom mais otimista, dirá “Sim!”. De todo modo, inclusivistas e exclusivistas, em que pese as discordâncias, fazem coro quanto à importância das missões. E missões se faz indo, orando e contribuindo. Portanto, faça sua parte de algum modo! (p. 78).

Aparentemente, a preocupação do autor, ao tratar da relação das visões com missões, foi responder e desconstruir a falsa premissa de que os inclusivistas não precisam fazer missões, visto que as pessoas podem ser salvas sendo de outra religião. Porém, as implicações vão para além da questão de se fazer ou não missões, dizendo respeito ao modo com que fazemos missões.

Neste sentido, penso que um dos grandes exemplos de defesa missionária do inclusivismo é Don Richardson, bem conhecido e citado pelo autor (p. 31-32). A partir do livro *O fator Melquisedeque*, o autor retira ótimos exemplos, somados ainda a outros, bastante interessantes, mas sem que seja feita a conexão entre o inclusivismo e a forma de se fazer missões, tal como ele poderia ter feito. Afinal, a visão inclusivista se relaciona intimamente com uma proposta missionária que visa a inculturação ao invés da aculturação, por exemplo. Ao invés disso, o autor se limita a dar os exemplos como casos de pagãos buscando o Criador, e não enquanto espaços culturais para a pregação do Evangelho.

Apesar de ser um limite do livro, não diria que é um defeito. Até porque, talvez, a escolha do autor, por não ir por esse caminho, tenha sido para manter uma certa isenção, não escancarando tanto a sua preferência pelo inclusivismo. Para além disso, a proposta não é de aprofundamento, mas de exposição introdutória das duas visões, de modo que quem quiser se aprofundar nas consequências missionárias do inclusivismo poderá fazê-lo lendo a obra de Richardson, por exemplo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, destaco que o livro é excelente, de modo que não somente aproveitei muito da leitura, mas também já o tenho incorporado em minhas aulas, bem como tenho feito intensa recomendação de leitura aos meus alunos. Afinal, assim como obras de profundidade são importantes, é fundamental que tenhamos boas introduções a temas tão complexos, mas relevantes. Deixo, portanto, meus parabéns à editora e ao autor, pela qualidade deste livro, que precisa ocupar as bibliografias dos seminários e faculdades de teologia.

RESENHA

A BEBIDA ALCOÓLICA À LUZ DA BÍBLIA

LAS BEBIDAS ALCOHÓLICAS A LA LUZ DE LA BIBLIA

ALCOHOLIC BEVERAGES IN THE LIGHT OF THE BIBLE

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 pastor batista, tendo se formado pelo Seminário Bíblico Palavra da Vida e sendo Mestre em Teologia (ThM) pelo Dallas Theological Seminary. Atualmente, é professor de grego e hebraico no Seminário Bíblico Palavra da Vida, além de lecionar no Seminário Teológico Cristão Evangélico do Brasil, no Seminário Teológico Ministerial Foco, e no Seminário Teológico Jonathan Edwards, além de ser pastor na Igreja Batista da Fonte, em São Paulo.

O livro *O cristão pode beber?*, tal como os demais livros da Coleção Teologia para *Todos*, intenciona responder de forma simples, mas profunda, a uma pergunta teológica importante e polêmica. Essa coleção, organizada pelo meu amigo Rodrigo Bibo, tem se destacado como um diferencial no mercado editorial brasileiro, com obras que, mesmo sendo curtas e de linguagem simples, trazem respostas bíblicas e fundamentadas para as questões levantadas. Por isso, destaco que recomendo todos os livros da mesma lançados até agora, os quais já tenho e desejo terminar de ler em breve, mas que tenho confiança por conhecer a qualidade dos autores. No caso deste livro em particular, tinha uma boa expectativa, mas a obra me surpreendeu por ser ainda melhor do que eu imaginava.

¹ Doutor, Mestre, Bacharel e Licenciado 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

INTRODUÇÃO

Marcelo Berti sabe bem que o cristão e a bebida alcoólica é um tema polêmico, especialmente no Brasil. Porém, decidiu escrever sobre o assunto por entender que “existe muita desinformação” (p. 9), fazendo da sua obra um livro necessário por conta da ausência de trabalhos que tratem diretamente sobre este assunto. Também, visto que a maioria dos pastores costuma preferir dar uma resposta rápida, sem explicar o que a Bíblia realmente apresenta sobre as bebidas alcoólicas, esse livro serve como guia para aqueles que não se contentaram com um simples “sim” ou “não” para a pergunta do título do livro: O cristão pode beber?

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

Berti defende que há dois grandes equívocos na relação dos cristãos com a bebida, que são o legalismo e a libertinagem (p. 10), para os quais os crentes imaturos tendem a ser conduzidos pela “falta de reflexão sobre o que a Escritura realmente afirma” (p. 10). Nestas duas posturas, prega-se, de um lado, o proibicionismo, entendendo que todo consumo de álcool deve ser proibido, por ser pecaminoso, e até mesmo afirmando – sem fundamentação – que o vinho elogiado na Bíblia, ou que Jesus bebeu, era um vinho sem álcool, ou seja, um suco de uva. Por outro lado, defende-se a liberdade como a realização dos próprios desejos, e nem mesmo se considera que beber pode ser pecado.

Há, porém, outros dois caminhos possíveis, os quais têm fundamentação bíblica, que são a moderação, defendendo que o consumo de álcool nem sempre é pecado, desde que seja comedido, e a abstinência, que envolve as pessoas decidirem para si mesmas que não consumirão álcool, sem

impôr isso aos outros. Afinal, “os abstêmios, embora reconheçam que o vinho pode ser uma bênção de Deus, preferem não consumi-lo” (p. 11).

No primeiro capítulo do livro, Berti demonstra, pelo estudo histórico-gramatical, que o vinho tanto do Antigo quanto do Novo Testamento era, de fato, fermentado. Para isso, apresenta os vários termos hebraicos e gregos utilizados na Bíblia. No segundo capítulo, demonstra como o vinho, com fermento, aparece na Bíblia como bênção, sendo um elemento importante da relação entre Deus e seu povo. No terceiro capítulo, Berti fala sobre Jesus beber vinho, trabalhando desde o lugar do vinho na cultura judaica até o significado do vinho nas ações e no ensino de Jesus, dando destaque ao milagre no casamento em Caná da Galileia e à Ceia do Senhor.

A argumentação de Berti é bem embasada não apenas nas línguas originais, que ele conhece e leciona, mas também no contexto histórico e cultural, utilizando referências interessantes, como o Talmude Babilônico . Por exemplo: ao apresentar que há quem defenda que a expressão “fruto da vide” faz referência ao suco de uva, e não ao vinho, Berti lembra da importância deste na cultura judaica, e cita a Mishná, na qual é explicado que a bênção sobre a colheita sempre é igual, mas muda no caso do vinho: “Que bênção alguém recita sobre a colheita? Sobre o fruto de uma árvore, ele diz: ‘Bendito sejas tu, ó Senhor, nosso Deus, rei do Universo criado do fruto da árvore’, exceto para o vinho. Sobre o vinho, ele diz: ‘Criador do fruto da vide’ (m. Berakot 6.1). Ou seja, para os judeus do primeiro século, o vinho é o fruto da vide, a bebida que fazia parte da celebração da Páscoa (b. Pesahim 102-103). Daí, ele conclui: “Em outras palavras, a expressão utilizada pelos evangelistas torna claro o fato de que nosso Senhor celebrou sua ceia com vinho, e fez dele um símbolo do seu sacrifício e a marca da nova aliança” (p. 53).

Acredito que aqui ficou faltando uma explicação para clarificar outro ponto que costuma ser levantado, e que não foi discorrido por Berti como poderia: há quem defenda que, visto que o “fermento” é proibido na Páscoa, o fruto da vide não seria fermentado, ou seja, seria suco e não

vinho. Porém, o que é proibido na Pessach é o chametz, ou seja, os cereais fermentados. Os judeus até hoje celebram a Páscoa com um jantar (sêder Pessach), no qual há uma liturgia organizada por taças de vinho sendo bebidas. Algo que, aparentemente, pelos relatos talmúdicos, já era uma prática corrente e bem estabelecida no tempo de Jesus. Isso Berti apresenta muito bem, explicando a ordem litúrgica, de modo que a ausência mencionada em nada invalida a qualidade excepcional da obra.

Outra coisa que senti falta no livro foi uma visão prática das consequências da ingestão de bebidas alcoólicas. Berti fala sobre sobriedade e moderação, mas acaba não entrando em aspectos práticos como o vício, a dependência, o aumento da violência etc. Entendo que ele não precisa dar ênfase a isso, visto que o foco do livro é o que a Bíblia diz, mas considerando que seu público é brasileiro, não podemos esquecer que vivemos em um país no qual 12 pessoas morrem, por hora, em virtude do álcool, segundo estudo feito pela Fiocruz .

Ao mesmo tempo, Berti contribui ao dizer que “existem muitas histórias tristes sobre os problemas do alcoolismo e da embriaguez em nossos dias” (p. 77), mas faz um paralelo com o sexo, afirmindo que, “mesmo que estatísticas e estudos apontem para os elevados índices de divórcio, adultério e doenças sexuais, nenhuma dessas informações faz com que o sexo deixe de ser uma dádiva divina” (p. 78). Ou seja, não é porque as pessoas fazem coisas ruins por conta da bebida que a bebida deve ser proibida. Os problemas não são por conta do sexo, mas do mau uso dele, bem como não são da bebida em si, mas do mau uso dela. Assim, a abstinência seria como o celibato – uma opção para o cristão, mas não algo que deva ser imposto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o seu livro, Marcelo Berti demonstra como é equivocado afirmarmos categoricamente que “beber é pecado”. Porém, ao mesmo tempo, cabe considerarmos que não devemos afirmar, em contrapartida, que “beber não é pecado”. Com certeza essa não é a intenção de Marcelo Berti, mas, infelizmente, muitos acabam indo de um extremo ao outro, sendo necessário refletirmos sobre isso.

Por isso, àqueles que me perguntam se beber é pecado, eu sempre dou a mesma resposta: “Depende!” Muitos podem questionar, afirmando: “Como assim, depende?” Mas basta respondermos com outra pergunta: “Fazer sexo é pecado?” A resposta é a mesma: “Depende”. Mas, depende do quê? Depende de muitas coisas: como, quanto, quando, com quem, por que... Assim, da mesma forma que fazer sexo antes do casamento (quando) é pecado, também é pecado fazer sexo com a mulher do próximo (com quem), fazer sexo impondo a própria vontade sobre o outro (como), por dinheiro (por que), etc., mesmo que não possamos afirmar categoricamente que “fazer sexo é pecado”, pois não é. Da mesma forma, beber não é necessariamente pecado, mas pode ser, dependendo de como, quanto, quando, com quem e por que alguém vem a beber.

Por essa razão, mesmo Berti defendendo a moderação como “a visão que mais se encaixa no ensino bíblico” (p. 77), não desconsidera a opção da abstinência para aqueles que entenderem que devem viver desse modo, e trabalha bastante essa perspectiva no começo do capítulo quatro (p. 55-64), apresentando a abstinência como “voluntária, temporal, específica e vocacional, com o propósito de promover dedicação ao Senhor”, de modo que alguém pode viver dessa forma, “desde que não imponha tal decisão pessoal aos outros” (p. 63).

Esse é, por exemplo, o meu caso: há muitos anos, já decidi me abster de bebidas alcoólicas, pois comprehendo que essa abstinência é importante

para dar o exemplo, como pastor (já era chamado ao pastorado quando decidi), e por questão de saúde, visto que faço tratamento de saúde com remédios que não devem ser misturados com álcool. Assim, no meu caso, se eu decidisse beber, teria de ficar sem tomar os meus remédios, descuidando de minha saúde, bem como poderia escandalizar alguém que, sabendo que eu sou pastor, me tem como referência.

Concluindo, apesar de não achar justo impor a abstinência, a deixo como recomendação. Afinal, já vi muitas pessoas “perderem a mão”, por acharem que, “já que beber não é pecado, está tudo liberado”. Da mesma forma, também cabe observar que muitos se iludem, acreditando que têm autocontrole, quando na verdade vivem em uma dependência ou exagero, não conseguindo nem mesmo cogitar a decisão pela abstinência. Beber, porém, é apenas uma de muitas coisas das quais decidi me abster, entendendo que, apesar de Deus não me impor esses sacrifícios, são práticas e costumes que mais me atrapalham do que me ajudam na vida cristã. Sei de pessoas que, por conta do meu exemplo, decidiram deixar de beber, entendendo que estavam prejudicando suas famílias, e penso que, só por essa razão, já valeu a pena a minha decisão de deixar de lado este pequeno prazer.

RESENHA

DEFENDENDO A FÉ PELA PREGAÇÃO EXPOSITIVA

DEFENDING THE FAITH THROUGH EXPOSITORY PREACHING

DEFENDIENDO LA FE A TRAVÉS DE LA PREDICACIÓN EXPOSITIVA

Willibaldo Ruppenthal Neto¹

PEDRÃO, Paulo Henrique. **Pregação expositiva e a defesa da fé: a importância da exposição bíblica na preservação dos princípios cristãos.** Rio de Janeiro: GodBooks, 2023. (Aprisco).

O AUTOR DO LIVRO

Paulo Henrique Pedrão é Bacharel em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR), bem como Bacharel em Administração de Empresas pela FGV/EAESP, com estudos complementares em Commerce pela Queens University (Canadá). Também tem pós-graduação em Teologia Sistemática Contextualizada e mestrado profissional em Teologia pela FABAPAR. É docente da FABAPAR, autor de artigos acadêmicos, e o livro aqui resenhado é o seu segundo livro publicado.

INTRODUÇÃO

Um amigo meu costuma dizer que a pregação expositiva é o tipo de coisa que muitos defendem, mas poucos fazem de fato. Não é o caso de Paulo Henrique Pedrão, que, além de se dedicar ao estudo teológico, tem buscado se aperfeiçoar na pregação, aplicando sua valorização da pregação expositiva através da exposição da Palavra. Além disso, é muito comum pessoas defenderem a pregação expositiva sem explicarem as razões dela ser tão importante. Novamente, não é o caso aqui, já que o livro evidencia uma das razões de se pregar expositivamente, que é o valor apologético dessa forma de pregação, contribuindo significativamente na

¹ Doutor, Mestre, Bacharel e Licenciado 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

manutenção de uma teologia ortodoxa e na preservação teológica contra as heresias.

O livro não tem como intenção apresentar as várias formas de pregação² – como é o caso de Pregação Bíblica e Eficaz, , de Dionatan Modesto, que também recomendo –, mas tem como objetivo concentrar-se na pregação expositiva e no que ela pode contribuir à igreja brasileira no que diz respeito à saúde teológica, tanto no fortalecimento da imunidade do corpo de Cristo, pelo conhecimento profundo das Escrituras, quanto no combate às doenças espirituais, que são as heresias, as quais surgem por deturpações da mensagem do Evangelho.

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

251

O ponto central do livro é a ideia de que hoje vivemos “em um período marcado pela superficialidade no púlpito e pelo analfabetismo bíblico nos bancos das igrejas” (Pedrão, 2023, p. 23). Isso faz com que várias heresias ganhem espaço dentro das igrejas, por conta do desconhecimento das pessoas em relação às Escrituras. E, segundo o autor, a pregação expositiva seria uma forma da Igreja não apenas voltar aos ensinos bíblicos, mas também se proteger das falsas doutrinas que têm se multiplicado em nosso tempo:

A pregação expositiva se faz necessária para fugir da superficialidade bíblica, para aprofundar o conhecimento do público geral no conteúdo bíblico e para poder preparar os cristãos para não apenas superar a pressão cultural do século, mas para enfrentar bíblicamente os desafios da vida. (Pedrão, 2023, p. 26).

2 Pedrão chega a apresentar brevemente três formas, que são o sermão textual, o tópico e o expositivo, mas destaca que “não é de interesse deste livro analisar completamente todos os estilos, mas explicar o conceito básico de cada um, concentrando atenção especial na pregação expositiva e como ela se diferencia dos demais” (Pedrão, 2023, p. 38).

No primeiro capítulo, “Pregação expositiva”, Pedrão explica, a partir de vários autores importantes, como Martyn Lloyd-Jones, Hernandes Dias Lopes, Timothy Keller, e Paschoal Piragine Jr. – que são grandes referências em matéria de pregação expositiva – o que é a pregação expositiva, o que ela requer, e sua importância. Não se trata aqui de um manual de como fazer pregação expositiva – como o livro Pregação expositiva: da escolha do texto ao esboço final, de José de Godoi Filho (2022), outra obra de um professor da FABAPAR, a qual eu também recomendo –, mas de uma reflexão teológica sobre a pregação expositiva e suas implicações.

Além de entendermos que a pregação expositiva é “a pregação centrada na Bíblia” (Pedrão, 2023, p. 22), e que “a igreja evangélica necessita desesperadamente da pregação expositiva” (Pedrão, 2023, p. 22), precisamos compreender o que ela envolve, e que explica por que não é tão praticada quanto deveria. Afinal, além da pregação expositiva não ser necessariamente a forma de pregação que mais atrai as pessoas, gerando números, também “não é uma tarefa fácil, muito menos simples”, pois “é impossível pregar sermões expositivos sem a presença de um estudo sistemático, metódico e intenso”, exigindo “sacrifício, estudo e esforço” (Pedrão, 2023, p. 24).

Todo esse esforço, porém, tem uma boa motivação, que é contribuir para o crescimento da igreja, não focando nos números, mas em favorecer que a igreja tenha “pessoas convertidas e transformadas, indivíduos que sejam verdadeiros discípulos de Jesus” (Pedrão, 2023, p. 22). Ou seja: a pregação expositiva é um grande desafio, mas é um desafio necessário para que a igreja tenha o foco certo, que não é o crescimento numérico por si mesmo, mas o crescimento vinculado ao conhecimento da Palavra e ao crescimento espiritual.

No segundo capítulo, “Ortodoxia”, Pedrão explica o conceito de ortodoxia, seu fundamento na própria Bíblia, e a relação com a pregação expositiva. A ortodoxia é entendida como “a compilação dos ensinos cristãos essenciais” (Pedrão, 2023, p. 43), que precisa enfrentar o desafio proposto por sistemas de vida contrastantes com o Evangelho, como o Modernismo,

que “está comprometido em construir um mundo próprio e o próprio homem a partir dos elementos do homem natural e da natureza” (Pedrão, 2023, p. 44).

Pode-se ver essa preocupação nas Escrituras, especialmente da parte de Paulo, que defende a importância de que a fé esteja fundamentada em Cristo, e nada mais, e de que o Evangelho seja pregado conforme a verdade revelada no Salvador. Sendo assim, “a verdadeira mensagem do evangelho estava sob ataque no tempo da Igreja Primitiva e continua na atualidade” (Pedrão, 2023, p. 60).

No terceiro e último capítulo, “Heresias no contexto evangélico de nossos dias”, Pedrão aponta a Teologia Queer, a Teologia da Prosperidade e a Teologia do Coaching como exemplos. Na sua visão, “o evangelho é e sempre será ofensivo aos pecadores” (Pedrão, 2023, p. 65). Assim, as heresias surgem quando pessoas, incomodadas pelo evangelho, “pregam apenas o que é gostoso ou conveniente às pessoas” (Pedrão, 2023, p. 65).

Sobre a Teologia Queer, Pedrão argumenta que ela tem origem não apenas em movimentos sociais, mas também em incompreensões de textos bíblicos, buscando interpretar palavras de forma diferente, de modo que determinadas práticas não serem entendidas como pecado. Quanto à Teologia da Prosperidade, Pedrão explica sua origem nos Estados Unidos, nas décadas de 1930 e 1940, e como ela se desenvolveu, chegando ao Brasil. Também aponta seu foco na prosperidade financeira e como se diferencia do evangelho de Jesus Cristo.

Por fim, apresenta a Teologia do Coaching, destacando que não se trata de um método nem um sistema teológico, mas de uma forma de abordar os ouvintes, apelando à emoção e que “tira a centralidade de Deus nas Escrituras e coloca no homem, para o qual Deus só existe para torná-lo bem-sucedido” (Pedrão, 2023, p. 93). Como resposta, Pedrão lembra não apenas da centralidade das Escrituras em Jesus, mas também que, bílicamente, a ideia de sucesso é diferente, conforme podemos ver nos heróis da fé, em Hebreus 11.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro em questão é uma excelente leitura para quem deseja pensar a importância da pregação expositiva para a igreja atual. Quando penso na história da pregação, gosto de lembrar que a pregação expositiva foi um dos principais elementos de distinção da Reforma Protestante, especialmente com Ulrico Zwínglio e João Calvino, que centralizaram o culto na exposição da Palavra de Deus. Foi algo fundamental, para que, naquele tempo no qual a teologia havia se afastado tanto das Escrituras, houvesse um retorno que não fosse feito apenas pelos líderes da Reforma, mas por todos, em comunidade, na leitura e estudo conjunto da Palavra de Deus. Isto é isso que a pregação expositiva propõe: que uma pregação não seja definida pela vontade do pregador, mas pelo texto das Escrituras. Hoje, com tantas deturpações teológicas, as quais se propagam de forma “viral” pela internet, a pregação expositiva poderá ter ainda mais importância do que outrora.

Gostaria, porém, de fazer algumas ressalvas, não ao livro, mas à pregação expositiva: quando considero a realidade pastoral como um todo, entendo que a pregação expositiva, com tudo que ela envolve para ser completa, nem sempre é possível, e nem sempre é a melhor escolha. Afinal, para além das pregações de domingo, regulares, nas quais pregar expositivamente é a melhor opção, há situações nas quais pregações diferentes, como a textual, podem ser mais efetivas, como em aniversários de crianças e velórios, por exemplo, que requerem pregações mais curtas e diretas, nas quais contextualizações e explicações detalhadas não seriam adequadas.

Também, tendo experiência como pastor de adolescentes, e analisando a geração atual, considero que a pregação expositiva pode precisar de alguns passos anteriores, a fim de que eles sejam preparados para receber adequadamente o conteúdo de pregações expositivas. É evidente que o alimento sólido é melhor, mas nem sempre as pessoas estão prontas

para digeri-lo. Além disso, do que adianta pregarmos com qualidade, se nossos ouvintes não entenderem o que estamos pregando? Precisamos considerar o contexto e o público para o qual estamos pregando. Por isso Paulo deu leite aos coríntios (1 Co 3.2), bem como o autor de Hebreus aos seus leitores (Hb 5.12).

Dito isso, não deixo de destacar o valor da pregação expositiva, e a importância de que ela seja a principal forma de pregação, bem como, como se pode aprender com o livro, um meio importante de fortalecimento da ortodoxia e defesa da fé.

REFERÊNCIAS

GODOI FILHO, José de. **Pregação expositiva:** da escolha do texto ao esboço final. Curitiba: Esperança, 2022.

MODESTO, Dionatan. **Pregação bíblica e eficaz: conexões contemporâneas da pregação:** dos tipos de sermões à inteligência artificial. Paranaguá: Ed. do Autor, 2024.

RESENHA

DEFENDENDO A FÉ PELA PREGAÇÃO EXPOSITIVA

DEFENDING THE FAITH THROUGH EXPOSITORY PREACHING

DEFENDIENDO LA FE A TRAVÉS DE LA PREDICACIÓN EXPOSITIVA

Mateus Dal Ben Arruda¹
Willibaldo Ruppenthal Neto²

PEDRÃO, Paulo Henrique. **Pregação expositiva e a defesa da fé: a importância da exposição bíblica na preservação dos princípios cristãos.** Rio de Janeiro: GodBooks, 2023. (Aprisco).

O AUTOR DO LIVRO

Peter Leithart é Mestre em Religião pelo Seminário Teológico de Westminster, bem como PhD pela Universidade de Cambridge, na Inglaterra. Foi um ministro presbiteriano, e atualmente atua na Comunhão de Igrejas Evangélicas Reformadas, tendo fundado a Igreja Reformada Immanuel. Também é presidente do Instituto Theopolis de Estudos Bíblicos, Litúrgicos e Culturais em Birmingham, Alabama. É autor de inúmeros livros, dentre os quais se destaca a obra aqui resenhada, *Em defesa de Constantino*, que é seu texto mais conhecido e que gerou mais repercussão.

INTRODUÇÃO

O livro *Em defesa de Constantino* tem como intenção, como é explícito pelo título, defender Constantino. As perguntas que devem ser feitas, porém, são: Defende do que? E defender para quem? Leithart intenciona defender Constantino das acusações que ele não teria se convertido realmente, e teria deturpado o cristianismo, e faz tal defesa focada justamente no público cristão.

¹ Bacharel em Engenharia Mecânica (UFPR). Graduando em Teologia (FABAPAR). E-mail para contato: mateus.d.arruda7@gmail.com

² Doutor, Mestre, Bacharel e Licenciado 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

Leithart entende que, diferente do passado, quando era comum os historiadores verem Constantino como um aproveitador e um político manipulador, hoje a historiografia costuma defender sua conversão como genuína. A posição, portanto, se inverteu, de modo que a visão majoritária é positiva em relação ao primeiro imperador cristão. O problema, porém, é que tal mudança não foi acompanhada pela Igreja, de modo que os cristãos, diferente dos historiadores, permanecem com preconceitos sobre Constantino, vendo-o de forma estereotipada, como um líder maquiavélico, que apenas fingiu ter se convertido para usar o cristianismo como ferramenta política, e que teria deturpado a Igreja para cumprir seus propósitos.

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

Neste sentido, Leithart se posiciona principalmente contra a visão de John Howard Yoder, teólogo menonita que defende o pacifismo cristão. Segundo Yoder, Constantino deturpou a religião cristã, transformando os cristãos, que eram pacifistas, em pessoas dispostas a matar em nome do Estado.

A crítica de Yoder a Constantino é de natureza eclesiológica. Ele afirma que antes de Constantino, o cristianismo era uma religião minoritária e perseguida, e que era necessário ousadia para ser cristão. Após Constantino, era necessário ousadia para não ser cristão. A idéia de um cristianismo verdadeiro se perdeu. Para ele, depois de Constantino, a igreja era todo mundo. Com isso, os cristãos desenvolveram a “doutrina da invisibilidade da verdadeira igreja” (Leithart, 2020, p. 335), para separar os verdadeiros cristãos dos cristãos meramente nominais. Isso é um problema porque uma igreja invisível não oferece para a sociedade um padrão de vida e prática a ser seguido.

Além disso, como “a igreja era todo mundo” (Leithart, 2020, p. 335), aqueles que tinham vocação política ou militar, ao se juntarem ao Estado, praticavam aquilo que um cristão jamais deveria: violência e morte. Nesse sentido, para Yoder, isso se torna uma heresia escatológica. Na visão dele, Jesus triunfou sobre os poderes políticos desse mundo, e que os esforços da igreja devem ser dedicados a resistir à sedução do poder. Com isso, ao se aliarem ao Estado, os cristãos estariam se opondo a esse princípio graças ao cristianismo introduzido por Constantino.

Em sua defesa de Constantino, Leithart defende Eusébio de Cesaréia, que foi fundamental na construção de uma valorização teológica da imagem de Constantino. Sobre ele, Leithart afirma: “Eusébio exagerou as virtudes de Constantino e ignorou seus vícios, mas sua atitude para com um império cristão faz mais sentido quando percebemos que ele testemunhou pessoalmente alguns dos horrores da perseguição na Palestina” (Leithart, 2020, p. 31-32).

Isso, porém, não justifica os exageros de Eusébio. Afinal, Eusébio faz uma verdadeira “teologia política”, como destacou Andréia Rosin Caprino (2017b, p. 73), afirmando que Constantino “foi levantado contra os ímpios tiranos pelo Imperador supremo, o Deus do universo e Salvador” (Eusébio, citado por Caprino, 2017b, p. 90). Assim, a História Eclesiástica, precursora na historiografia cristã, é uma afirmação do poder de Constantino (Caprino, 2017a, p. 47) bastante evidente, e constrangedora para aqueles que sabem bem os perigos da exaltação de personalidades políticas como símbolos do cristianismo: “Como, em trevas espessas e noite muito escura, brilha subitamente um grande astro, Deus para salvação geral, levou pela mão a esta região seu servo Constantino ‘de braço levantado’ (cf. Ex 6,1)” (HE, X.8.19; Eusébio de Cesaréia, 2000, p. 505).

Leithart admite que Constantino não apresentava muita sofisticação teológica, mas, ainda assim, Eusébio, atesta que o imperador recebeu educação clássica refinada e, após 312, mergulhou no estudo das Escrituras sob orientação de mestres cristãos. Para Leithart, esse dado desconstrói

interpretações que retratam Constantino como apenas um simpatizante político do cristianismo: trata-se de um governante que buscou, com os recursos intelectuais disponíveis, integrar-se à fé que havia abraçado.

Leithart também reconhece que Constantino foi um político hábil, atento à estabilidade e à unidade do império. No entanto, o argumento do autor é que o imperador não compreendia a unidade da Igreja como um instrumento sociológico de coesão imperial, como se a população cristã, ainda minoritária no início do século IV, pudesse servir de “cola” para o império (Leithart, 2020, p. 91-92). Em vez disso, Constantino possuía uma convicção teológica de que divisões entre cristãos desagradam a Deus, e, portanto, ameaçavam tanto a Igreja quanto o governante responsável por sua proteção.

Essa concepção ecoa a visão de mundo antiga permeada pela integração entre política e religião. Assim como Diocleciano havia atribuído as crises do império à negligência dos cultos tradicionais, Constantino atribui a saúde da política à correta adoração do Deus cristão. A diferença não está no modelo que mistura política e teologia, mas no conteúdo dessa teologia, onde culto cristão substitui os deuses romanos como fundamento da estabilidade imperial.

Leithart observa que Constantino frequentemente utilizava títulos genéricos como “Altíssimo Deus” ou “Poder Divino” (Leithart, 2020, p. 96). Historicamente, isso tem sido interpretado como sinal de sincretismo ou indefinição religiosa. O autor, entretanto, argumenta que essas expressões devem ser lidas à luz do contexto imperial do século IV, na qual a afirmação de um Deus supremo implicava um “henoteísmo”, ou monoteísmo em processo de afirmação. Para Constantino, essas expressões serviam para evitar atrito com as elites ainda pagãs, não para diminuir seu compromisso cristão. Para Leithart, essa estratégia demonstra a habilidade de Constantino em se comunicar com todo o império, preservando a integridade de sua fé sem provocar desnecessariamente tensões políticas.

Além disso, o relato de Eusébio, embora exagerado, descreve um Constantino que levava a sério seu devocional, com oração regular, construção de espaços de culto no contexto militar e ações de misericórdia em favor de pobres, viúvas e prisioneiros (Leithart, 2020, p. 98). Leithart sugere que, descontados os exageros retóricos, há fortes indícios de que o imperador via sua autoridade como um chamado divino. Constantino entedia sua ascensão como parte de um desígnio providencial para libertar a Igreja e promover a difusão da verdade cristã no mundo romano.

Sua percepção missionária fica evidente tanto nas políticas religiosas quanto na maneira como interpreta os sinais celestes associados às batalhas decisivas de sua carreira. O imperador acreditava ter sido escolhido para proclamar o “Filho de Deus aos romanos” (Leithart, 2020, p. 99).

Por fim, Leithart se apoia na síntese de Timothy Barnes, para quem a conversão de Constantino em 312 constituiria um evento espiritual genuíno, responsável por moldar profundamente sua visão de mundo e seus objetivos como imperador. Constantino, apesar de suas ambições políticas e limitações pessoais, acreditava sinceramente ter recebido de Deus uma missão especial de converter o império ao cristianismo e instaurar um governo virtuoso conforme a vontade divina (Leithart, 2020, p. 104-105).

Dessa forma, Leithart propõe que a leitura mais coerente das fontes não é a de um imperador cínico ou meramente utilitário, mas a de um governante cuja fé cristã influenciou profundamente sua prática política, suas políticas religiosas e sua autocompreensão histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concordamos com André Daniel Reinke no que este afirma sobre a imagem de Constantino construída por Leithart: “o autor pende para certa idealização de sua figura, suavizando os aspectos sombrios de suas atitudes e caráter” (2022, p. 144)³. É evidente que o autor cumpre o propósito do livro, que é defender Constantino, porém, acaba não contribuindo, como poderia, para uma visão mais realista, que não despreza a possibilidade de Constantino ter se convertido, mas que ao mesmo tempo admite que a religião cristã após este se tornou diferente e, em grande medida, se distanciou daquela que era vivida pelos primeiros cristãos, a partir do que aprenderam de Jesus Cristo.

Se os cristãos devem ser pacifistas, como defendeu Yoder, seguindo os passos de Menno Simons, é difícil dizer, mas não podemos deixar de admitir que Jesus nunca defendeu a mistura da Igreja com o Estado, tendo justamente inovado ao fazer uma separação que, na Antiguidade, era quase inexistente, afirmando: “Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22.21, ARA). Assim, com a mistura feita por Constantino, que se torna uma espécie de líder do próprio cristianismo, convocando um Concílio ecumênico que foi o de Niceia, em 325, parece que ele estava invertendo as palavras, como se afirmasse: “Dai a César o que é de Deus!” (Ruppenthal Neto, 2019, p. 54).

Assim, mesmo que Leithart desafie a ideia do “constantianismo”, que coloca sobre os ombros do imperador todas as mudanças efetuadas no cristianismo, não podemos negar que ele deu o primeiro passo para uma institucionalização da religião cristã, bem como para, de um lado, a cristianização do Império Romano e, de outro, a paganização do próprio cristianismo. Afinal, a partir da mistura que ele iniciou e que Teodósio,

³ Recomendamos o BTCast 477, “O imperador Constantino”, com Rodrigo Bibo, André Daniel Reinke, Ismael Wolf e Willibaldo Ruppenthal Neto. Disponível em: <<https://youtu.be/Nz-VvMtD2zY?si=NL-1QksQ-SdIxFD8r>>. Acesso em 21 de outubro de 2025.

de certo modo, concluiu, “a pessoa passa a nascer cristã como se nascia pagão” (Veyne, 2011, p. 178), ao invés de ser desafiada a transformar sua vida a partir de um entendimento genuíno do Evangelho.

REFERÊNCIAS

- CAPRINO, Andréia Rosin. As virtudes de Constantino versus os vícios de Maxêncio e Licínio segundo a História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (306-324). **I Seminário Internacional de Estudos sobre a Antiguidade e o Medievo: Ocidente e Oriente**. 11 e 12 de abril de 2017a, p. 34-49.
- CAPRINO, Andréia Rosin. **Legitimidade do poder imperial de Constantino na obra História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (306-324)**. Dissertação de Mestrado (História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017b.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15).
- REINKE, André Daniel. Resenha: LEITHART, Peter. **Em defesa de Constantino: o crepúsculo de um império e a aurora da cristandade**. Tradução de Natan Cerqueira. Brasília: Editora Monergismo, 2020. Revista Historiador, n. 15, p. 137-145, dez. 2022.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. **História do Cristianismo I**. Curitiba: FABAPAR, 2019.
- VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão: 312-394**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

RESENHA

BURACOS NEGROS, ILHAS MÁGICAS E O DESEJO PELO CÉU: O REGRESSO DO PEREGRINO, DE C. S. LEWIS

BLACK HOLES, MAGICAL ISLANDS AND THE LONGING FOR HEAVEN:
THE PILGRIM'S REGRESS, BY C. S. LEWIS

AGUJEROS NEGROS, ISLAS MÁGICAS Y EL ANHELO DEL CIELO: EL
REGRESO DEL PEREGRINO, DE C. S. LEWIS

LEWIS, C. S. **O regresso do peregrino:** uma defesa alegórica do cristianismo, da razão e do romantismo. Tradução de Jorge Camargo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022, 320p.

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), O grande divórcio (1945) 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 Regresso do Peregrino (1932) é o primeiro livro escrito por C. S. Lewis após a sua conversão. Trata-se de uma ficção em que o leitor acompanha João, um garoto que mora no reino de Puritânea (LEWIS, 2022, p. 31), um local que é governado pelo Proprietário, uma clara referência ao Deus cristão (p. 41). Ao completar certa idade, João recebe uma lista de regras que precisa obedecer, mas percebe que é impossível o cumprimento de todas elas, numa alusão ao recebimento da Lei por Moisés e o povo judeu (p. 33 -34).

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 Faculdades Batista do Paraná - FABAPAR (2019-atual). E-mail: Flaviano-siedeliske@gmail.com.

Em meio à sua agonia por não conseguir cumprir as tarefas e ao temor de ser atirado no Buraco Negro, o Inferno (LEWIS, 2022, p. 34), João recebe a visão de uma Ilha distante (Céu), que logo passa a desejar e decide sair em peregrinação para encontrá-la (p. 38-50). Após acompanhar toda a caminhada de João, o leitor se surpreende ao descobrir que a Ilha era, na realidade, o local em que habitava o Proprietário (p. 279). Logo, conclui-se da obra que, quanto mais João acreditava querer fugir do Proprietário, mais encontrá-lo se tornava seu maior desejo.

AS PRINCIPAIS TESES DESENVOLVIDAS NA OBRA

O regresso do peregrino 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.

A primeira ideia teológica da obra é que a Eternidade interfere e influencia o mundo material. Isso é demonstrado quando João teme o Buraco Negro (LEWIS, 2022, p. 36, 41, 49) e esse temor é o que molda sua relação com o Proprietário (p. 61, 118, 207). Além disso, após ter contato com o Céu, ou seja, a Ilha, ele deixa tudo para trás para seguir viagem até esse local, sendo o elemento narrativo que faz o enredo se desenrolar (p. 50).

Outra ideia que aparece na obra é o livre-arbítrio, pois, na narrativa, os homens são destinados ao Buraco Negro graças a seu livre-arbítrio, e às escolhas que fizeram, as quais os afastaram do Proprietário (Lewis, 2022, p. 291-292). A queda da humanidade também é explicada na obra atra-

vés de uma narrativa mitológica apresentada por uma das personagens: o Peccatum Adae (p. 124-130).

Entretanto, a ideia mais importante apresentada por Lewis na obra é a questão do desejo pelo Céu. O maior prazer de João era imaginar a sua Ilha mágica (LEWIS, 2022, p. 43, 44). Ele desiste de tudo e contraria todos os conselhos que recebe para continuar sua busca por ela (p. 63, 75, 88, 165, 204). Por fim, descobre que sua busca era, na realidade, pelo Proprietário (p. 278-279). Dessa maneira, Lewis, através de uma espécie de “autobiografia literária”, apresenta o pensamento que o ser humano possui um desejo intrínseco pelo Céu e pelo Criador, sendo todos os outros desejos apenas cópias mal feitas desse “desejo primordial”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O regresso do peregrino é uma das obras menos lidas e estudadas de C. S. Lewis, graças à linguagem rebuscada, complexidade e opacidade da mesma (MCGRATH, 2013, p. 188). Entretanto, trata-se de uma das mais importantes obras do autor, que facilita em grande parte o estudo de outros livros mais famosos.

Isso se dá pelo fato de ser a primeira obra escrita por Lewis após sua conversão e relatar, em grande parte, os próprios anseios do autor. Apesar de negar esse fato, é impossível não relacionar a história de João, seu temor e afastamento de Deus e o desejo por algo incompreendido à história do próprio autor. Lewis realiza uma espécie de “autobiografia literária de conversão” nessa obra.

Além disso, a obra se torna relevante para os estudiosos de Lewis por demonstrar, de maneira lúdica e imaginativa, algumas das principais doutrinas que cercam toda a obra do autor: a eternidade, o livre-arbítrio e o desejo pelo Céu. Dessa maneira, conclui-se afirmando que O Regresso

do Peregrino é uma obra difícil e complexa, porém indispensável para se conhecer melhor o pensamento de Lewis.

REFERÊNCIAS

- CALDAS FILHO, C. R.; LIMA, E. A. S. **A teologia imaginativa de C. S. Lewis:** O sobrinho do mago e a visão lewiana da criação. Caminhos, v. 18, p. 840-858, 2020.
- LEWIS, C. S. **O regresso do Peregrino:** Uma defesa alegórica do cristianismo, da razão e do romantismo. Tradução de Jorge Camargo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.
- MCGRATH, ALISTER E. **A vida de C. S. Lewis:** do ateísmo às terras de Nárnia. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.