

Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?

O encontro com Natanael em João 1:43-51

Vitor Emanuel Correa de Mesquita¹
Gabriel Mulins Duarte²
Túlio Silveira Andrade³

RESUMO

A perícopes de João 1:43–51 integra o ciclo de testemunhos e vocações que inaugura a revelação cristológica no Quarto Evangelho, culminando na confissão de Natanael. A análise literária desse relato evidencia um desenvolvimento narrativo progressivo que desloca o foco da expectativa messiânica tradicional para a cristologia elevada do “Filho do Homem”. A pesquisa aborda, inicialmente, a delimitação estrutural do texto, destacando a articulação entre o chamado de Filipe, a resistência inicial de Natanael e seu consequente reconhecimento de Jesus. Em seguida, investiga-se o pano de fundo sociocultural da indagação sobre Nazaré e a importância do conhecimento sobrenatural de Jesus como gatilho para a fé. Por fim, a abordagem teológico-literária demonstra que a confissão de Natanael funciona como chave hermenêutica do Evangelho: quem aceita o convite “vem e vê” ingressa na dinâmica contínua da revelação divina mediada pelo Filho do Homem.

Palavras-chaves: Evangelho de João. Exegese do Novo Testamento. Discipulado. Cristologia. Análise literária.

ABSTRACT

The pericope of John 1:43–51 is part of the initial cycle of testimonies and callings that inaugurates Christological revelation in the Fourth Gospel, culminating in Nathanael’s confession. A literary examination of the narrative demonstrates a progressive theological movement that shifts from traditional messianic expectations toward the elevated Christology of the “Son of Man.” The study first establishes the structural delimitation of the passage, emphasizing the narrative dynamics linking Philip’s calling, Nathanael’s initial skepticism, and his subsequent recognition of Jesus. It then explores the sociocultural background behind the question regarding Nazareth, as well as the revelatory dimension of Jesus’ supernatural knowledge. Ultimately, the article argues that Nathanael’s confession serves as a hermeneutical gateway for the Gospel: those who accept the invitation “come and see” enter into the ongoing dynamic of divine revelation

¹ Mestrando em Ciências das religiões pela UESP (Bolsista CAPES). Formado em Teologia pela UNESA. Licenciado em Letras – Língua Portuguesa pela UNINTER. Graduando em História pela FABAT. E-mail: prof.vitoremanoel@gmail.com.

² Graduando em Teologia pela FABAT. E-mail: gabrielmulinsduarte@gmail.com.

³ Graduando em Teologia pela FABAT. Graduando em Música pela FABAT. E-mail: tulioandrd@gmail.com.

mediated by the Son of Man.

Keywords: Gospel of John. New Testament Exegesis. Discipleship. Christology. Literary analysis.

INTRODUÇÃO

A perícopre de João 1:43–51 insere-se no conjunto inaugurador do Quarto Evangelho, constituindo o ponto culminante da semana inicial (Jo 1:19–2:11), cuja progressão narrativa e teológica estabelece os alicerces da revelação cristológica. Longe de ser um episódio periférico, o encontro entre Jesus e Natanael representa a síntese de um movimento teológico que transita do testemunho mediado de João Batista à revelação direta do Verbo encarnado, revelação esta que se manifesta na experiência do discipulado. A cena final do ciclo de vocações não somente encerra a série de chamados, mas sobretudo, inaugura o horizonte hermenêutico do Evangelho: a confissão do “Filho de Deus” e “Rei de Israel” é imediatamente transcendida pela autodeclaração de Jesus como “Filho do Homem”, instaurando o eixo teológico que sustentará toda a cristologia joanina.

A relevância desta perícopre reside, portanto, na tensão entre expectativa e revelação. O ceticismo inicial de Natanael, “Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?”, constitui um ponto de inflexão teológico: a incredulidade fundamentada em categorias socioculturais é dissolvida diante da revelação do conhecimento divino de Jesus. O evangelista utiliza essa ironia para desconstruir o messianismo de cunho nacionalista e conduzir o leitor a uma compreensão teológica da identidade de Cristo que ultrapassa fronteiras étnicas e religiosas. Assim, o diálogo entre Filipe e Natanael funciona como microcosmo narrativo do processo de fé em João, no qual o movimento do “vir e ver” torna-se paradigma do discipulado como experiência de revelação progressiva.

No plano metodológico, este artigo propõe uma leitura exegética e teológico-literária de João 1:43–51, ancorada nos aportes de Raymond Brown, D. A. Carson, Ramiro Mincato e demais autores, com base na leitura responsável que articula análise estrutural, contexto histórico-social e teologia narrativa. O estudo parte da delimitação formal da perícopre dentro do ciclo de testemunhos e vocações, examina o pano de fundo sociocultural da referência a Nazaré e culmina na interpretação teológica dos títulos cristológicos atribuídos a Jesus, em especial o deslocamento do reconhecimento messiânico (“Filho de Deus”, “Rei de Israel”) para a alta revelação do “Filho do Homem”.

Dessa forma, o presente trabalho busca demonstrar que a confissão de Natanael constitui uma chave hermenêutica da cristologia joanina. Nela, o evangelista apresenta, de modo concentrado, a dialética entre fé e visão, ironia e revelação. A perícopes de João 1:43–51, portanto, além de concluir a primeira sequência vocacional, inaugura a teologia do discipulado que atravessa todo o Evangelho, em que aquele que aceita o convite “vem e vê” é introduzido na economia da revelação, onde o Filho do Homem se torna o mediador definitivo entre Deus e a humanidade.

1. DELIMITAÇÃO DA PERÍCOPE

A perícopes localiza-se no conjunto narrativo do “primeiro ciclo de testemunhos e vocações” (Jo 1:19–51), que integra a estrutura da semana inaugural do Evangelho de João (1:19–2:11), marcada por uma progressão teológica e vocacional. João 1:43-51 constitui o quarto dia dessa semana e conclui o movimento inicial de revelação cristológica, agora centrado em Natanael, cuja confissão assume papel teológico decisivo.

A delimitação da perícopes permite identificar três grandes unidades, com desenvolvimento crescente da cristologia joanina:

A - Chamada e Envio de Filipe (Jo 1:43-44)

- Jesus toma a iniciativa vocacional: “*Segue-me*”.
- Filipe é imediatamente integrado ao círculo dos discípulos.
- Identidade geográfica compartilhada com André e Pedro (Betsaida) fortalece o vínculo testemunhal.

B - Testemunho de Filipe e Resistência de Natanael (Jo 1:45-48)

- Filipe interpreta Jesus à luz das Escrituras: aquele de quem escreveram Moisés e os Profetas.
- Designação histórica concreta: “*Jesus de Nazaré*”.
- Natanael apresenta objeção irônica: “*De Nazaré pode sair algo bom?*”.
- Filipe responde com a fórmula vocacional joanina: “*Vem e vê*”.

C - Encontro Transformador e Confissão Cristológica (Jo 1:49-51)

- Jesus revela conhecimento sobrenatural sobre Natanael;
- Natanael reconhece sua autoridade: “Rabi, tu és o Filho de

Deus, tu és o Rei de Israel!”.

- Jesus promete revelação superior: visão do Filho do Homem com céus abertos e anjos subindo e descendo.

A perícopes João 1:43-51 articula um percurso vocacional que é simultaneamente epifânico: o encontro pessoal com Jesus desconstrói expectativas e conduz a uma confissão de fé progressiva, sustentada pela revelação contínua do Filho do Homem. Assim, o texto funciona como porta teológica para todo o Evangelho: quem aceita o convite “vem e vê”, entra numa dinâmica permanente de revelação do Filho.

1.1 Análise pragmático-social

A cidade de Nazaré, embora ausente do Antigo Testamento, ocupa um papel central no Novo, sendo identificada como o lar de Maria e José, os pais terrenos de Jesus (Tenney, 1967).⁴ Situada na Baixa Galileia, na região da tribo de Zebulom, Nazaré era uma pequena localidade de posição social periférica e reputação moral duvidosa, o que se reflete na célebre pergunta de Natanael: “Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?” (Jo 1:46). Geograficamente, encontrava-se em uma bacia cercada por colinas, o que limitava sua visibilidade, embora, a partir de seus arredores, fosse possível contemplar a planície de Esdraelon, palco de importantes eventos históricos.⁵ Apesar do aparente isolamento, Nazaré estava conectada a rotas regionais, e sua população, estimada em cerca de dez mil habitantes, refletia um contexto modesto e conservador.

A má reputação religiosa e moral da cidade, segundo Tenney (1967)⁶, revela um ambiente de religiosidade superficial, o que contribui para compreender o ceticismo local diante do ministério de Jesus. A rejeição de Cristo por seus conterrâneos, tanto a hostilidade inicial (Lc 4:14–30) quanto a indiferença posterior (Mt 13:54–58), ilustra o contraste entre a revelação divina e a incredulidade humana, um tema recorrente na teologia joanina. Essa distinção entre rejeição ativa e apática expressa a tensão entre a expectativa messiânica e a limitação cultural da comunidade, que serve de pano de fundo para a pergunta de Natanael.

⁴ TENNEY, Merrill C. *The Zondervan pictorial bible dictionary*. Grand Rapids, Michigan : Zondervan Publishing House. 1967. p. 573-574.

⁵ *Ibid.*, TENNEY, 1967.

⁶ *Ibid.*, TENNEY, 1967.

De acordo com Brown, a expressão “Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?” pode refletir um provérbio local que expressava rivalidade entre Caná, cidade natal de Natanael, e a vizinha Nazaré. Para o autor, a objeção também pode ecoar a descrença judaica quanto à possibilidade de o Messias vir da Galileia (cf. Jo 7:41–52), embora não haja indícios de que Natanael evocasse o tema do “Messias oculto”.⁷ Carson (1991) aprofunda essa leitura, observando que Nazaré, além de ser desprezada pelos judeus, parecia ser alvo de desdémate entre outros galileus. O fato de Jesus ser identificado como “o Nazareno” (Mt 2:23) e não “o Betlemita”, título que carregaria conotações régias e davídicas, reforça, segundo o autor, a humildade da encarnação.⁸ Essa designação, posteriormente usada de modo pejorativo para identificar os cristãos como “a seita dos nazarenos” (At 24:5), simboliza a inversão teológica do Evangelho: o Messias surge do lugar mais improvável.

Keener (2003) acrescenta que a pergunta de Natanael pode ter sido menos hostil e mais irônica, talvez motivada por rivalidade regional, comum na Antiguidade. Para ele, não há indícios de que Nazaré fosse ímpia ou insignificante, sua população era judaica e ortodoxa, mas o preconceito pode derivar da ideia de que “um profeta não tem honra em sua própria terra” (Jo 4:44; Mt 13:57).⁹ Leon Morris (1995) complementa que o ceticismo de Natanael não expressa tanto uma reprovação moral de Nazaré, mas antes a dificuldade em conceber que o Messias pudesse surgir de um contexto tão humilde e ordinário.¹⁰

2. ANÁLISE LITERÁRIA

De acordo com Uwe Wegner (2001) e Stuart e Fee (2008), a análise literária constitui uma das etapas essenciais da exegese, uma vez que se ocupa da forma final do texto bíblico tal como chegou até nós.¹¹ Diferentemente de abordagens que procuram reconstituir fases anteriores da composição, a análise literária parte do pressuposto de que

⁷ BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*. Anchor Bible. New York: Doubleday, 1966. p. 83.

⁸ CARSON, D. A. *The Gospel According to John. The Pillar New Testament Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

⁹ KEENER, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003. p. 483-485.

¹⁰ MORRIS, Leon. *The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

¹¹ WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia / Uwe Wegner*. - São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998. p. 84-93.

o texto, em sua configuração atual, representa um produto intencional e pastoralmente orientado. Por isso, o principal objetivo desse procedimento é compreender como o texto funciona enquanto unidade literária acabada, considerando sua coesão interna e a organização estética por meio da qual veicula sua mensagem teológica.

Tal método exige, antes de tudo, uma delimitação rigorosa da unidade. Como os manuscritos originais não apresentavam divisões explícitas e como as atuais marcações de capítulos e versículos resultam de tradições posteriores, é necessário verificar se o trecho analisado constitui de fato um bloco narrativo coeso, distinto do que antecede e do que segue. No caso de João 1:43–51, as mudanças de personagens, a progressão dramática e a presença de um clímax, a confissão cristológica de Natanael, confirmam a integridade da perícopes e sua identidade como unidade literária autônoma, ainda que inserida em um ciclo maior referente à revelação inicial de Jesus aos discípulos.

A leitura estrutural, por sua vez, possibilita perceber a organização interna dessa narrativa vocacional: os verbos reiterados de movimento e encontro, os paralelismos que evocam o episódio anterior do chamado de André e Simão, e as inclusões que amarram o texto ao seu contexto imediato. Esses elementos revelam um desenvolvimento narrativo intencional que conduz do convite inicial, “Segue-me”, ao reconhecimento público do messianismo de Jesus.

A investigação literária inclui ainda a observação de possíveis marcas redacionais.¹² Em João 1, pequenas assimetrias entre as cenas sucessivas podem indicar a utilização de tradições distintas que foram posteriormente harmonizadas. Todavia, conforme Wegner enfatiza, a tarefa da análise literária não consiste em desmembrar o texto em estratos hipotéticos, mas em compreender como tais tradições foram costuradas pelo evangelista de forma a produzir significado teológico.¹³ No caso específico desta perícopes, mesmo os elementos que soam dissonantes acabam contribuindo para o desenvolvimento do tema da soberania de Jesus no chamado e da revelação progressiva de sua identidade.

Por fim, é justamente por considerar o texto como Palavra de Deus que esta

¹² STUART, Douglas. *Manual de Exegese bíblica*. Douglas Stuart e Gordon D. Fee. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 301-318.

¹³ WEGNER, 1998, p. 88-93.

abordagem se torna imprescindível para uma exegese responsável. A narrativa de João não é uma soma aleatória de episódios, mas sobretudo, um testemunho teológico construído por meio de recursos estéticos: repetição, contraste, ironia, movimento espacial, clímax confessional. Desse modo, a análise literária fornece o fundamento sobre o qual as próximas etapas interpretativas podem avançar, garantindo que a reflexão histórica, teológica e narrativa esteja sempre em diálogo com as escolhas formais do autor do Quarto Evangelho.

Assim, ao aplicar a análise literária à perícopes de João 1:43–51, reconhece-se que não se trata apenas de identificar detalhes do texto, mas de permitir que sua própria composição, equilibrada, progressiva e reveladora, guie a interpretação, iluminando o retrato inicial de Jesus como aquele que encontra, conhece e transforma seus futuros discípulos.

2.1 Pode vir alguma coisa boa de nazaré?

A perícopes de João 1:43–51 apresenta uma estrutura cuidadosamente equilibrada que revela tanto a arte narrativa do evangelista quanto possíveis sinais de edição do material. Pode-se observar que, ao contrário dos discípulos anteriores que seguiram a Jesus após o testemunho de João Batista, Filipe é ativamente procurado por Jesus, o que sublinha a soberania de Cristo no processo de discipulado.¹⁴ Este detalhe é crucial para entender a dinâmica da vocação divina, onde Jesus "toma a iniciativa".¹⁵

Uma análise da perícopes de Filipe e Natanael, embora em paralelo com outras perspectivas em muitos aspectos, se distingue por sua profunda imersão no contexto sociocultural e histórico do primeiro século.¹⁶ Esta narrativa é vista como um espelho do

¹⁴ *Ibid.*, MORRIS, 1995.

¹⁵ *Ibid.*, MORRIS, 1995.

¹⁶ Isto porque, Keener (2003) em seu livro *The Gospel of John: A Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, diz que os Sinóticos citem Betsaida apenas de modo periférico (cf. Mt 11,21; Lc 10,13; Mc 6,45; 8,22; Lc 9,10), João dá maior ênfase à geografia galileia e supõe que seus leitores compartilham o conhecimento desses lugares (cf. Jo 2,1; 4,46). Essa ausência de preocupação com a conciliação de detalhes narrativos indica que o evangelista trabalha com uma tradição própria, possivelmente enraizada em memórias locais da Galileia. Essa atenção à Galileia não é meramente topográfica, mas pode carregar um sentido teológico presente. O deslocamento de Jesus para a região periférica, descrito logo no início do ministério (Jo 1:43–44), marca o início da revelação de Deus fora do centro religioso de Jerusalém, simbolizando uma inversão de expectativas e valores. A Galileia, desprezada pelas elites judaicas, torna-se o espaço privilegiado da manifestação messiânica. Nesse contexto, Betsaida, cidade associada à pesca e à vida simples, assume um papel paradigmático na narrativa joanina: nela se entrelaçam o chamado de Filipe e a origem de Pedro e André, personagens que representam o início do discipulado e a difusão da fé. Carson

relato de André e Simão, onde um discípulo introduz um novo prospecto a Jesus, e Jesus, por sua vez, revela o coração do recém-chegado.¹⁷ No entanto, são enfatizados os "contrastes significativos" e os "desenvolvimentos narrativos" que tornam este relato o mais completo, culminando na confissão cristológica de Natanael.¹⁸

Tabela 1: Quadro comparativo dos chamados dos discípulos

Discípulo(s)	Evangelho de João	Evangelhos Sinóticos
André e outro discípulo	Jo 1:35-40 – seguem Jesus após ouvir João Batista.	Sinóticos não relatam este chamado inicial.
Simão Pedro	Jo 1:41-42 – André traz Pedro a Jesus.	Mc 1:16-18; Mt 4:18-20; Lc 5:1-11 – chamado diretamente por Jesus, junto ao mar.
Filipe	Jo 1:43-44 – Jesus encontra Filipe diretamente e diz “Segue-me”.	Mc 3:18; Mt 10:3; Lc 6:14 – aparece apenas nas listas dos Doze.
Natanael	Jo 1:45-51 – Filipe encontra Natanael, que confessa Jesus como Filho de Deus e Rei de Israel.	Mc 3:18; Mt 10:3; Lc 6:14 – Bartolomeu listado entre os Doze, geralmente junto a Filipe.

faz eco e destaca que o sujeito da ação inicial “decidiu partir para a Galileia” (Jo 1:43), é gramaticalmente ambíguo no texto grego, podendo se referir tanto a Jesus quanto a André. Essa possível ambiguidade, segundo o autor, reforça a estrutura testemunhal do capítulo inicial do Quarto Evangelho: o discipulado em João não ocorre de maneira isolada, mas por meio do testemunho de outro discípulo. Nesse sentido, se André for entendido como sujeito implícito, o texto preserva a lógica joanina do “encontro mediado”, evidenciada pelo uso repetido do verbo *heuriskein* (“encontrar”) ao longo da perícopie (1:41, 43, 45), que expressa um processo comunitário de revelação e fé. Além disso, a referência a Filipe como natural de Betsaida, assim como André e Pedro, insere geograficamente o movimento inicial da missão de Jesus na Galileia, região periférica à Judeia e símbolo de uma fé que surge “das margens”. Ver: CARSON, D. A. *The Gospel According to John. The Pillar New Testament Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

¹⁷ *Ibid.*, KEENER, 2003, p. 482-484.

¹⁸ Segundo Carson (1991), a estrutura do texto mantém a mesma lógica da vocação de André e Simão Pedro: aquele que é encontrado por Cristo torna-se, por sua vez, aquele que “encontra” outro. Tal movimento constitui, para o evangelista, o princípio fundacional da expansão cristã autêntica, na qual o discipulado é essencialmente relacional e missionário, “novos seguidores de Jesus testemunham dele a outros, que por sua vez se tornam discípulos e repetem o processo” (Carson, 1991).

Mais especificamente, na tabela 2 se percebe a construção da relação literária entre João 1:42 (Simão Pedro) e João 1:47 (Natanael): em ambos os casos, Jesus revela algo essencial sobre a identidade do discípulo no primeiro encontro.

Tabela 2: Comparativo João 1:42 e 1:47

Verso	Texto Grego ¹⁹	Tradução Português	Observação
Jo 1:42 (Simão Pedro)	καὶ ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου· σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς (ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος).	“E o levou a Jesus. Fitando-o, disse Jesus: Tu és Simão, filho de João; tu serás chamado Cefas (que quer dizer Pedro).”	Estrutura: σὺ εἶ... σὺ κληθήσῃ... (“tu és... tu serás chamado”). Jesus define a identidade de Simão com base no futuro da sua missão.
Jo 1:47 (Natanael)	εἶδεν ὁ Ἰησοῦς τὸν Ναθαναὴλ ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει περὶ αὐτοῦ· ἶδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν.	“Viu Jesus a Natanael que se aproximava e disse dele: Eis um verdadeiro israelita, em quem não há dolo. ”	Estrutura: ἶδε... ἐν ᾧ... (“eis... em quem...”). Jesus discerniu o caráter de Natanael no presente, sem referência ao futuro.

Brown (1966) por exemplo, também observa que os dois blocos, o chamado dos primeiros discípulos (1:35–42) e a sequência que culmina no encontro de Filipe com Natanael (1:43–50), mantêm entre si uma instigante correspondência.²⁰ Em ambos, há a dinâmica de “encontrar” (εὕρισκειν), a confissão cristológica e o convite ao discipulado. Assim, no primeiro bloco, André encontra Simão e o conduz a Jesus (Tabela 2), que, por sua vez, lhe confere um novo nome (1:40–42). No segundo, Filipe encontra Natanael e o convida a ver o Messias anunciado nas Escrituras, resultando na confissão de fé de Natanael (1:45–49). O paralelismo fica ainda mais claro na repetição da expressão “vem e vê” (ἔρχου καὶ ἴδε), primeiro nos lábios de Jesus (1:39) e depois nos de Filipe (1:46), indicando uma continuidade no movimento do discipulado que se dá pelo encontro direto

¹⁹ Texto retirado de *Novum Testamentum graece*. Germany : Deutsch Bibelgesellschaft, 1996.

²⁰ BROWN, 1966. p. 82-85.

com Cristo, não apenas pelo testemunho de terceiros.²¹

Contudo, Brown (1966) chama a atenção para pequenas imperfeições na simetria, sinais de que o evangelista trabalhou com diferentes tradições que foram posteriormente editadas e harmonizadas. Um ponto enigmático, por exemplo, é o v. 41: “André, o irmão de Simão Pedro, era um dos dois que ouviram João e seguiram Jesus. Ele encontra primeiro seu irmão Simão e lhe diz: ‘Achamos o Messias’”. O texto, em sua forma atual, cria certa tensão, pois pareceria natural que, após André encontrar Simão, fosse também ele quem encontrasse Filipe. Entretanto, a introdução da iniciativa de Jesus em encontrar Filipe (1:43) estabelece uma simetria com o v. 35, quando Jesus encontra os dois primeiros discípulos. Segundo Brown, trata-se de uma intervenção redacional que buscou equilibrar os dois blocos narrativos, ainda que o resultado deixe algumas marcas de composição.²²

Tabela 3: Paralelos entre os dois blocos narrativos

(1:35–42)	(1:43–50)
Jesus encontra dois discípulos (1:35–39)	Jesus encontra Filipe (1:43–44)
Eles seguem Jesus (1:37)	Jesus chama: “Segue-me” (1:43)
“Vem e vê”, Jesus aos discípulos (1:39)	“Vem e vê”, Filipe a Natanael (1:46)
André encontra Simão (1:40–41)	Filipe encontra Natanael (1:45)
Confissão: “Achamos o Messias” (1:41)	Confissão: “Achamos aquele de quem escreveram Moisés e os profetas” (1:45)
Jesus olha para Simão (1:42a)	Jesus vê Natanael vir até ele (1:47a)
Jesus dá a Simão o nome de Cefas (1:42b)	Jesus declara Natanael “verdadeiro israelita” (1:47b)

²¹ Brown interpreta esse paralelismo como indicativo de uma tradição composta, posteriormente harmonizada pelo evangelista, de modo que o papel de Filipe poderia originalmente ter sido desempenhado por André (Brown, 1966, p. 85). A duplicidade de vocações, duas duplas de discípulos que reconhecem o Cristo de formas diferentes, reforça o tema da mediação humana na revelação divina: o testemunho pessoal torna-se o canal pelo qual a fé se comunica.

²² *Ibid.*, BROWN, 1966, p. 85.

A repetição do padrão de um discípulo encontrando outro, com Filipe buscando Natanael (João 1:45-46), é um tema abordado como vimos. Filipe "encontra" Natanael assim como Jesus o "encontrou", mas com uma diferença crucial: Jesus, presumivelmente, tinha "outros métodos" para encontrar pessoas, aludindo ao seu conhecimento sobrenatural.²³

Complementarmente, a caracterização de Filipe como um indivíduo de "habilidade limitada" é evidenciada por suas interações subsequentes no Evangelho (João 6:7; 12:21-22; 14:8-9). Leon Morris observa que Filipe aparece em diversas passagens do Quarto Evangelho como alguém que demonstra certa limitação de compreensão e iniciativa: ele calcula a impossibilidade de alimentar a multidão (6:7), não sabe como agir diante do pedido dos gregos e precisa consultar André (12:21-22), e, no cenáculo, solicita a Jesus que lhes mostre o Pai, revelando falta de percepção (14:8-9). No entanto, é ressaltado que Jesus "saiu do seu caminho para encontrar este homem bastante limitado e alistá-lo no círculo apostólico".²⁴ Esta observação é interessante para a análise narrativa, pois revela um aspecto da natureza de Jesus: a capacidade de usar pessoas comuns para propósitos extraordinários, um tema recorrente na literatura joanina.

A cena do encontro entre Jesus e Natanael em João 1:47-48 sintetiza um dos argumentos teológicos recorrentes no Quarto Evangelho: a definição da verdadeira identidade israelita não se fundamenta na descendência étnica, mas na integridade espiritual diante de Deus. A declaração de Jesus sobre Natanael, identificado como alguém "em quem não há dolo", estabelece uma relação tipológica entre o discípulo e a figura patriarcal de Jacó antes de sua transformação em Israel. A terminologia utilizada por João remete à noção veterotestamentária do "dolo" como marca do antigo Jacó, expondo o contraste entre a astúcia enganosa associada ao patriarca e a transparência espiritual que qualifica o novo povo de Deus. Ao reconhecer essa dimensão, Morris (1995) observa que Jesus atribui a Natanael uma identidade que vai além da etnicidade e aponta para um pertencimento ao Israel restaurado, o que se confirma na reação imediata

²³ KEENER, 2003, p. 482-484.

²⁴ *Ibid.*, MORRIS, 1995.

do discípulo ao reconhecer a autoridade messiânica de Jesus.²⁵

A leitura de Carson (1991) reforça esse movimento ao destacar a nuance linguística da expressão empregada por Jesus. A utilização do advérbio *alēthōs*, e não do adjetivo *alēthinos*, sugere que o evangelista descreve não a essência ontológica de Natanael enquanto israelita ideal, mas a qualidade moral que o distingue como aquele cuja vida não é marcada pela duplicidade. E aqui novamente, se pode perceber o paralelismo implícito com Gênesis 27, onde Jacó age “com dolo” (*metà dolou*, LXX), revela uma inversão de papéis: Natanael representa o Israel que já passou pela purificação da identidade e que não mais carrega a marca do engano.²⁶ Essa perspectiva se alinha ao desenvolvimento cristológico do Evangelho, em que Jesus expõe, de maneira reiterada, que a verdadeira filiação a Abraão se manifesta na disposição de acolher a verdade revelada pelo Enviado do Pai.²⁷

A intervenção de Jesus, ao afirmar ter visto Natanael “debaixo da figueira”, torna-se elemento hermenêutico decisivo para a confissão cristológica subsequente. A literatura joanina associa o conhecimento prévio e sobrenatural de Jesus ao reconhecimento de sua identidade divina. Nesse sentido, Morris identifica nessa referência simples a manifestação de um atributo que reaparecerá ao longo da narrativa: a capacidade do Cristo de sondar corações antes do encontro físico.²⁸ Keener (2001) complementa essa interpretação ao enfatizar que o enfoque do evangelista não está na simbologia da figueira enquanto local de estudo da Lei, algo possível embora não determinante, mas no fato de que a visão de Jesus antecede o contato pessoal, revelando o caráter revelacional da presença de Cristo.²⁹ Esse “ver” adquire caráter teológico e se torna critério para o discipulado na teologia de João.

A prontidão de Natanael em confessar Jesus como “Filho de Deus” e “Rei de Israel” aparece, portanto, como resultado de um encontro que transforma conhecimento em fé. A ausência de sinais públicos ou argumentos racionais no episódio evidencia que

²⁵ *Ibid.*, MORRIS, 1995.

²⁶ *Ibid.*, CARSON, 1991, p. 159–160.

²⁷ A articulação entre integridade moral e verdadeira descendência de Abraão será aprofundada por João em sua controvérsia com os líderes judaicos (João 8:39–47), onde a recusa da verdade revelada por Cristo é o critério que deslegitima a filiação étnica como garantia de pertença ao povo de Deus.

²⁸ *op. cit.*, MORRIS, 1995.

²⁹ KEENER, 2003, p. 485–487.

a fé autêntica, em João, nasce da revelação direta daquele que conhece a verdade interior do ser humano.³⁰ O episódio, assim, se configura como microteofania que antecipa a promessa de João 1:51: no encontro com Jesus, o acesso ao céu é reaberto, e o novo Israel se constitui não pela astúcia de Jacó, mas pela visão revelada pelo Filho do Homem.

Se a microteofania com Natanael revela quem Jesus é, a confissão de Filipe aprofunda ainda mais essa revelação. Ao afirmar ter encontrado “aquele de quem escreveram Moisés e os profetas” (Jo 1:45), Filipe retoma o núcleo hermenêutico do Evangelho de João: toda a Escritura converge para Cristo. Essa declaração corresponde, em intensidade, ao testemunho de André “Encontramos o Messias” (Jo 1:41; cf. Tabela 3), mas destaca um aspecto distinto da mesma verdade. Como observa Keener, enquanto André chega à sua confissão a partir do encontro pessoal com Jesus, Filipe fundamenta sua identificação no cumprimento das Escrituras, enfatizando a dimensão teológica e escriturística do testemunho.³¹

Essa nuance é significativa. A referência conjunta à Torá e aos Profetas, designação corrente para o conjunto das Escrituras (cf. 2Mc 15:9; 4Mc 18:10–18; Mt 5:17; Rm 3:21) assume aqui o papel de fundamento da revelação cristológica. Em João, Moisés não se coloca em oposição a Cristo; ao contrário, seu verdadeiro papel é o de testemunhar aquele que haveria de vir (Jo 5:46). Dessa forma, a confissão de Filipe prepara o clímax da perícopa: o reconhecimento de Natanael de que Jesus é, ao mesmo tempo, “Filho de Deus” e “Rei de Israel” (Jo 1:49). Assim, o relato avança de uma expectativa messiânica enraizada na tradição de Israel para a revelação plena do Filho do Homem, por meio de uma progressão de testemunhos que se iluminam mutuamente.

A menção de Jesus como “filho de José” (João 1:45) é vista como consistente com a tradição sinótica e não necessariamente uma negação da concepção virginal, mas sim uma indicação da ignorância de Filipe sobre tal detalhe ou a falta de relevância para João, porém, Brown argumentará que na verdade esta é a maneira normal de distinguir este Jesus específico de outros com o mesmo nome em Nazaré.³² Outro fator é o fato deste

³⁰ O contraste entre a fé que nasce de sinais e a fé que surge da revelação pessoal será tematicamente desenvolvido em João 20:29, onde a bem-aventurança é atribuída aos que creem sem terem visto externamente, ecoando a experiência de Natanael como modelo inicial dessa dinâmica.

³¹ KEENER, 2003, p. 486-487.

³² BROWN, 1966, p. 82.

fragmento ser uma ironia. No contexto palestinese do primeiro século, como observa Barrett³³, Filipe fornece exatamente as credenciais que identificavam socialmente uma pessoa: a aldeia de origem e o nome do pai. Essa fórmula, corriqueira e objetiva, dava legitimidade e situava o indivíduo dentro da rede de parentesco e localização geográfica, elementos centrais da identidade no mundo judaico.

Entretanto, o evangelista introduz nessa descrição uma tensão irônica. Em outra passagem (Jo 6:42), a mesma referência a Jesus como “filho de José” é usada por opositores para desacreditar sua pretensão de origem celestial, contrapondo a filiação divina com a suposta filiação humana. O recurso da ironia, característico do Quarto Evangelho, está em jogo desde o início: João “permite” que Jesus seja descrito de forma aparentemente redutiva, como simplesmente filho de José, ao mesmo tempo em que conduz o leitor a perceber a insuficiência dessa identificação. O contraste entre a visão limitada dos personagens e o conhecimento mais amplo do narrador e do leitor pode constituir parte da estratégia narrativa joanina. Todavia, como destaca Duke³⁴, a ironia nesse ponto inicial do evangelho ainda não é imediatamente perceptível. O leitor de primeira viagem tende a receber a descrição de Filipe de maneira literal, sem suspeitar da profundidade cristológica que se oculta por trás dela. Apenas numa releitura, quando os padrões de ironia já se tornaram claros ao longo do texto, o leitor percebe que a identificação de Jesus como “filho de José” é, ao mesmo tempo, correta do ponto de vista social e radicalmente equivocada do ponto de vista teológico. Assim, a aparente simplicidade da fala de Filipe funciona como chave para a pedagogia literária do evangelista: a revelação da verdadeira identidade de Jesus é progressiva, desafiando expectativas, confrontando pressupostos e conduzindo o leitor a atravessar as camadas de ironia até alcançar a confissão plena do Filho de Deus.

O que se observa é um movimento progressivo: a dúvida inicial de Natanael (v. 46) é dissolvida diante da revelação do conhecimento sobrenatural de Jesus (vv. 47–48), conduzindo-o a uma confissão que ultrapassa o escopo esperado de um discípulo em relação ao seu mestre.

Os títulos atribuídos por Natanael merecem exame detalhado. “Filho de Deus”, no

³³ BARRET, 1978, p. 184 *apud* CARSON, 1991.

³⁴ DUKE, 1985, p. 58 *apud* CARSON, 1991.

ambiente judaico do período, possuía uma amplitude semântica derivada tanto do hebraico quanto da tradição bíblica. Como Carson (1991) explica, a expressão “filho de X” poderia funcionar como marcador identitário ou descritivo (cf. Sl 89:22; Dt 3:18; 1 Sm 26:16), indicando traço de caráter, destino ou pertencimento. Nesse sentido, chamar Jesus de “Filho de Deus” poderia ser compreendido, no horizonte judaico do primeiro século, como título messiânico, associado à promessa davídica (2 Sm 7:14; Sl 2:7) e confirmado em tradições do judaísmo do Segundo Templo (1 Enoque 105:2; 4 Esdras 7:28–29; 13:52). Assim, Natanael reconhece em Jesus o Messias davídico, herdeiro da realeza de Israel e representante do povo diante de Deus.

Dentro dessa moldura semítica, Carson mostra que a confissão de Natanael retoma tradições veterotestamentárias nas quais Israel é designado como “filho de Deus” (Êx 4:22; Dt 1:31; Jr 31:9; Os 11:1), e nas quais a realeza davídica é associada à filiação divina (2Sm 7:14; Sl 2:7). O “Filho de Deus” é, portanto, o Rei messiânico prometido, o herdeiro de Davi e representante do povo de Deus. Essa compreensão é reforçada por textos judaicos pré-cristãos (como 4 Florilegium, 1 Enoque e 4 Esdras), que já relacionavam a filiação divina à função régia do Messias. Assim, quando Natanael chama Jesus de “Filho de Deus” e “Rei de Israel”, ele o reconhece como o Messias esperado, o cumprimento das promessas feitas ao Israel antigo. No entanto, João amplia esse sentido: a filiação de Jesus não é apenas funcional ou messiânica, mas ontológica, um vínculo de unidade e intimidade com o Pai que revela uma relação metafísica única (cf. Jo 5:19–30; 10:33).³⁵ Nesse ponto, Carson observa que Natanael “falou melhor do que sabia”: sua confissão messiânica contém uma verdade cristológica mais profunda do que ele próprio podia compreender naquele momento.³⁶ Para a comunidade joanina, a confissão de Natanael

³⁵ *Ibid.*, CARSON, 1991.

³⁶ Craig S. Keener, em sua análise de João 1:49, aprofunda o sentido teológico da confissão de Natanael mostrando como ela funciona como uma ponte entre o messianismo judaico e a alta cristologia joanina (Keener, 2001, p. 487–488). Para o autor, a resposta de Natanael, embora aparentemente espontânea e entusiástica, é mais do que uma exclamação piedosa: trata-se de uma confissão cristológica, comparável às aclamações que, em outros textos cristãos primitivos, surgem após a manifestação de um milagre ou sinal divino (cf. Mt 14:33; Lc 5:8; At 14:11). O reconhecimento de Jesus como “Filho de Deus” e “Rei de Israel” expressa, assim, o padrão joanino segundo o qual aqueles que são “de Deus” reconhecem a palavra e a ação de quem vem de Deus (cf. Jo 3:20–21; 1 Jo 4:6).

A sequência dos títulos (“Filho de Deus” antes de “Rei de Israel”) é teologicamente significativa, pois não estabelece uma hierarquia, mas reflete o uso messianicamente paralelo dos dois termos, conforme o Antigo Testamento e as tradições sinóticas. No contexto inicial do Evangelho, “Filho de Deus” ainda conserva seu sentido messiânico tradicional, relacionado à promessa davídica (cf. Sl 2:7), e não o significado plenamente divino que assumirá progressivamente na narrativa joanina. Entretanto, ambos os títulos adquirem, no

possui também um caráter pedagógico.

Finalmente, a autodenominação de Jesus como “Filho do Homem” em João 1,51, imediatamente após a confissão de Natanael, constitui, conforme observa Ramiro Mincato (2008, p. 11–17)³⁷, o ponto de virada da narrativa, em que o reconhecimento messiânico dá lugar à revelação de uma cristologia superior, de caráter simbólico e teológico. O autor demonstra que o título “Filho do Homem”, derivado da visão de Daniel 7,13, é reinterpretado pelo Quarto Evangelho como uma categoria de alta cristologia, na qual se articulam a preexistência, a origem celeste e a missão revelatória de Jesus. Em João, essa expressão deixa de ser apenas uma designação messiânica para assumir valor ontológico: o “Filho do Homem” é aquele que desce e sobe do céu, o locus da revelação e o mediador entre Deus e a humanidade. Mincato mostra que a escada de Jacó, evocada pela imagem dos anjos que sobem e descem (Jo 1:51), é reelaborada como símbolo da mediação salvífica de Cristo, o único caminho entre o céu e a terra. Assim, a promessa feita a Natanael (“verás o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem”) anuncia a revelação plena da glória divina, a ser manifestada na cruz, onde se cumpre o movimento paradoxal de exaltação na humilhação. Nesse sentido, a leitura de Mincato confirma que o evangelista João desloca o messianismo terrestre para uma dimensão teológica mais profunda, em que a escatologia é atualizada no presente histórico da encarnação: o “Filho do Homem” é o símbolo vivo da comunhão entre Deus e o mundo, e sua revelação constitui a realização da própria salvação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise exegética de João 1:43–51 permitiu demonstrar que o encontro entre Jesus e Natanael não constitui um episódio periférico dentro do prólogo narrativo do Quarto Evangelho, mas antes o clímax do ciclo inaugural de testemunhos e vocações, no

decorrer do texto, nuances mais elevadas, que aproximam o reinado de Jesus da esfera da divindade. Keener observa que, embora Jesus seja rejeitado por não corresponder às expectativas judaicas de um rei terreno (cf. Jo 6:15; 12:13–15; 18:33–40; 19:12–15), João desloca a compreensão de realeza para um horizonte teológico maior: no contraste entre César e Cristo, sugere-se um reinado divino, contraposto ao poder imperial, um motivo que ecoa a tradição veterotestamentária de Deus como Rei (Zc 14:9; Tb 13:6; 1 En. 25:3) e culmina no Apocalipse, onde Jesus é proclamado “Rei dos reis” (Ap 19:16).

³⁷ Ver: MINCATO, Ramiro. Confissão de Natanael (Jo 1,43-51) e o modo de revelação no Quarto Evangelho. *Revista Eletrônica PUC-RS (Teocomunicação)*, V. 38, N. 159, p. 5-17. Porto Alegre: PUC, jan/abr. 2008. p. 10-17. Ver também: MINCATO, Ramiro. *O Título “Filho de Deus” em Jo 1, 29-34: Estrutura e Teologia da perícopa*. Teocomunicação, Porto Alegre, v.35, n. 150, p. 839-854, dez. 2005.02.

qual se delinea o paradigma da revelação cristológica. O exame estrutural revelou uma progressão literária intencional, que conduz o leitor do chamado de Filipe ao reconhecimento teológico de Natanael, compondo uma ascensão hermenêutica do ver ao crer, e do crer ao compreender. Tal movimento não é apenas narrativo, mas também teológico: a fé emerge do encontro com aquele que vê antes de ser visto, e cuja palavra desvela a verdade interior do ser humano.

O estudo sociocultural da referência a Nazaré mostrou que o evangelista se serve de um contexto geográfico marginal para instaurar uma inversão teológica, o Messias não procede do centro cultural de Israel, mas de sua periferia simbólica. A ironia da pergunta “Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?” é, portanto, instrumento retórico que desestabiliza as expectativas messiânicas tradicionais, antecipando o tema joanino da revelação que transcende categorias étnicas e religiosas. O lugar desprezado torna-se, assim, o espaço da manifestação da glória, instaurando uma teologia da inversão que percorre todo o Evangelho.

A leitura literário-teológica, apoiada em Carson, Mincato e demais autores, confirmou que a confissão de Natanael “Rabi, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel” não é um simples reconhecimento messiânico, mas a enunciação de uma cristologia dupla: messiânica e ontológica. O evangelista articula o título “Filho de Deus”, de ressonância davídica, com a autodeclaração de Jesus como “Filho do Homem”, título de origem apocalíptica e preexistencial. Essa transição marca o deslocamento do messianismo histórico para uma cristologia transcendente, na qual a figura do “Filho do Homem” torna-se o novo eixo da economia da revelação. A promessa de ver “anjos subindo e descendo sobre o Filho do Homem” reinterpreta a visão de Jacó (Gn 28:12) à luz da encarnação, indicando que em Jesus se cumpre a restauração do acesso entre céu e terra, entre Deus e humanidade.

Desse modo, a perícopes de João 1:43–51 opera como microcosmo teológico do Evangelho joanino: nela se condensam os grandes temas da obra: a revelação, testemunho, conhecimento sobrenatural, fé e glória. A confissão de Natanael não encerra a narrativa, mas a inaugura, funcionando como uma antecipação da confissão final de Tomé (“Meu Senhor e meu Deus”, Jo 20:28), o que evidencia a estrutura circular da teologia joanina: quem “vem e vê” é introduzido progressivamente na plena visão da glória do Filho. Assim, a partir do improvável cenário de Nazaré, o evangelista constrói

uma hermenêutica da revelação em que o conhecimento de Jesus redefine as categorias de pertença, desloca o messianismo para o plano ontológico e inaugura o novo Israel fundado na fé que nasce do ver revelado, a fé do discípulo que, como Natanael, é chamado a ultrapassar o ceticismo e confessar o Filho do Homem como o lugar definitivo da manifestação de Deus.

REFERÊNCIAS

BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*. Anchor Bible. New York: Doubleday, 1966.

CARSON, D. A. *The Gospel According to John. The Pillar New Testament Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

KEENER, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.

MINCATO, Ramiro. Confissão de Natanael (Jo 1,43-51) e o modo de revelação no Quarto Evangelho. *Revista Eletrônica PUC-RS (Teocomunicação)*, V. 38, N. 159, p. 5-17. Porto Alegre: PUC, jan/abr. 2008.

MORRIS, Leon. *The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

STUART, Douglas. *Manual de Exegese bíblica*. Douglas Stuart e Gordon D. Fee. São Paulo: Vida Nova, 2008.

TENNEY, Merrill C. *The Zondervan pictorial bible dictionary*. Grand Rapids, Michigan : Zondervan Publishing House. 1967.

The Greek new testament/edited by Kurt Alan [et al.]. Stuttgart : United Bible Societies; Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia* / Uwe Wegner. - São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

Quem me livrará do corpo desta morte?

O grito existencial de Romanos 7:24 à luz da solução cristológica

Mateus Soares Parreiras de Freitas¹

RESUMO

O presente artigo investiga a morte vicária de Jesus Cristo como a única resposta soteriológica e escatológica ao dilema existencial e teológico expresso no clamor de Paulo em Romanos 7.24. A partir da análise de Romanos - e como o "corpo desta morte" (*sōma tou thanátou*) representa a condição de mortalidade e escravidão ao pecado que acompanha o crente nesta vida. A libertação prometida é garantida pela obra substitutiva de Cristo na cruz. A análise se aprofunda na antropologia bíblica do Antigo Testamento, conforme sistematizada por Hans Walter Wolff, e contrasta a visão veterotestamentária da morte com a esperança da ressurreição no Novo Testamento. Além disso, a reflexão sobre a Escatologia da Pessoa de Renold Blank é utilizada para sublinhar a total dependência de Deus na morte, ressoando com o clímax da libertação do fardo carnal. O artigo visa expandir a argumentação, integrando a visão histórica e linguística da morte para estabelecer o contraste entre a inevitabilidade da morte e a esperança da glorificação.

Palavras-chaves: Morte Vicária. Soteriologia. Escatologia. Antropologia Bíblica.

ABSTRACT

This article investigates the vicarious death of Jesus Christ as the only soteriological and eschatological answer to the existential and theological dilemma expressed in Paul's outcry in Romans 7:24. Through an analysis of Romans, it argues that the "body of this death" (*sōma tou thanátou*) represents the condition of mortality and bondage to sin that accompanies the believer in this life. The promised deliverance is guaranteed by Christ's substitutionary work on the cross. The study deepens this understanding through the biblical anthropology of the Old Testament as systematized by Hans Walter Wolff, contrasting the Old Testament view of death with the New Testament hope of resurrection. Furthermore, Renold Blank's *Eschatology of the Person* is examined to emphasize the total dependence on God in death, resonating with the climax of liberation from the carnal burden. The article seeks to broaden the discussion by integrating historical and linguistic perspectives on death to highlight the contrast between its inevitability and the hope of glorification.

Keywords: Vicarious Death. Soteriology. Eschatology. Biblical Anthropology.

¹ Mestrando em Ciências da Religião (UMESP) como bolsista CAPES. Pós Graduado em Teologia Sistemática (FABAT). Graduado em Teologia e Psicologia. E-mail: mateus.freitas@seminariodosul.com.br.

INTRODUÇÃO

A morte, na cosmovisão bíblica, não é um fenômeno natural, mas a consequência direta e inescapável do pecado (Romanos 6:23). Ela se manifesta não apenas no fim da vida física, mas na fragmentação da existência humana, culminando no dilema existencial do crente, perfeitamente encapsulado no clamor do Apóstolo Paulo: "Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte?" (Romanos 7:24). Este versículo não é apenas uma expressão de angústia, mas um profundo questionamento teológico sobre a possibilidade de libertação da escravidão do pecado e da mortalidade. A luta descrita por Paulo em Romanos 7:14-25, interpretada pela tradição evangélica como a tensão do crente regenerado, revela a persistência de uma natureza carnal (*sarx*) que, mesmo sob a graça, ainda oprime e leva ao desespero. O corpo, neste contexto, não é apenas a matéria física, mas a totalidade do ser humano em sua condição de fragilidade e sujeição à morte.

O presente artigo tem por objetivo analisar a morte vicária de Jesus Cristo como a resposta definitiva e a única esperança cristã para a superação do "corpo desta morte" em Romanos 7:24. Para alcançar este objetivo, serão incorporadas duas dimensões cruciais, como a visão antropológica e tanatológica do Antigo e Novo Testamento, com base na obra de Hans Walter Wolff, para fornecer o substrato bíblico da compreensão da morte e do ser humano; E a perspectiva escatológica e existencial da obra "Escatologia da Pessoa" de Renold Blank², para enriquecer a discussão sobre o que acontece com o ser humano no momento da morte e a natureza da ressurreição.

A relevância desta investigação reside na reafirmação do caráter essencialmente soteriológico da cruz para a experiência cristã, oferecendo um fundamento sólido para a esperança que transcende a luta ética e a fragilidade existencial. A justificação se encontra na necessidade de ancorar a experiência de fé na objetividade da obra de Cristo, contrastando com as tendências contemporâneas que minimizam a seriedade do pecado e a centralidade da expiação.

A pesquisa adota uma metodologia que combina a exegese bíblica (focada em Romanos 7:24-25), a teologia sistemática (visando definir a expiação vicária), a análise

² BLANK, Renold J. *Escatologia da Pessoa: Vida, Morte e Ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000.

antropológica (baseada em Hans Walter Wolff) e a análise bibliográfica. A abordagem é estritamente evangélica, interpretando Romanos 7:24 como a luta do crente regenerado.

1. A VISÃO BÍBLICA DA MORTE: ANTROPOLOGIA DO ANTIGO E NOVO TESTAMENTO

Para compreender a profundidade do clamor de Romanos 7:24, é imperativo estabelecer o contexto da visão bíblica da morte, que difere drasticamente do dualismo grego. A Bíblia apresenta o ser humano como uma unidade indivisível, e a morte como a desintegração dessa unidade.

1.1 A Antropologia do Antigo Testamento e a Morte em Hans Walter Wolff

A obra "Antropologia do Antigo Testamento" de Hans Walter Wolff é fundamental para desconstruir o dualismo corpo-alma e resgatar a visão hebraica do ser humano³. Para Wolff (2008), a morte no Antigo Testamento é a desintegração da totalidade do ser humano, que é visto como uma unidade indivisível. O homem não é composto de partes separadas (corpo e alma), mas é uma *nefesh* (ser vivente) em sua totalidade.

A morte é o fim da vida como um todo e é caracterizada pela retirada do *ruach* (sopro de vida) por Deus, e pelo retorno do *basar* (carne/fragilidade) ao pó. A morte é, acima de tudo, a perda da comunhão com o Deus vivo e o fim da existência terrena em sua totalidade. Wolff argumenta que o AT não vê o homem como uma composição de partes separadas, mas como uma totalidade expressa em diferentes aspectos ou modos de existência. Os principais termos hebraicos que definem o ser humano e sua relação com a morte são *nefesh*, *basar* e *ruach*:

Nefesh (נֶפֶשׁ): O Ser Vivente e a Vitalidade O termo *nefesh* é frequentemente traduzido como "alma", mas, na verdade, significa a garganta, o fôlego, a vida e, por extensão, o próprio ser humano em sua vitalidade e necessidade. Wolff enfatiza que o

³ Wolff, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

homem não tem uma *nefesh*, ele é *nefesh*⁴. Significado: Ser vivente, indivíduo, princípio de vida. Implicação para a Morte: A *nefesh* é o que anseia, tem fome e sede. Na morte, o ser vivente se extingue. O AT não concebe uma "alma" imortal que se separa do corpo para viver conscientemente em outro lugar. A morte é a cessação da *nefesh*.

Basar (נֶפֶשׁ): A Fragilidade da Carne e a Finitude. O termo *basar* é traduzido como "carne" ou "corpo", mas carrega a conotação de fragilidade, efemeridade e dependência. Significado: Carne, corpo, humanidade em sua fraqueza. Implicação para a Morte: O *basar* é a parte do ser humano que se relaciona com a terra e que, por sua natureza, é mortal e perecível. O contraste é sempre feito com Deus, que é Espírito (*ruach*) e não carne (Isaías 31:3). A morte é o retorno do *basar* ao pó. Wolff destaca que o *basar* é o que o homem é diante de Deus e diante da morte⁵.

Ruach (רוּחַ): O Espírito e o Poder de Deus, *Ruach*, significa vento, sopro ou espírito. É a força vital que vem de Deus e que anima o *basar*. Significado: Sopro de vida, espírito, poder divino. Implicação para a Morte: A morte é o momento em que Deus retira o *ruach* (Jó 34:14-15). A vida é uma concessão temporária de Deus. Quando o *ruach* se vai, o *basar* volta ao pó. A morte é, portanto, a perda da vitalidade e da relação com o Deus vivo.

Sheol (שְׁאוֹל): A Morada dos Mortos O destino do ser humano após a morte, no AT, é o *Sheol*, a morada dos mortos. Significado: Submundo, sepultura, o lugar para onde todos, justos e ímpios, descem. Implicação para a Morte: O *Sheol* é um lugar de silêncio e inatividade, onde não há louvor a Deus (Salmos 6:5). Não é um lugar de punição no sentido neotestamentário, mas sim a ausência da vida plena e da presença de Deus.

2. NOVO TESTAMENTO E A ESPERANÇA DA RESSURREIÇÃO

O Novo Testamento (NT) herda a antropologia unitária do AT, mas a revoluciona com a ressurreição de Jesus Cristo. A morte (*thánatos*, *θάνατος*) é redefinida não apenas como um evento biológico, mas como um inimigo derrotado (I Coríntios 15:26).

2.1 *Thánatos* (θάνατος): A Morte como Inimigo e Salário do Pecado

⁴ *Op. Cit.*, WOLFF, 2008.

⁵ *Op. Cit.*, WOLFF, 2008.

O termo grego *thánatos* é o equivalente funcional de morte no NT. No entanto, ele adquire uma conotação teológica mais profunda, sendo a personificação do poder do pecado e do Diabo (Hebreus 2:14). Designa a Morte física, espiritual e eterna. A morte não é mais apenas o fim natural, mas o salário do pecado (Romanos 6:23). A obra de Cristo é definida como a superação deste *thánatos* em suas três dimensões:

Morte Espiritual: Superada pela justificação (*dikaiōsis, δικαίωσις*).

Morte Física: Superada pela promessa da ressurreição (*anástasis, ἀνάστασις*).

Morte Eterna: Superada pela glorificação (*dóxa, δόξα*).

2.2 *Sōma* (σῶμα) e *Sarx* (σάρξ): Corpo e Natureza Caída

O termo *sōma* no grego do NT mantém a ideia de totalidade e unidade do ser humano. Contudo, Paulo introduz o *sarx* (carne) com uma conotação ética negativa, como a natureza humana caída, em contraste com o *pneuma* (Espírito).

O *Sarx* Paulino: O *sarx* é o princípio que se opõe a Deus. Viver na *sarx* é estar sob a lei do pecado e da morte (Romanos 8:2). O *sarx* é o que faz com que o crente, mesmo querendo fazer o bem (*thelō, θέλω*), não consiga (Romanos 7:18).

Implicação em Romanos 7:24: O "corpo desta morte" (*sōma tou thanátou*) é a totalidade do ser humano submetido ao poder do *thánatos* e à tirania do *sarx*. O clamor não é por uma libertação da matéria, mas da condição de morte que permeia a existência terrena.

3. ROMANOS 7:24 E O CLAMOR PELO LIVRAMENTO

O clamor de Paulo em Romanos 7:24, "Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte?" é o ponto focal da tensão entre a antropologia da morte e a soteriologia da graça.

A interpretação de Romanos 7:14-25 como a luta do crente regenerado é a visão dominante na Teologia Evangélica. O "eu" que se debate é o cristão que, justificado (Romanos 5), agora experimenta a tensão entre a nova natureza no Espírito e o remanescente da carne (*sarx*). O texto demonstra que a Lei (*nómos, νόμος*), embora santa, não tem poder para santificar, apenas para revelar o pecado (*hamartía, ἁμαρτία*).

A luta é uma confissão da incapacidade humana de se autossantificar e um pedido desesperado por um libertador. A Lei revela o pecado, mas não oferece o poder para superá-lo.

3.1 A Estrutura Retórica e a Vontade Dividida

A luta interior é expressa pelo uso repetido dos verbos de vontade. O crente regenerado quer (*thelō, θέλω*) fazer o bem, mas não faz. Ele não quer (ou *thelō, οὐ θέλω*) fazer o mal, mas faz. "Porque o querer (*thelō*) o bem está em mim; não, porém, o efetua-lo. Pois não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero (ou *thelō*), esse faço" (Rm 7:18-19). Essa tensão é a prova da regeneração, pois o não-crente não tem essa luta. No entanto, é também a prova da persistência do *sarx* e da necessidade de um poder externo.

A identificação do "eu" em Romanos 7:14-25 como o crente regenerado é fundamental para a correta compreensão do clamor em 7:24 e deve ser defendida contra as interpretações que o atribuem ao indivíduo não-regenerado. O cerne da argumentação reside na evidência de que o sujeito que se debate demonstra características impossíveis de serem encontradas em um incrédulo. O apóstolo Paulo, ao descrever essa luta, revela que o "eu" odeia o pecado (v. 15), deseja fazer o bem (v. 19) e, crucialmente, deleita-se na lei de Deus segundo seu ser interior (v. 22). Tais expressões de aversão à iniquidade e de afeição pela vontade divina são, biblicamente, frutos da regeneração operada pelo Espírito Santo (linhas 160-165 do Comentário). A luta descrita, portanto, não é a de um homem que busca a Deus pela primeira vez, mas a de um filho de Deus que, em sua maturidade espiritual, sente com mais intensidade a dissonância entre a nova natureza e o remanescente da carne (*sarx*), provando que o grito de 7:24 é a angústia do santo e não o desespero do pecador.

3.2 Análise da Expressão "Corpo Desta Morte" (*sōma tou thanátou*)

O cerne do clamor está na expressão grega *sōma tou thanátou* (σῶμα τοῦ θανάτου). A tradução literal é "corpo da morte".

Tabela 1: Análise expressão

Elemento	Termo Grego	Significado Exegético	Implicação para
----------	-------------	-----------------------	-----------------

			o Crente
“Corpo”	<i>Sōma (σῶμα)</i>	O ser humano em sua totalidade terrena, sujeito à decadência e ao pecado (<i>sarx</i>).	A luta contra o pecado é existencial, não apenas ética.
“Desta Morte”	<i>Tou Thanátou (τοῦ θανάτου)</i>	A morte (<i>thánatos</i>) em seu sentido pleno: o poder e a penalidade do pecado que ainda se manifestam no corpo.	O pecado remanescente é um fardo mortal, pois sua natureza é a morte.
"Corpo Desta Morte"	<i>Sōma tou thanátou</i>	A condição de mortalidade e o fardo da natureza carnal, sob o domínio do <i>thánatos</i> .	O clamor é por libertação total, que só pode vir de uma fonte externa e superior.

A expressão *sōma tou thanátou* deve ser entendida no contexto da antropologia não é apenas o corpo físico, mas a pessoa em sua condição de mortalidade e sujeição ao pecado remanescente. O clamor é um pedido por redenção total, que só pode ser respondido por Aquele que tem poder sobre a morte.

A profundidade do clamor em Romanos 7:24 é amplificada pela ênfase paulina na "lei do pecado que está em meus membros" (v. 23), uma nuance que solidifica a interpretação do *sōma tou thanátou* como a condição de mortalidade que permeia o ser. Hendriksen destaca a importância da menção aos "membros"⁶, ressaltando que, para Paulo, a comunicação da fé e o serviço a Deus dependiam diretamente dos órgãos físicos – a ligeireza dos pés, a enunciação dos lábios, a agudeza dos olhos. O lamento do apóstolo, portanto, não é apenas metafísico, mas profundamente prático: ele deplora a incapacidade de servir a Deus de forma totalmente desembaraçada, com todas as suas faculdades do

⁶ HENDRIKSEN, William. *Comentário Do Novo Testamento: Romanos*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, p. 554-462, 2014.

corpo e da alma⁷. O "corpo desta morte" é o fardo que impede o crente de realizar o serviço pleno que sua mente (*nous*) deseja, provando que a libertação rogada é a superação da limitação física e da fragilidade inerente à presente condição, sujeita às devastações do pecado e da morte.

O contraste abrupto entre o lamento de Romanos 7:24 e o júbilo de 7:25a ("Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor!") não deve ser visto como uma contradição, mas como a resposta imediata e certa que transforma a angústia em triunfo. Hendriksen⁸ (ressalta que o grito de Paulo, embora pungente, não provém do desespero, mas da agonia (sofrimento produzido por esforço extenuante) de tentar viver em completa harmonia com a vontade de Deus, indo de fracasso em fracasso⁹. A exclamação de gratidão, portanto, é a confissão de que a solução para a luta não reside no esforço humano, mas na obra consumada de Cristo. Essa transição serve como uma introdução apropriada para Romanos 8:1, pois a certeza da libertação do "corpo desta morte" é a certeza da ausência de condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus¹⁰. A Morte Vicária de Cristo, ao quebrar o poder legal do pecado, garante que a luta atual terá um fim glorioso, onde o conflito estará terminado e o pecado terá sido para sempre deixado para trás¹¹.

4. A MORTE VICÁRIA DE CRISTO COMO RESPOSTA SOTERIOLÓGICA

A resposta ao clamor de Paulo é imediata e enfática: "Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor!" (Romanos 7:25a). A libertação do "corpo desta morte" é garantida pela obra de Cristo, cuja essência é a Expição Vicária (Substituição Penal).

4.1 Fundamentos da Expição Vicária

A Expição Vicária (*hilastērion*, ἱλαστήριον - propiciação) é o ato de Cristo que satisfaz a justa ira de Deus contra o pecado, transformando a ira em favor. A morte de Cristo foi:

Substituição (*antí, αντί*): Cristo morreu em nosso lugar (vicariamente), tomando

⁷ HENDRIKSEN, p. 618-620, 2014.

⁸ *Op.Cit.*

⁹ HENDRIKSEN, p. 634-638, 2014

¹⁰ HENDRIKSEN, p. 700-702, 2014.

¹¹ HENDRIKSEN, p. 649-651, 2014.

para Si a penalidade que era devida a nós.

Propiciação (*hilastērion*): Sua morte satisfaz a justa ira de Deus contra o pecado.

Redenção (*apolytrōsis, ἀπολύτρωσις*): Ele pagou o preço para nos resgatar da escravidão do pecado e da morte.

A Morte Vicária é o ato que quebrou o poder legal do pecado. Cristo, ao morrer, cumpriu a exigência da Lei (a morte como salário do pecado), permitindo que o crente seja justificado (*dikaiōō, δικαιόω*) e declarado justo, mesmo que o pecado ainda persista em sua experiência (Romanos 8:1).

4.2 A Eficácia da Morte de Cristo e a Certeza da Libertação

A doutrina da eficácia definida da expiação, defendida por John Owen [], é vital para a esperança cristã. Se a Morte Vicária é eficaz, a libertação do "corpo desta morte" é uma certeza, e não uma possibilidade. "A morte de Cristo não foi uma mera possibilidade de salvação para todos, mas uma aquisição real e específica de todos os benefícios da Nova Aliança para os eleitos... [Ela] destrói a morte para aqueles por quem Ele morreu"¹².

Esta certeza transforma o desespero do "Miserável homem que eu sou!" em um hino de triunfo. A libertação do *sōma tou thanátou* não depende do esforço do crente (a luta de Romanos 7), mas da obra consumada de Cristo (a vitória de Romanos 8).

4.3 A Transição: A Vida no Espírito

O Espírito Santo (*Pneuma, Πνεῦμα*), dado ao crente por causa da obra vicária de Cristo, é o agente da superação: "Porque a lei do Espírito de vida, em Cristo Jesus, te livrou da lei do pecado e da morte" (Romanos 8:2).

O Espírito como Penhor (*Arrabōn, Ἀραβών*): O Espírito Santo é o penhor ou a garantia da nossa herança (2 Coríntios 1:22; Efésios 1:14). Ele é a prova de que a Morte Vicária de Cristo foi eficaz e que a libertação final do *sōma tou thanátou* é certa.

Santificação (*Hagiasmós, Ἁγιασμός*): A superação do "corpo desta morte" se

¹² OWEN, 2008.

manifesta no processo de Santificação. O Pneuma capacita o crente a "fazer morrer as obras do corpo" (Romanos 8:13). A luta de Romanos 7 é transformada na vitória progressiva de Romanos 8.

5 A ESCATOLOGIA DA PESSOA E A SUPERAÇÃO FINAL DA MORTE

A libertação final do "corpo desta morte" é escatológica. A Morte Vicária de Cristo garante a ressurreição do corpo. Neste ponto, a reflexão sobre a Escatologia da Pessoa de Renold Blank¹³ ganha relevância, ao rejeitar o dualismo grego e enfatizar a totalidade da pessoa.

5.1 A Morte como Transformação e a Unidade da Pessoa

Blank (2000), assim como Wolff¹⁴, critica o modelo antropológico dualista de uma alma que se separa do corpo. Ele afirma que a Bíblia apresenta um modelo não dualista do homem, e que a antropologia bíblica vê o homem como uma unidade substancial. De acordo com o autor a Bíblia apresenta um modelo não dualista do homem... O homem dentro da antropologia bíblica... Quando a Bíblia usa o termo 'alma', ela o faz dentro de uma perspectiva integradora, e não a partir de um modelo dualista grego¹⁵. Esta visão de Blank corrobora a análise de Wolff sobre o *nefesh* e o *basar*, onde o ser humano é visto como uma unidade indivisível. A morte, portanto, atinge a pessoa em sua totalidade. Blank argumenta que a morte não é uma aniquilação, mas uma transformação do ser humano em sua totalidade

5.2 A Total Dependência de Deus na Morte: O Grito da Pobreza

O ponto mais ressonante com Romanos 7:24 é a descrição sobre a morte como o momento da total dependência de Deus. Blank descreve a morte como a situação em que o ser humano é reduzido à pobreza (Unidade IV), onde toda autossuficiência é aniquilada. "Na morte, o homem deve tornar-se pobre perante Deus... Entregar-se a Deus, aceitando

¹³ BLANK, 2000.

¹⁴ WOLFF, 2008.

¹⁵ BLANK, 2000.

seu amor... No seu primeiro encontro com Deus, o homem deve realizar um ato de fé¹⁶. O clamor de Paulo, "Miserável homem que eu sou! Quem me livrará...", é o grito da pobreza existencial. A resposta, "Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor!", é o ato de fé que se realiza na entrega total à salvação vicária. O "corpo desta morte" é o fardo da autossuficiência que é finalmente removido pela graça.

5.3 Glorificação (*Dóxa*): A Superação Final

A libertação final do "corpo desta morte" é escatológica e se consuma na dóxa (glória). A Morte Vicária de Cristo garante a ressurreição do corpo (*anástasis*). O corpo, que hoje é mortal (*thnētós, θνητός*) e sujeito à decadência, será transformado em um corpo glorificado (I Coríntios 15:42-44).

Tabela 2

Estágio da Salvação	Relação com a Morte Vicária	Superação do "Corpo Desta Morte"
Justificação (<i>Dikaiōsis</i>)	Livramento da Penalidade do Pecado.	Livramento da condenação da Morte Eterna (Rm 8:1)
Santificação (<i>Hagiasmós</i>)	Livramento do Poder do Pecado	Superação progressiva da escravidão do pecado (Rm 8:13)
Glorificação (<i>Dóxa</i>)	Livramento da Presença do Pecado	Superação final da Morte Física e da mortalidade

A Morte Vicária de Cristo garante que o thánatos é totalmente absorvido pela vitória (1 Coríntios 15:54). A esperança cristã é a certeza de que a pessoa em sua totalidade (*sōma*) será resgatada e glorificada, superando para sempre o fardo do *sōma tou thanátou*.

¹⁶ BLANK, 2000.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo demonstrou que o clamor de Romanos 7:24, "Quem me livrará do corpo desta morte?", é um profundo questionamento teológico enraizado na antropologia holística do Antigo Testamento (Wolff) e na experiência do sarx paulino. O "corpo desta morte" (*sōma tou thanátou*) é a totalidade do ser humano sob o domínio do *thánatos*.

A resposta é enfática e singular: a Morte Vicária de Jesus Cristo. Sua morte substitutiva e propiciatória removeu a penalidade do pecado e quebrou o seu poder. A libertação é aplicada pelo Espírito Santo (Pneuma) no processo de santificação (*hagiasmós*) e será consumada na glorificação (*dóxa*). A reflexão reforça a ideia de que a morte é um ato de total dependência de Deus, um ato que só é seguro pela obra consumada de Cristo. A esperança cristã não é a fuga da matéria, mas a redenção e transformação do *sōma* para a glória eterna. A certeza da Morte Vicária transforma o desespero do "Miserável homem que eu sou!" em uma proclamação de vitória: "Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor!" (Romanos 7:25a).

REFERÊNCIAS

- BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. Campinas: LPC, 1990. (Baseado na primeira edição da LPC, conforme pesquisa.)
- BLANK, Renold J. *Escatologia da Pessoa: Vida, Morte e Ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000.
- CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. (Ano de publicação completado com base na pesquisa.)
- GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva*. São Paulo: Vida Nova, 1999. (Ano de publicação completado com base na pesquisa da primeira edição em português.)
- HENDRIKSEN, William. *Comentário Do Novo Testamento: Romanos*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2014.
- OLIVEIRA, Renato Alves de. *A Teologia da Morte*. São Paulo: Edições Loyola, 2023. (Informações completadas com base na pesquisa.)
- OWEN, John. *A Morte da Morte na Morte de Cristo*. São Paulo: PES, 2008.
- PACKER, J. I. *A Morte de Cristo*. São Paulo: Vida Nova, 1990. (Ano de publicação estimado com base nas primeiras edições da editora Vida Nova para o autor.)
- WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

O sincretismo religioso e a pedagogia de Deus no livro dos Juízes

A permissividade do sofrimento como um ato pedagógico

Jhonata de Azevedo Macedo ¹
Teresa Akil²

RESUMO

Este artigo investiga o sincretismo religioso e a metodologia pedagógica de Javé, que consistia na permissibilidade do sofrimento decorrente da subjugação dos povos que coabitavam com Israel no período dos Juízes. Busca-se examinar como a influência cultural canaanita conduziu Israel ao ciclo de apostasia, servidão, súplica e salvação – empreendido pela permissão do sofrimento – que nesse contexto se configura como uma estratégia corretiva com fins redentivos. A partir dessa análise, o estudo propõe uma reflexão sobre a aplicabilidade desse conceito no contexto contemporâneo, indicando como esse condicionamento faz parte do hegemonismo divino, além de ser uma expressão do seu amor.

Palavras-chaves: Sincretismo. Sofrimento. Pedagogia.

ABSTRACT

This article investigates religious syncretism and Yahweh's pedagogical methodology, which consisted of the permissibility of suffering resulting from the subjugation of the peoples who cohabited with Israel during the period of the Judges. It seeks to examine how the Canaanite cultural influence led Israel into the cycle of apostasy, servitude, supplication and salvation - undertaken by permitting suffering - which in this context is configured as a corrective strategy with redemptive ends. Based on this analysis, the study proposes a reflection on the applicability of this concept in the contemporary context, indicating how this conditioning is part of divine hegemonism, as well as being an expression of his love.

Keywords: Syncretism. Suffering. Pedagogy.

INTRODUÇÃO

Este artigo aborda o sincretismo religioso e a pedagogia de Deus no livro dos

¹ Graduando em Teologia - FABAT.

² Pós-Doutorado em Teologia (PUC-Rio, 2021); doutorado em Teologia (PUC-Rio, 2010); Mestrado em Teologia Bíblica (Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, 2005); Graduação em Teologia (Faculdade Batista do Paraná, 2008) e em Comunicação Social (Universidade Estácio de Sá, 1992)

Juízes, com o objetivo analisar a correção divina por meio da permissividade do sofrimento. Examinaremos como a coabitação com os povos ao redor tanto influenciou como reposicionou os israelitas. Com base nessa premissa, este artigo propõe a seguinte hipótese: A apostasia admitida pelos israelitas, bem como, as influências culturais dos povos tribais, demonstra que a permissividade do sofrimento foi uma ação pedagógica e soberana com fins formativos, expressando a graça de Deus para com seu povo.

Este projeto empregará o método de revisão bibliográfica através da análise de literaturas de obras especializadas, artigos publicados, teses, dissertações e materiais correlatos à temática proposta. A pesquisa será conduzida de forma manual e eletrônica, utilizando-se de site, bibliotecas virtuais e bancos de dados disponíveis para perícia de arquivos análogos ao tema.

O desenvolvimento deste ensaio está estruturado em três seções principais: Na primeira, trataremos sobre o ciclo apostático no livro dos Juízes, analisando o panorama histórico, bem como a dinâmica de obstinação, juízo, arrependimento e livramento.

Na segunda seção, serão igualmente examinados os aspectos fundamentais que precipitaram a apostasia nacional e de que maneira os influxos culturais — abrangendo costumes, crenças e práticas religiosas — influenciaram a nação, culminando no abandono de YHWH por meio de idolatria e paganismo.

Na terceira e última seção, investigaremos a pedagogia divina que se manifesta na permissividade do sofrimento, com um olhar especial para a experiência de Israel sob o jugo cananeu. A partir desse exemplo histórico, refletiremos sobre as implicações dessa dinâmica para o nosso contexto atual.

Por fim, este estudo contribui significativamente para a teologia, reafirmando a soberania divina, o amor de Deus e a ação da graça em meio ao sofrimento humano, corroborando para hipótese central desta pesquisa, que a dor e o sofrimento em contexto apropriado possuem propósitos redentivos.

1. O CICLO APOSTÁTICO DO LIVRO DE JUÍZES

O livro dos juízes é uma sequência caótica de eventos trágicos que refletem uma realidade infeliz quanto ao propósito divino para seu povo. Esse cenário é corroborado na epígrafe central do livro que declara: “naqueles dias, não havia rei em Israel; cada um

fazia o que achava mais reto aos seus olhos” (Juízes 21.25). Em termos fatídicos, trata-se de pessoas desprezíveis realizando coisas deploráveis.³

Após a morte de Moisés, Josué e dos anciãos, a nação se corrompeu profundamente ao miscigenarem-se com os cananeus e prestarem culto aos seus deuses.⁴ Com o passar do tempo a degradação arraigou-se cada vez mais, acirrando veementemente a condição execrável de Israel e deixando a situação nacional cada vez pior, a ponto de os Israelitas caírem em uma situação crônica de apostasia.⁵

Flávio Josefo, historiador judeu do primeiro século, afirma que Israel, ao abandonar as guerras, buscou desfrutar em paz os bens acumulados. No entanto, essa abundância e riqueza conduziram o povo ao luxo e à volúpia.⁶ Tal letargia compreendia a toda tribo israelita ao expor a aclimação nacional por coabitar com os povos estrangeiros que Deus havia ordenado que fossem expulsos da terra prometida.⁷

Ao assumir a liderança de Israel, Josué se depara com uma missão extremamente complexa e melindrosa, que abarcava a travessia do Jordão e uma série de campanhas militares a fim de ocuparem a herança prometida ao patriarca Abraão.⁸ Mas tal promessa estava amarrada a uma condicionalidade central que consistia na obediência total a YHWH pelo cumprimento de leis sintetizadas no decálogo.

Portanto, através da transmissão oral e leitura da torá – evento septenal descrito em Deuteronômio 31.9-13 – Israel mantinha-se fiel apesar de seus pequenos tropeços. Essa era uma das estratégias divinas que tinha o propósito pedagógico e experimental que almejava a consolidação de um ciclo de obediência perpétuo e geracional.

A mestranda da PUC-Rio, Daise Gomes da Costa, realizou uma pesquisa intitulada *A Pedagogia de YHWH e o seu povo diante da Lei*, no qual, elucida a questão ao entrelaçar o propósito central da lei para Israel como um espelhamento multicultural com objetivos salvíficos:

³ KELLER, Timothy. *Juízes para você*. 1 ed. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 9.

⁴ LOPES, Hernandes Dias. *Juízes: graça e pecado*. 1 ed. São Paulo: Hagnos, 2024, p.9.

⁵ ELLISEN, Stanley. *Conheça melhor o antigo testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 94.

⁶ JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. 28 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

⁷ Em Juízes 1.19-36 mostra-nos como as tribos falhavam na expulsão total dos habitantes de Canaã, ratificando a sua desobediência YHWH que os havia advertido conforme Dt 7.1-5; 20.16-18.

⁸ Cf. Gn 12.1,7; 13.15; 15.7,18; 17.8; 26.3; 28.13; Êx 3.8,17; 6.4,8; 33.1; Dt 3.20; 12.9-10; 25.19; 31.7; 34.4; Js 1.2, 6; 21.43.

O livro da Lei que foi “escrito” por Moisés conforme a ordem de YHWH, é um elemento singular. Esse material pedagógico foi entregue aos sacerdotes, filhos de Levi e aos anciãos. Josué, futuro sucessor de Moisés, é, no contexto, uma figura em destaque. O livro da Lei atesta a aliança estabelecida entre YHWH, o Deus único, e Israel, o povo eleito. Se o primeiro ponto de contato de YHWH e Israel teve como propósito libertá-los e salvá-los da escravidão do Egito; o segundo ponto indica o projeto pedagógico de YHWH, que deseja que Israel seja um povo livre e fiel, se tomando um paradigma para as demais nações, para que seu plano salvífico se estenda à toda humanidade.⁹

No entanto, muitos infortúnios ocorreram na trajetória israelita, de maneira que se levantou outra geração que não conhecia ao Senhor. Uma geração que não deu continuidade ao intento sagrado de fazer perdurar sua santidade pelo cumprimento de suas leis. A ingratidão decorrente da obstinação fez com que eles fizessem as coisas a sua maneira e seguissem seus próprios caminhos.

Timothy Keller, teólogo renomado e autor de vários livros, aponta que essa rebelião aconteceu em dois estágios: Primeiro, a geração após Josué não conhecia o Senhor nem o que ele tinha feito por Israel, e como resultado do esquecimento do evangelho, eles fizeram o que era mau aos olhos do Senhor e serviram aos Baalins.¹⁰

Warren W. Wiersbe outro renomado pastor, teólogo e escritor cristão, corrobora com Keller ao dizer, que por meio da desobediência, a nação de Israel deixou claro seu desejo de que os cananeus permanecessem na terra, e por isso Deus permitiu que fizessem as coisas a sua maneira, mas advertiu-os das consequências trágicas.¹¹

Sob a liderança de Josué, após a travessia do Jordão, os israelitas conquistaram a Terra Prometida através de diversas campanhas militares. Após a distribuição das terras entre as tribos, Josué renovou a aliança divina em Siquém. Nesta renovação, Josué instruiu a nação, expondo as implicações da desobediência e salientando que deveriam obedecer ao Senhor e lançar fora os deuses dos amorreus, a fim de inclinarem seus

⁹ COSTA, Daise Gomes; FERNANDES, Leonardo Agostini. *A Pedagogia de YHWH e o seu povo diante da Lei: Uma análise de Dt 31,9-13*. Rio de Janeiro, 2021. 144p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

¹⁰ KELLER, Timothy. *Juízes para você*. 1 ed. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 31.

¹¹ WIERSBE, Warren W. *Comentário Bíblico Expositivo: Antigo Testamento Volume II — Histórico*. 1 ed. São Paulo: Geográfica, 2006, p. 94.

corações para YHWH.¹²

Portanto, eles não deveriam ter piedade daquelas nações, pois elas seriam como um espinho para seus olhos,¹³ e que, a desobediência a tais ordenanças implicaria em uma reação em cadeia devastadora.¹⁴

Russell Norman, em *O Antigo Testamento Interpretado*, lista onze juízos decorrentes da desobediência e apostasia a partir de Deuteronômio 28:

Fracasso em tudo; pestilência; seca; derrota militar; enfermidade e perseguição; incríveis aflições; exílio; frustração geral (muita semente pouca colheita); maldições coletivas de juízo geral; cidades cercadas por exércitos inimigos; extinção de Israel por meio do exílio e da fome.¹⁵

Deus não havia imposto um fardo insuportável ou impossível de cumprir. Prova disso estava na condicionalidade do zelo israelita à vista de um líder nacional, demonstrando que após a morte desse líder, invariavelmente o povo voltava a se corromper.¹⁶ Isso revela que a idolatria estava profundamente enraizada em seus corações, antes de se tornar explícita e contundente.

Para o respeitado Dr. Kevin Vanhoozer, a obediência é tanto razoável quanto alcançável, e que ela não deveria ser vista como um fardo, mas como resposta ao privilégio único de conhecer a vontade de Deus.¹⁷ Mas também, é razoável dizer, que Israel não via os ritos litúrgicos como um prazer, e nem se relacionavam com o divino com uma circunspeção de uma *sui generis*¹⁸ salientada tantas vezes por YHWH.

A promulgação geracional das leis divinas era uma advertência expressamente latente e impreterivelmente determinante tanto para o avanço quanto para a estabilidade

¹² Veja Josué 24.14-28.

¹³ Cf. Números 33.55 e Deuteronômio 7.1-26.

¹⁴ Cf. Deuteronômio 28.15-68.

¹⁵ CHAMPLIN, Russell Norman. *O antigo testamento interpretado*: livro 2. 2 ed. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 858-860.

¹⁶ Esse ciclo pode ser visto tanto no período teocrático (Js 24:31; Jz 2:7; 3:9-11; 3:15,30; 4:4-5) como na monarquia - majoritariamente ao sul - que tiveram Reis que seguiram ao Senhor (1 Rs 3:3; 15:11,14; 18:5-6; 2 Cr 34:33).

¹⁷ VANHOOZER, Kevin J. *Theological Interpretation of the Old Testament*. 1 ed. EUA: Baker Academic, 2008, p. 94-95.

¹⁸ *sui generis* é um latimismo que significa 'único no seu gênero' ou 'sem paralelo', indicando algo excepcional, singular e incomparável.

das bênçãos de Deus em Israel.¹⁹ Mas ao que parece aquela geração falhou no cumprimento dessa ordem levando a uma série de eventos desastrosos, pois não tinham o mesmo compromisso espiritual e nem a mesma envergadura moral da geração predecessora.²⁰

Uma sociedade onde as lembranças dos feitos de YHWH – que havia pavimentado o caminho desde o Egito até Canaã – fora obscurecido pelo tempo e negligenciado por uma massa rebelde. Mas é importante entendermos que essa “falta de conhecimento” não significava falta de sapiência histórica, mas sim, em um enfraquecimento da fé.

Para isso, Tim Keller nos mostra que o vasto conhecimento histórico sobre os feitos poderosos realizados por Deus, não se traduziu em honra contínua e obediência:

O verbo "conhecia" não significa necessariamente que esses israelitas não sabiam nada *sobre* o Êxodo, o mar vermelho, a travessia do Jordão, e a derrubada dos muros de Jericó, mas sim, que os atos salvadores de Deus haviam deixado de ser preciosos ou importantes aos olhos deles.²¹

Como consequência desse abandono, outros amores e percepções começaram a eclodir de forma que novas concessões passaram a ser instauradas. A carência de conhecimento resultou na ausência de reconhecimento acerca do passado glorioso de Israel, que acaba por desaguar num declínio espiritual.²²

Tendo rejeitado o conhecimento de Deus, os israelitas desobedeceram a seus mandamentos. Deus havia ordenado a destruição dos povos pagãos e a instauração de um governo teocrático, mas o povo, em sua perversidade desvirtuou dessa missão.²³ Aquela geração além de perversa, era infiel e ingrata.²⁴ E por isso, YHWH entrega o povo à própria impiedade, fazendo com que Israel se tornasse um instrumento de castigo contra

¹⁹ Em muitos textos bíblicos, YHWH ratifica a importância da transmissão oral. Essa promulgação era feita através dos anciões, sacerdotes, profetas, e líderes nacionais. Porém, os pais também tinham a responsabilidade de transmitir a os seus filhos, para que as futuras gerações pudessem permanecer estáveis e desfrutarem dos benefícios das alianças de Deus. Cf. Dt 6:6-7; Sl 78:4; Ex 12:26-27; Js 4:21-22.

²⁰ LOPES, Hernandes Dias. *Juízes: graça e pecado*. 1 ed. São Paulo: Hagnos, 2024, p. 45.

²¹ KELLER, Timothy. *Juízes para você*. 1º edição. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 31.

²² CHAMPLIN, Russell Norman. *O antigo testamento interpretado*. 2 ed. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 1003.

²³ Cf. Deuteronômio 7:1-2; Deuteronômio 20:16-17; Números 33:51-53; Josué 23:12-13.

²⁴ LOPES, *op. cit.*, p. 47-48.

si mesma.²⁵

A persistência de Israel no pecado deixou Deus tão irado que ele decidiu tomar medidas mais drásticas declarando que não expulsaria as nações que haviam escapado das conquistas de Josué.²⁶ Isso faz com que a nação entre num ciclo pecaminoso composto por quatro elementos: Apostasia, servidão, súplica e salvação.²⁷

Sendo assim, a ira de Deus começa se revelar do céu contra impiedade e injustiça de Israel, que estava suprimindo a verdade por sua injustiça.²⁸ Pois embora Deus levantasse juízes para libertá-los, após a morte desses líderes, os israelitas recaíam, a ponto de se tornarem mais corruptos do que as nações que deveriam expulsar; uma contundência que analisaremos em alíneas posteriores.²⁹

1. A influência cultural e o sincretismo religioso

Um povo sem o conhecimento de Deus, torna-se desobediente, e conseqüentemente suscetível as influências de sua geração. Embora a idolatria de Israel tenha se manifestado no deserto, foi na terra de Canaã que receberam o forte impulso para seguirem essa corrupção, pois apoderaram-se de um lugar que já contava com seus santuários, sacerdotes e práticas religiosas e idólatras.³⁰ Um vislumbre dessa influência já havia cativado gerações anteriores no caso de Peor.³¹ Mas agora, eles estavam inseridos na terra com uma domesticidade extremamente maligna e imoral.

Como pode ser visto, o culto a YHWH era centrado em grandes festas anuais e não num sistema sacrificial humano e ritos da fertilidade como as religiões pagãs.³² Por

²⁵ HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. 1 ed. São Paulo: Vida, 2005, p. 271.

²⁶ CHISHOLM JR., Robert B. *Comentários do Antigo Testamento*. 1 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 143.

²⁷ CUNDALL E. Arthur; MORRIS Leon. *Juízes e Rute: Introdução e comentário*. 1 ed. São Paulo: Vida nova, 2017, p. 26.

²⁸ Paráfrase de Romanos 1:18.

²⁹ Essa referência pode ser observada em Ezequiel 5:6-7 que descreve a degradação de Israel em comparação com as nações que deveriam ser expulsas. Este conceito é ratificado em 2 Reis 21:9, onde o Rei Manassés é mencionado por levar o povo a pecar ainda mais gravemente do que essas nações.

³⁰ CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia: Vol 1*. 11 ed. São Paulo: Hagnos, 2013, p. 57.

³¹ Números 25 descreve o caso de Peor, onde muitos israelitas se envolveram com mulheres moabitas e participaram de cultos idólatras a Baal de Peor. Essa desobediência resultou em uma praga que matou 24.000 israelitas.

³² CARNEIRO, Eloíde Araújo. *A influência da religião no Israel primitivo: a cosmovisão de um povo que fez Yahweh*. 2021. 60p. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2006.

isso, essas divindades foram verdadeiras armadilhas para a nação, pois os seduziram a prostituição espiritual em cultos regidos pela sensualidade.³³

Os cananeus possuíam um extenso panteão encabeçado pelo deus El. Na prática os deuses mais proeminentes eram Baal ("senhor") e Aserá (Astarote).³⁴ No livro dos Juízes é mencionado que Israel serviu aos baalins.³⁵ Entretanto, isso não deve ser interpretado como a existência de um vasto número de deuses, mas sim como manifestações locais do mesmo deus Baal, que era aclamado como o deus da tempestade e da fertilidade.³⁶

Segundo Daniel I. Block, um renomado estudioso do Antigo Testamento, o nome "Baal" (*ba'al*) é empregado como um título divino mais de setenta vezes no antigo testamento, sendo utilizado como designação de deus da tempestade/meteorologia atendendo também pelo nome Hadade;³⁷ sendo este o nome sírio correspondente ao Baal canaanita. No entanto, havia várias variantes desse nome: Baal-Berite (Jz 9.4), Baal-Peor (Nm 25.3), Baal-Gade (Js 11.17) e Baal-Zebube, ou mais provavelmente Baal-Zebul (2 Rs 1.2).³⁸

O culto a Baal no antigo Oriente teve uma profunda influência nas práticas religiosas dos povos vizinhos. Normam Champlin argumenta que a fim de promover o sentimento religioso do povo e honrar os deuses, foram instituídas festas que apelavam ao impulso procriador e a licenciosidade, incluindo a prostituição masculina e feminina, que se tornou um acompanhamento indispensável nesses cultos de fertilidade.³⁹

Para Wiersbe, a combinação de idolatria, imoralidade e sucesso no cultivo da terra, era quase irresistível aos homens.⁴⁰ Paul R. House citando R. K. Harrison, acrescenta que

³³ LOPES, Hernandes Dias. *Juízes: graça e pecado*. 1 ed. São Paulo: Hagnos, 2024, p. 48.

³⁴ CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*: v.1. 11 ed. São Paulo: Hagnos, 2013, p. 193.

³⁵ Cf. Juízes 2.11.

³⁶ WALTON, H. John; MATTHEWS H. Victor, CHAVALAS W. Mark. *Comentário histórico-cultural da bíblia: Antigo Testamento*. 1 ed. São Paulo: Vida nova, 2018, p. 318.

³⁷ BLOCK, Daniel I. *Comentário exegético: Juízes e Rute*. 1 ed. São Paulo: Vida Nova, 2024, p. 128.

³⁸ CUNDALL E. Arthur; MORRIS Leon. *Juízes e Rute: Introdução e comentário*. 1º ed. São Paulo: Vida nova, 2017, p. 67.

³⁹ CHAMPLIN, Russell Norman. *O antigo testamento interpretado*: v.6. 2 ed. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 3879.

⁴⁰ WIERSBE, Warren W. *Comentário Bíblico Expositivo: Antigo Testamento Volume II — Histórico*. 1 ed. São Paulo: Geográfica, 2006, p. 93.

Baal e sua consorte anate – identificada também como Aserá, Astarte e Astarote – eram venerados por meio das práticas mais sensuais e orgíacas de que a humanidade tem conhecimento.⁴¹

Sobre o culto a Anate, observa-se o atrelamento da depravação, violência e impunidade, cujo as celebrações envolviam rituais que exaltavam a brutalidade e o descontrole. Nos textosugaríticos e nas literaturas épicas religiosas era conhecida como patrocinadora do sexo e da guerra, identificada nos textos bíblicos em alguns contextos como “rainha do céu” (Jr 7.17-18; 44.17-25).⁴² Em um dos fragmentos do épico de Baal⁴³ mostram sua tolerância a um massacre tanto de jovens como de velhos, asseverando sua hostilidade.⁴⁴

Pode-se observar que, de modo geral, essas divindades exerceram influências multiculturais e atemporais. Além de seu impacto no contexto teocrático, suas repercussões se estenderam tanto ao passado quanto ao futuro, deixando uma marca indelével na história das religiões.

R. Clyde Ridall, no *Comentário Bíblico Beacon*, expressa essa faceta multiculturalista da religião, corroborando com esse influxoacrônico:

Astarote, às vezes grafado no plural, provavelmente era a deificação do planeta Vênus. Astarte, outro nome para Astarote, é a antiga deusa semítica do amor, da fertilidade e da maternidade. Ela era adorada a leste do Jordão desde os tempos de Abraão (Gn 14.5) pelos sidônios e fenícios (1 Rs 11.33), pelos árabes do sul e pelos filisteus (1 Sm 31.10). Na Babilônia e na Assíria (onde era conhecida com Ishtar), também era uma deusa da guerra. Sua adoração incluía a prostituição como um ritual religioso. Até mesmo Salomão fraquejou, seduzido pelos seus fascinantes encantos (1 Rs 11.5). Nos dias de Jeremias, os hebreus a chamavam de “Rainha dos Céus” (Jr 7.18). E era conhecida pelos gregos como Afrodite e pelos romanos como Vênus.⁴⁵

⁴¹ HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. 1. ed. São Paulo: Vida Acadêmica, 2005. p.208. *Apud* HARRISON, R. K. Introduction to the Old Testament: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the Apocrypha. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1969.

⁴² CHAMPLIN, Russell Norman. *O antigo testamento interpretado*: v.6. 2 ed. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 3787.

⁴³ Descoberto nas ruínas da antiga cidade de Ugarit, o épico de Baal nos oferece um vislumbre da mitologia Cananéia em seu apogeu. Datado de aproximadamente 1350 a.C., esse texto narrativo detalha as aventuras do deus Baal.

⁴⁴ HARRISON. K. R. *Tempos do Antigo Testamento: Um contexto social, político e cultural*. 1 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2010, p. 163.

⁴⁵ RINDALL, R. Clyde *et al.* *Comentário bíblico Beacon*: vol.2. 1 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005 p. 104.

Nota-se, portanto, que a idolatria, imoralidade e violência se enraizaram rapidamente em Israel a partir de dois acontecimentos hediondos que homologam esse declínio: a apostasia de Dã (Jz 17 – 18) e a sodomia de Benjamim (19 – 21).⁴⁶ Esses acontecimentos revelam a ligeireza do alastramento dessas influências na nação, evidenciando quão profundamente estavam arraigados na abjuração e sincretismo.

Para isso, faz-se necessário saber, que análise dos eventos narrados no epílogo do livro dos Juízes (17 – 21) exige cautela para evitar anacronismos. Para o autor bíblico, as condições descritas no epílogo espelhavam a anarquia reinante numa época em que “não havia rei em Israel e cada um fazia o que bem lhe parecia”⁴⁷, mostrando a fragilidade da ordem social e a crise espiritual.⁴⁸

Portanto, ao apresentar uma radiografia da apostasia religiosa, o autor mostra a intensidade da canaanização, a degeneração religiosa e a degradação moral de Israel.⁴⁹ Uma data anterior é indicada pela presença dos netos de Moisés (Jz. 18.30) e Arão (Jz. 20.28); além da menção da arca da aliança em Betel (Jz 20.27-28). Por isso, é provável que os eventos narrados no epílogo tenham ocorrido nos dias de Otniel.⁵⁰

Em termos de especificidade, é a partir do período teocrático que Israel começa sua jornada cíclica de apostasia, juízo, arrependimento e livramento. Um processo que transcorreria até a destruição do Israel ao norte e o exílio de Judá ao sul.⁵¹ Pois embora as medidas de Neemias e Esdras contra os casamentos mistos indiquem que ainda havia algum perigo de sincretismo⁵², o monoteísmo absoluto parece ter sido predominante no período pós-exílio.⁵³

Mas pode-se notar que antes das incursões militares em Canaã, o povo já havia flertado com o sincretismo, como no caso do bezerro de ouro descrito em Êxodo 32. Neste

⁴⁶ Os eventos de Juízes 19 – 21 assemelham-se as abominações de Sodoma (Gn 18 – 19).

⁴⁷ Cf. Juízes 17.6; 18.1; 19.1; 21.25.

⁴⁸ CHAMPLIN, Russell Norman. *O antigo testamento interpretado*: v 2. 2º ed. São Paulo: Hagnos, 2001, p 1068.

⁴⁹ BLOCK, Daniel I. *Comentário exegético*: Juízes e Rute. 1º ed. São Paulo: Vida Nova, 2024, p. 586.

⁵⁰ CHAMPLIN *loc. cit.*

⁵¹ As dez tribos do norte foram destruídas pelos assírios (aprox. 721 a.C), enquanto as duas tribos do sul foram exiladas para Babilônia durante o reinado de Nabucodonosor (aprox. 587 a.C).

⁵² Cf. Nm 10.30; 13.23-26; Ed 9.1-4.

⁵³ DAY, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. 1 ed. London: Sheffield Academic Press, 2002, p 226.

contexto – para Israel – prestar adoração ao bezerro de ouro não significava um abandono absoluto a YHWH, mas uma tentativa de amalgamar adoração entre dois ou mais senhores.⁵⁴

Mas a frente, no período monárquico, Jeroboão engendra o mesmo arquétipo após a divisão dos reinos,⁵⁵ com o ensejo de estabelecer um culto rival para o santuário central em Jerusalém, e não a introdução de um deus estrangeiro ou de um ídolo pagão.⁵⁶

Assim, “O Israel Teocrático”, adentra na apostasia com a devoção explícita aos deuses mórbidos dos cananeus combinado com culto a Javé; trazendo um agravamento ainda maior.⁵⁷ Pois nesse caso, Israel arrola-se num sincretismo religioso, miscigenando o javismo com a adoração a El e todo panteão cananeu.

2. A pedagogia de Deus

É nítido que a “obediência imperfeita” de Israel se demonstrou por atitudes que podemos denominar como adultério espiritual., pois abandonaram ao Senhor para seguir seus amantes.⁵⁸ Em seu zelo, Deus é um axioma proposto que reflete sua fama e amor para com seu povo. Ele não se tornou indiferente a desobediência, tão pouco fez vista grossa para seus pecados. Ainda que as consequências tivessem sido prévia e exaustivamente comunicadas, a desobediência foi inevitável, legitimando as predições feitas por Moisés.⁵⁹

Diante dos fatos, YHWH em sua soberania propõe um plano disciplinar que mais refletem sua graça do que sua ira. Daniel Block no *comentário exegético de Juízes e Rute*, esclarece essa perspectiva:

⁵⁴ Nota-se após a fundição do bezerro, Arão edificou um altar e proclamou que no dia seguinte haveria culto, ratificando a ideia de um sincretismo, amalgamando elementos da adoração a YHWH com a veneração de ídolos de fundição.

⁵⁵ Após a morte de Salomão o reino de Israel é dividido com 10 tribos ao norte e 2 ao sul. Como governante do norte, Jeroboão constituiu dois bezerros de ouro colocando-os em pontos estratégicos: Dã ao norte e Betel ao sul. Seu objetivo era firmar um culto rival ao de Jerusalém.

⁵⁶ CROSS, Moore Frank. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the history of the religion of Israel*. 1 ed. EUA: Harvard University Press, 1997, p 75.

⁵⁷ KELLER, Timothy. *Juízes para você*. 1 ed. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 39.

⁵⁸ CUNDALL E. Arthur; MORRIS Leon. *Juízes e Rute: Introdução e comentário*. 1 ed. São Paulo: Vida nova, 2017, p. 69.

⁵⁹ Cf. Deuteronômio 31:16-18.

Embora os leitores contemporâneos possam protestar contra essa imagem de Deus [...] a expressão de fúria divina precisa ser interpretada no contexto de demonstrações extravagantes da graça no passado. YHWH é um Deus apaixonado; ele não consegue ficar de mãos abanando enquanto outros competidores divinos arrancam seu povo dele. Também não aceita passivamente os casos de adultério do seu próprio povo com outros deuses.⁶⁰

Isso significa que a ira de Deus com Israel, não deve ser mensurada, tão pouco comparada, a intemperança humana, pois a ira nem sempre é o oposto do amor; na verdade, ela pode ser manifestação do amor.⁶¹

Quando Deus tornou o Israel seu povo peculiar, não era sua intenção rejeitá-los ou trocá-los por outro povo que lhe aprovesse,⁶² pois havia estabelecido uma aliança eterna com Israel.⁶³ Mas a eleição da graça não invalidava a correção com vista ao reposicionamento nacional, pois dentro do ciclo apostático, tempos de desespero traziam momentos de sobriedade e consequente arrependimento.

Portanto, a imersão na malignidade, depravação e sincretismo – traços da desordem nacional – ampara o pedagogismo de Javé pela permissividade do sofrimento. Pois na pecaminosidade do homem, há constância de um Deus que está sempre pronto para ouvir as angústias de seu povo desviado para intervir em seu favor.⁶⁴

Diante da apostasia, a correção divina se deu por meio da coabitação com outras nações permitindo que Israel fosse subjugado por seus inimigos. Em resposta à persistente obstinação, YHWH declarou que não mais expulsaria os povos circundantes, transformando-os em adversários e colocando seus deuses como armadilhas. Decisão que tencionava testar a fidelidade de Israel e corrigi-los por sua rebeldia.⁶⁵

O livro dos juízes detalha as nações opressoras e seus respectivos períodos de domínio: Mesopotâmia (8 anos), Moabe (18 anos), Canaã (20 anos), Midianitas (7 anos),

⁶⁰ BLOCK, Daniel I. *Comentário exegetico: Juízes e Rute*. 1º ed. São Paulo: Vida Nova, 2024, p. 125.

⁶¹ KELLER, *op. cit.*, p. 35.

⁶² HENRY, Matthew. *Comentário bíblico antigo testamento*. 1 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2010, p. 316.

⁶³ Cf. Gênesis 17:7; Isaías 55:3; Romanos 11.

⁶⁴ CUNDALL E. Arthur; MORRIS Leon. *Juízes e Rute: Introdução e comentário*. 1 ed. São Paulo: Vida nova, 2017, p. 47.

⁶⁵ Cf. Juízes 2 quando ao esclarecimento desses juízos.

Amonitas e filisteus (18 anos) e filisteus (40 anos), totalizando 111 anos,⁶⁶ conforme quadro cronológico proposto por Ellisen.⁶⁷

As tensões da opressão inimiga, consistiam desde perda da autonomia, controle econômico, extorsões, espoliações, depredações da colheita, pressão psicológica, violência, abusos, medo e impunidade. Um exemplo claro, pode ser visto a partir da opressão sofrida pelos midianitas descrito em Juízes 6.1-10.

Para isso, o teólogo especialista em AT, Victor Hamilton, descreve a extensão da severa tirania que neste contexto acometia Israel:

Esta opressão tomou a forma de destruição dos animais e do pasto, privando Israel de colheita (“não deixavam sustento algum”), ovelhas (para alimento e roupas), bois (para agricultura e arado) e jumentos (para transporte), e forçando-os a se esconderem lugares como montes e cavernas (6.2-4). O saldo para Israel é empobrecimento e miséria.⁶⁸

Num outro contexto após o juizado de Tola e Jair, Israel degradingolou ainda mais em sua sanidade a ponto de prestarem adoração aos deuses de Arã, Sidom, Moabe, Amom e dos filisteus.⁶⁹ Os deuses de Moabe e de Amom eram Camos e Malcã (com suas variantes Milcom, Moleque e Moloque) respectivamente.⁷⁰ Tais deuses eram venerados através de práticas de infanticídio ritual.⁷¹

Nesse tempo de opressão, Israel se viu muito angustiado, e após clamarem, Deus se recusou a livrá-los.⁷² O negacionismo de YHWH objetivava mostrar a nação que a extensão de sua malignidade seria proporcional à intensidade de sua correção. Quanto mais mergulhados estavam na iniquidade, mais intensa era a opressão sofrida.

Assim, diante de tal angústia, eles tiraram os deuses estranhos do meio de si e adoraram o Senhor, e como consequência direta ele já não pôde reter a sua compaixão diante da desgraça de Israel.⁷³ Essa ação exprime calorosamente a graça de Deus e o seu

⁶⁶ Vale ressaltar, que as referências acima não levam em consideração o período do juizado de Samuel, nem o reinado usurpado de Abimeleque. Cf. Juízes 3.7-11; 12-30; 4.1-24; 6 – 8.28; 10.6 – 12.7; 13.1 – 16.31.

⁶⁷ ELLISEN, Stanley. *Conheça melhor o antigo testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 81.

⁶⁸ HAMILTON, Victor P. *Introdução aos Livros Históricos*. 1 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2018, p. 120.

⁶⁹ Cf. Juízes 10.1-6.

⁷⁰ CUNDALL E. Arthur; MORRIS Leon. *Juízes e Rute: Introdução e comentário*. 1º ed. São Paulo: Vida nova, 2017, p. 132.

⁷¹ HAMILTON, 2018, op. cit., p. 431.

⁷² Cf. Juízes 10:11-14.

⁷³ Cf. Juízes 10.16.

desejo por restaurá-los, pois o suscitar de libertadores, acrisola ainda mais sua benevolência;⁷⁴ pois mesmo sabendo que a influência desses líderes tivesse prazo de validade, ele não hesitou em enviar escape e alívio para seu povo.

Considerando apenas os relatos do livro de Juízes, foram estabelecidos doze líderes ao longo de aproximadamente 300 anos, embora o período total entre trégua e opressão tenha alcançado cerca de 410 anos.⁷⁵ Esse ciclo revela a imensa longanimidade divina em face do pecado. Pois a misericórdia de Deus não se limitou ao período teocrático, mas se estendeu por todo o antigo pacto, até que a graça e a verdade se manifestassem plenamente em Cristo.

3.1 O Antropomorfismo Paternal de Javé⁷⁶

Em termos práticos, dentre as diversas nomenclaturas atribuídas a YHWH em relação a Israel, a figura paterna é uma das mais contundentes e inapeláveis, sendo avigoradas em diversos textos bíblicos.⁷⁷ E Dentro dessa figura, observa-se que a correção de um pai para com seu filho, expressa umas das maiores personificações antropomórficas em relação a Deus com o seu povo.⁷⁸

Em Deuteronômio 8.5, salienta-se o valor da disciplina, onde Moisés em seu discurso, traz a memória a peregrinação no deserto, correlacionando com as provações sofridas naquele contexto, espelhando o cuidado, provisão, e fidelidade de Deus para com seu povo. A palavra disciplina no hebraico é יָסַר (yāsar) com derivados como מוֹסֵר (músār) que significam: disciplinar, corrigir, instruir, admoestar, castigar. A partir do uso e de paralelos no AT, deve-se concluir que yāsar e músār denotam a correção que resulta em educação, pois a disciplina tem seu fundamento teológico na aliança que Javé estabelece com seu povo.⁷⁹

VanGemeren, editor do *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do*

⁷⁴ LOPES, Hernandes Dias. *Juízes: graça e pecado*. 1 ed. São Paulo: Hagnos, 2024, p. 51.

⁷⁵ ELLISEN, Stanley. *Conheça melhor o antigo testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 77.

⁷⁶ A expressão “antropomorfismo paternal de Javé”, busca expressar à tendência de representar Deus (Javé) com características e comportamentos tipicamente associados a um pai humano. Antropomorfismo é um termo que atribui características humanas a seres não humanos.

⁷⁷ Cf. Dt 32.6; Sl 103.13; Is 63.16; Jr 3.19; Ml 2.10; Mt 6.9; Rm 8.15.

⁷⁸ Cf. Pv 3.11-12; Hb 12.5-11; Sl 94.12; Dt 8.5; Ap 3.19; Sl 23.4.

⁷⁹ HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 632.

Antigo Testamento, explica-nos a dinâmica de “ysr” apontando que a correção na ótica divina se inclina como um ato providencial de Javé:

Em inúmeros casos, ysr fala da punição dada por Javé, geralmente em decorrência do pecado de seu povo e da violação da estrutura da aliança. Às vezes, a disciplina tem apenas a forma de aviso ou de ameaça de punição [...]. Ademais, a verdadeira disciplina é, em si mesma, um sinal de graça, pois Javé trata dessa maneira apenas aqueles a quem ele ama (Dt 8.5; Pv 3.12; Jr 31.18). A punição é, nesse sentido, disciplinadora, restauradora e purificadora em intenções e resultados.⁸⁰

Pondera-se, portanto, que as dificuldades enfrentadas no deserto, embora fossem desafiadoras, eram uma expressão do amor de Deus pelos israelitas. Assim como um pai corrigi seu filho, ele buscava aprofundar o relacionamento a fim de prepará-los para que pudessem desfrutar de suas ricas bênçãos.

Conforme R. Laird Harris, no *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, a disciplina garante a certeza da filiação divina:

No cântico da aliança de Moisés, YHWH é chamado de Pai (Dt 32.6; cf. 1.31; Is 1.2) do povo da aliança. Por essa razão, está na aliança a base teológica para um pai terrestre disciplinar o filho. Ele tem em si a imagem do seu Senhor, o Senhor da aliança, e como tal tem uma relação análoga com seus filhos — repreendendo, corrigindo, instruindo, atendendo às necessidades — coisas que são expressões de um relacionamento interpessoal de amor.⁸¹

Ao voltarmos para o livro dos juízes, Javé em uma de suas medidas corretiva, pôs Israel à prova.⁸² Assim como em outros contextos, seu objetivo era acrisolar a fidelidade da nação. A raiz hebraica da palavra provação é” נִסָּה” (nsh / nāsâ ou nasah) que significa “ser treinado”. Em relação a Javé para seu povo, “nsh” denota o seu desejo tanto para avaliar aspectos específicos do caráter, como para influenciá-los e moldá-lo; além de confirmar sua devoção e compromisso pessoal.⁸³ O termo nāsâ é utilizado em outros contextos, como quando Deus provou Abraão e Ezequias.⁸⁴

Portanto, consolida-se a ideia de que as "provas" às quais YHWH submetia seu povo não tinham objetivos punitivos, mas formativos, com vista ao aprimoramento do caráter para que eles andassem nos caminhos de Deus.

⁸⁰ VANGEMEREN, Willem A. *Novo dicionário internacional de teologia e exegese*: vol. 2.1 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 479.

⁸¹ HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 633.

⁸² Cf. Juízes 2.22.

⁸³ VANGEMEREN, Willem A. *Novo dicionário internacional de teologia e exegese*: vol. 3.1 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 115.

⁸⁴ Cf. Gênesis 22.1 e 2 Crônicas 32.31 respectivamente.

Timothy Keller, argumenta que “os tempos difíceis despertam pessoas do sono fantasmagórico e da autossuficiência espiritual, levando-as a uma busca sincera do divino”.⁸⁵ Para o celebre teólogo John Piper, embora nunca tenhamos visto Jesus, as provações ardentes fazem com que Ele se torne cada vez mais real, pois as experiências de sofrimento nos purificam como o fogo refina o ouro.⁸⁶

Mas vale ressaltar que o propósito deste estudo não é nos comprometermos com uma teodiceia pedagógica,⁸⁷ pois a soberania de Javé, abrange tanto o bem quanto o mal, revelando a complexidade de seus propósitos. Nesse contexto, o sofrimento emerge como um instrumento corretivo que molda o caráter de seus filhos, embora por vezes, faça com que sua justiça e amor pareçam paradoxais.

3.2 Contextualizando Juízes

Assim como na conjuntura expressa no livro dos Juízes, em que, a nação de Israel enfrentou contínuos influxos da cultura e religião cananeia, nossa nação enfrenta desafios semelhantes com o avanço do secularismo, acompanhado por uma crescente multiplicidade de filosofias e ideologias que relativizam a fé cristã. Tal influência tem fomentado o sincretismo, resultando em uma apostasia generalizada e impelindo o cristão a posicionar-se para o bem ou para o mal.

O relativismo contemporâneo acaba por atingir a realidade objetiva, prevalecendo, porém, a normatização das percepções subjetivas, e levando-nos a uma perturbadora e infundável guerra de consciência.⁸⁸ De acordo com renomado pastor e teólogo anglicano John Stott, tal pluralismo se deve principalmente a três fatores: o declínio da Igreja institucional, à ascensão de alternativas religiosas e à fragmentação da natureza da crença.⁸⁹ Da mesma forma, grandes catástrofes têm assolado a sociedade, abrangendo

⁸⁵ KELLER, Timothy. *Caminhando com Deus em meio à dor e ao sofrimento*. 1 ed. São Paulo: Nova vida, 2016, p. 15.

⁸⁶ PIPER, John; TAYLOR, Justin. *Sofrimento e a Soberania de Deus*. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 165-166.

⁸⁷ O termo teodiceia foi cunhado pelo filósofo alemão Gottfried W. Leibniz, cujo propósito consiste na tentativa de tentar explicar a coexistência do mal e o sofrimento com a bondade de Deus. A teodiceia pedagógica é uma abordagem teológica que busca conciliar a existência do mal e do sofrimento no mundo com a crença em um Deus bondoso e todo-poderoso.

⁸⁸ MOTTA, Luciano. *A igreja remanescente: de volta à essência de ser igreja*. 1 ed. Rio de Janeiro: Themelios, 2023, p.180.

⁸⁹ STOTT, John. *O cristão em uma sociedade não cristã: como posicionar-se biblicamente diante dos desafios contemporâneos*. 5 ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019, p. 83.

desde enchentes, terremotos e tsunamis, pandemias, guerras e conflitos políticos.

Diante dos desafios que assolam a humanidade – sejam eles de natureza moral ou decorrentes de tragédias naturais – somos levados a refletir profundamente sobre nossas ações, valores e missão como corpo de Cristo. Pois talvez as aflições que abalam a humanidade, seja o megafone de Deus para despertar um mundo surdo; pois Deus sussurra em nossos prazeres, fala em nossa consciência, mas grita em nossas dores.⁹⁰

John Piper argumenta, que cristãos são atingidos por tsunamis, mortos em ataques terroristas e pegam o coronavírus. A diferença, é que a nossa experiência com essa corrupção não é condenatória (Rm 8.1). A dor para nós é purificadora, não punitiva.⁹¹ Isso pode ser verificado em diversos textos bíblicos, nos quais Deus emprega o sofrimento como um meio de eliminar nossas fraquezas, enobrecer nosso caráter e confirmar nossa fé.⁹²

Portanto, reconhecemos que, embora o sofrimento seja uma consequência direta de um mundo decaído, resultante do pecado adâmico e disseminado por sua descendência, diante do inevitável, Deus emprega essas circunstâncias para nos ensinar lições significativas. Essas lições têm a função de nos aproximar de Deus, erradicar nosso orgulho e expor nossa vulnerabilidade, tornando-nos totalmente dependentes Dele.

Mas vale ressaltar, que o lidar com as calamidades, infortúnios, e tragédias nos tencionam a dois extremos posicionamentos. Pois a dor pode tanto nos levar a uma rebelião final e sem arrependimento, como dá a oportunidade que o homem mau pode ter para se corrigir; pois ela remove o véu e finca a bandeira da verdade na fortaleza de uma alma rebelde.⁹³

Assim, mesmo que as dificuldades externas possam nos desgastar, estamos sendo interiormente renovados e preparados para a glória eterna, uma glória que supera qualquer sofrimento desta vida imperfeita. Por isso, devemos fixar nossos olhos em Jesus e nos exemplos de fé das gerações passadas, que por meio da fé, suportaram as aflições e

⁹⁰ LEWIS, C. S. *O Problema da Dor*. 1 ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2021, p. 91.

⁹¹ PIPER, John. *Coronavírus e Cristo*. 1 ed. São Paulo: Fiel, 2020, p. 59.

⁹² Cf. Hb 12.1-17; Rm 8.18-30; 2 Co 1.3-12; 4.7; 5.5; 11.24; 12.10. 1 Pd 1 – 5.

⁹³ LEWIS, *op. cit.*, p. 94.

alcançaram a recompensa eterna.⁹⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo confirma que as aflições sofridas por Israel no período dos juízes não foram apenas um reflexo da ira divina, mas uma expressão do amor de Deus, cujo propósito era a restauração espiritual do seu povo. A pesquisa evidencia que Javé agiu de forma ativa diante da apostasia de Israel, e que seus atos pedagógicos foram intervenções destinadas a levar o povo ao arrependimento.

Desse modo, os resultados corroboram para evidenciar que a correção de YHWH através da permissibilidade do sofrimento, tinha intenções de caráter formativo, promovendo e enaltecendo sua grandeza pelos grandes livramentos demonstrados. Ademais, as tensões sofridas reconduziam o povo a uma renovação espiritual, fortalecendo os laços da aliança e estabelecendo períodos de paz e prosperidade nacional.

Portanto, a pesquisa reafirma a importância de compreender as aflições sob a ótica da soberania divina e não como um fim em si mesmo. Pois ainda que as aflições em muitos contextos sejam paradoxais, elas se revelam como um meio da graça, que afluem o amor de Deus por nós. Essa abordagem endossa a teologia bíblica e contribui para teologia prática, oferecendo recursos para auxiliar aqueles que passaram ou estão passando por momentos de sofrimento.

Além disso, a contextualização dos cenários analisados nesta pesquisa demonstra sua relevância para a teologia contemporânea, oferecendo subsídios para a igreja e o indivíduo enfrentarem os desafios da atualidade. A análise do sincretismo e da resistência espiritual em um mundo cada vez mais secularizado, permite identificar paralelos para aplicabilidade dos princípios bíblicos relacionados às demandas atuais.

Por fim, esta pesquisa é um alerta à influência da cultura contemporânea sobre a igreja, promovendo um sincretismo que, sob o disfarce de justiça, tem aprisionado muitos em falsas doutrinas. A idolatria do ego, somada ao acirramento de expectativas em nomes políticos, revela uma obstinação que fomenta a apostasia, cegando a igreja para a diversidade de perspectivas e a necessidade de um olhar crítico sobre as próprias

⁹⁴ Paráfrase de Hebreus 11.39; 12:1-2; 2 Coríntios 4.17-18.

convicções. Essas tendências comprometem os fundamentos do cristianismo, levando à negociação de valores essenciais.

Assim, este estudo serve como um alerta sobre os perigos do sincretismo e a necessidade de um retorno às origens da fé, vistos sob a ótica da afirmação de Paulo em Romanos 15.4, que diz que tudo o que foi escrito, para nosso ensino foi escrito, nos convidando a uma profunda reflexão sobre a aplicabilidade desses princípios em nosso dia a dia, para que evitarmos os erros do passado, nos posicionemos no presente e nos estabeleçamos no futuro.

REFERÊNCIAS

- BLOCK, Daniel I. *Comentário exegético: Juízes e Rute*. 1º edição. São Paulo: Vida Nova, 2024.
- BROWN, F; DRIVER, S. R; BRIGGS, C. A. *A hebrew and english lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- CARNEIRO, Eloíde Araújo. *A influência da religião no Israel primitivo: a cosmovisão de um povo que fez Yahweh*. 2021. 60p. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2006.
- CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia: Volume 1*. 11º edição. São Paulo: Hagnos, 2013.
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O antigo testamento interpretado: livro 2*. 2º edição. São Paulo: Hagnos, 2001.
- CHISHOLM JR., Robert B. *Comentários do Antigo Testamento*. 1 edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
- Costa, Daise Gomes; Fernandes, Leonardo Agostini. *A Pedagogia de YHWH e o seu povo diante da Lei: Uma análise de Dt 31,9-13*. Rio de Janeiro, 2021. 144p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- CROSS, Moore Frank. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the history of the religion of Israel*. 1 ed. EUA: Harvard University Press, 1997.
- CUNDALLE, Arthur; MORRIS Leon. *Juízes e Rute: Introdução e comentário*. 1º Edição. São Paulo: Vida nova, 2017.
- DAY, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. 1 ed. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- ELLISEN, Stanley. *Conheça melhor o antigo testamento*. 2. Edição revista e atualizada. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- HAMILTON, Victor P. *Introdução aos Livros Históricos*. 1º Ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARRISON, K. R. *Tempos do Antigo Testamento: Um contexto social, político e cultural*. 1ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

HENRY, Matthew. *Comentário bíblico antigo testamento*. 1º edição. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. 1º edição. São Paulo: Editora Vida, 2005.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. 1º edição. São Paulo: Vida acadêmica, 2005, p. 208. *apud* HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the apocrypha*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1969.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. 28 Ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

KELLER, Timothy. *Caminhando com Deus em meio à dor e ao sofrimento*. 1 ed. São Paulo: Nova vida, 2016.

KELLER, Timothy. *Juízes para você*. 1º edição. São Paulo: Vida Nova, 2016.

LEWIS, C. S. *O Problema da Dor*. 1 ed. São Paulo: Editora Vida, 2017.

LOPES, Hernandes Dias. *Juízes: graça e pecado*. 1º ed. São Paulo: Hagnos, 2024.

MOTTA, Luciano. *A igreja remanescente: de volta à essência de ser igreja*. 1 ed. Rio de Janeiro: Themelios, 2023.

PIPER, John. *Coronavírus e Cristo*. 1 ed. São Paulo: Fiel, 2020

PIPER, John; TAYLOR, Justin. *Sofrimento e a Soberania de Deus*. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

RINDALL, R. Clyde *et al.* *Comentário bíblico Beacon: vol. 2*. 1 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

STOTT, John. *O cristão em uma sociedade não cristã: como posicionar-se bíblicamente diante dos desafios contemporâneos*. 5 ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

VANGEMEREN, Willem A. *Novo dicionário internacional de teologia e exegese: vol. 2.1* Ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VANHOOZER, Kevin J. *Theological Interpretation of the Old Testament*. 1º edition. EUA: Baker Academic, 2008.

WALTON, H. John; MATTHEWS H. Victor, CHAVALAS W. Mark. *Comentário histórico-cultural da bíblia: Antigo Testamento*. 1º ed. São Paulo: Vida nova, 2018.

WIERSBE, Warren W. *Comentário Bíblico Expositivo: Antigo Testamento Volume II — Histórico*. 1º edição. São Paulo: Geográfica, 2006.

George Müller

Prática da fé na transformação da sociedade

Tiago Ferraz Heleodoro ¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo fazer uma análise histórico-biográfica da vida e obra de George Müller (1805-1898), com o objetivo de demonstrar a intrínseca relação entre sua profunda convicção teológica e sua prática de fé na promoção da justiça social e transformação da sociedade vitoriana inglesa. A pesquisa se concentra em como o chamado divino, a fé inabalável, a disciplina da oração e um aguçado senso de justiça impulsionaram Müller a estabelecer os famosos Orfanatos de Bristol. A metodologia empregada baseia-se na análise da biografia *O homem que ousou confiar nas promessas de Deus* (Editora Vida, 1988), utilizando-a como fonte primária para traçar a trajetória de Müller. Argumenta-se que a fundação e manutenção dos orfanatos, sem jamais solicitar fundos publicamente, constituíram um testemunho prático de sua teologia da providência, desafiando as estruturas sociais da época e oferecendo um modelo de cuidado integral para milhares de órfãos. O estudo ressalta, portanto, o legado de Müller como um agente de mudança social cuja obra é inseparável de sua experiência com o Divino.

Palavras-chaves: George Müller. Fé e Oração. Justiça Social. Orfanatos de Bristol. Biografia Cristã.

ABSTRACT

This paper aims to conduct a historical-biographical analysis of the life and work of George Müller (1805-1898), demonstrating the intrinsic relationship between his deep theological conviction and his practice of faith in promoting social justice and transforming Victorian English society. The research focuses on how divine calling, unwavering faith, the discipline of prayer, and a keen sense of justice led Müller to establish the famous Bristol Orphanages. The methodology employed is based on an analysis of the biography *The Man Who Dared to Trust in God's Promises* (Editora Vida, 1988), using it as a primary source to trace Müller's trajectory. It argues that the founding and maintenance of the orphanages, without ever publicly soliciting funds, constituted a practical testimony to his theology of providence, challenging the social structures of the time and offering a model of comprehensive care for thousands of orphans. The study therefore highlights Müller's legacy as an agent of social change whose work is inseparable from his experience with the Divine.

¹ Mestrado em andamento em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), graduado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT).

Keywords: George Müller. Faith and Prayer. Social Justice. Bristol Orphanages. Christian Biography.

INTRODUÇÃO

O século XIX, período que compreende a maior parte da vida e obra de George Müller (1805-1898), foi marcado por profundas e complexas transformações na Inglaterra. A Era Vitoriana (1837-1901) foi um tempo de notável progresso industrial e expansão, mas também foi um período de extrema desigualdade social. A rápida industrialização e o crescimento populacional sem precedentes resultaram na aglomeração de massas de trabalhadores em cidades como Bristol, onde Müller desenvolveu seu ministério. Nesse cenário, a pobreza era generalizada, o saneamento básico precário, as doenças epidêmicas eram uma ameaça constante e o número de crianças na rua era extremamente grande.

Como citado, o impacto mais cruel dessa realidade recaía sobre as crianças, especialmente os órfãos e os desamparados familiarmente. A perda de um ou de ambos os pais, seja por doenças, acidentes de trabalho ou mortalidade materna, era comum, deixando milhares de crianças à margem da sociedade que não parava de crescer industrialmente. Muitas eram forçadas a recorrer aos temidos *workhouses* (casas de trabalho) sob a Lei dos Pobres², onde as condições eram desumanas, ou a viver nas ruas, tornando-se vítimas de exploração e criminalidade. O problema do órfão, como ilustrado na literatura da época, como em *Oliver Twist*³ de Charles Dickens⁴, era um símbolo da falência social e moral da nação.

² A Lei dos Pobres na era vitoriana (principalmente a Lei de Emenda à Lei dos Pobres de 1834) foi um conjunto de leis que visava reduzir o custo do auxílio aos pobres através de um sistema de casas de trabalho (*workhouses*) controladas pelo governo. O sistema buscava desincentivar o pedido de ajuda, tomando as condições nos asilos extremamente rigorosas para que apenas os verdadeiramente necessitados solicitassem auxílio.

³ *Oliver Twist* é um romance de Charles Dickens que relata as aventuras e desventuras de um rapaz órfão. É um dos romances onde o autor trata do fenômeno da delinquência provocada pelas condições precárias da sociedade inglesa da época.

⁴ Charles John Huffam Dickens (Portsmouth, 7 de fevereiro de 1812 – Higham, 9 de junho de 1870) foi o mais popular dos romancistas ingleses da era vitoriana.

É neste contexto de carência e negligência que emerge a figura de George Müller, um imigrante alemão que se tornou um pilar da filantropia cristã na Inglaterra. Diferentemente das instituições de caridade que dependiam de apelos públicos e financiamento estatal, Müller concebeu uma abordagem radicalmente distinta para o problema social: o cuidado integral dos órfãos baseado exclusivamente na prática da fé, da oração e da confiança na providência divina.

O presente artigo, propõe-se a analisar a vida de Müller, com ênfase na obra *O homem que ousou confiar nas promessas de Deus* (Editora Vida, 1988), para demonstrar como seu chamado pessoal se traduziu em uma ação de justiça social concreta. A tese central é que a fundação e a manutenção dos Orfanatos de Bristol não foram apenas um ato de caridade, mas uma manifestação prática de sua teologia, desafiando a mentalidade da época e estabelecendo um modelo de assistência que prezava pela dignidade, educação e bem-estar espiritual das crianças. Ao examinar a intersecção entre a fé, a oração e o senso de justiça de Müller, buscando ressaltar o legado duradouro de uma vida dedicada à transformação social através da convicção religiosa.

1. O Cenário de Contraste: Problemas Sociais da Inglaterra Industrial no Século XIX e o Contexto social de Bristol

A Inglaterra do século XIX, imersa na Era Vitoriana (1837-1901), representou um paradoxo histórico: por um lado, foi o ápice da potência imperial e do avanço tecnológico impulsionado pela Revolução Industrial; por outro, foi um período de extrema disparidade social e de miséria urbana generalizada. A transição de uma sociedade agrária para uma industrial alterou drasticamente o tecido social, criando uma classe operária urbana que vivia em condições de profunda precariedade, como afirma Eric J. Hobsbawm:

Tais cidades cresceram com extraordinária rapidez. Viena cresceu de mais de 400 mil em 1846 para 700 mil em 1880, Berlim de 378 mil (1849) para quase um milhão (1875), Paris de 1 para 1,9 milhão e Londres de 2,5 para 3,9 milhões (1851-81), embora estes números percam o brilho diante de alguns outros de além-mar: Chicago ou Melbourne. Mas a forma, imagem e estrutura mesma da cidade havia mudado, tanto sob pressão para construção e planejamento politicamente motivada (sobretudo em Paris e Viena) como pela fome de lucro das construtoras. Ambas não recebiam bem a presença dos pobres nas cidades, que eram a maioria da população, embora reconhecessem

que eram um mal necessário.⁵

O motor da industrialização, embora tenha gerado riqueza sem precedentes para a elite, resultou na concentração de vastas populações em centros urbanos, como Manchester, Liverpool e, de forma significativa para a obra de George Müller, Bristol. Essa migração em massa, em busca de oportunidades de emprego nas fábricas, superlotou as cidades, levando a uma crise habitacional e sanitária. Os bairros operários tornaram-se sinônimos de cortiços insalubres, onde a falta de saneamento básico, a poluição do ar e a aglomeração humana criavam um ambiente propício para a proliferação de doenças como cólera e tuberculose. Hobsbawm, sobre o problema apontado, afirma que:

Quem diz cidade de meados do século XIX, diz “superpovoada” e “cortiço” e, quanto mais rápido a cidade crescesse, pior era em superpopulação. Apesar da reforma sanitária e do pequeno planejamento que ali havia, o problema da superpopulação talvez tenha crescido neste período sem que a saúde tenha melhorado, quando não piorou decididamente. As maiores melhorias neste setor só começaram a ocorrer no final de nosso período. As cidades ainda devoravam suas populações, embora as cidades inglesas, na qualidade de mais antigas da era industrial, estivessem próximas de se reproduzirem a si mesmas, isto é, crescer sem a constante e maciça transfusão de sangue representada pela imigração.

Engels, sobre a pobreza e as condições insalubres dos operários na Inglaterra diz:

É esta a situação do proletariado industrial inglês. Para onde quer que nos voltemos vemos uma miséria, permanente ou temporária, doenças provocadas pelas condições de vida ou de trabalho, a imoralidade, em todo o lado a exterminação, a destruição lenta, mas; segura da natureza humana, tanto do ponto de vista físico como moral. Será esta uma situação duradoura?⁶

A pobreza na Inglaterra vitoriana era uma “chaga” social. O sistema de assistência social, regido pela Lei dos Pobres (*Poor Law*) de 1834, refletia uma mentalidade que criminalizava a miséria. A lei estabeleceu as famigeradas *workhouses* (casas de trabalho), instituições onde os pobres, desempregados e desamparados eram

⁵ HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital: 1848-1875*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012. p. 229.

⁶ Engels, Friedrich. *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 265.

alojados em troca de trabalho forçado e sob condições de vida deliberadamente duras, destinadas a desencorajar a dependência da caridade pública⁷. A filosofia por trás das *workhouses* era a de que a pobreza era resultado de falha moral ou preguiça, e não de falhas estruturais do sistema econômico.

Podemos observar em diversos cartazes da época brutalidades exercidas por conta dessa lei. Em um determinado cartaz disponível no arquivo nacional do Reino Unido, É possível observar um idoso de cabeça que diz: “Oh, senhor, tenha misericórdia de mim, não posso trabalhar tanto, pois estou velho, doente e fraco. Permita-me apenas 10 minutos de descanso”. E o chefe dessa casa responde com um chicote: Descanse, sim! Seu velho ladrão preguiçoso, você acha que veio aqui para ser um cavalheiro? Velhos e jovens devem trabalhar aqui – para que os pobres foram feitos senão para trabalhar? – Vá para o cânhamo, seu velho patife.”:

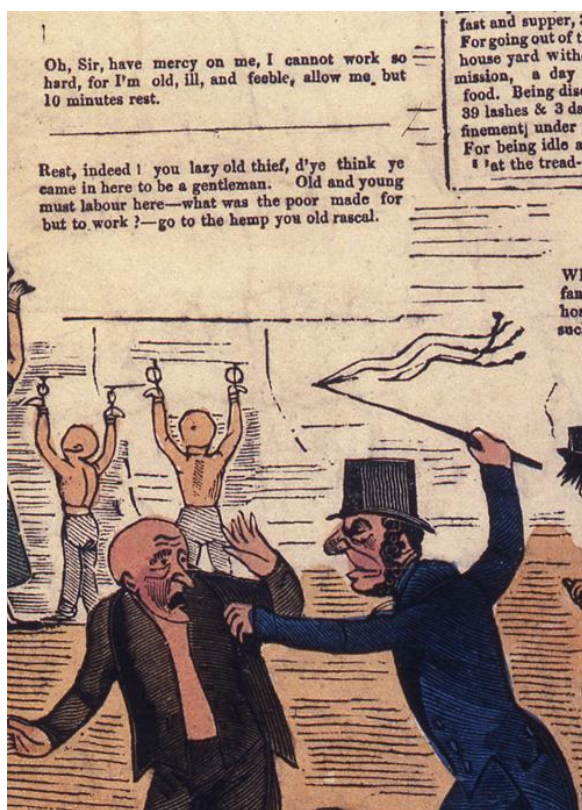


Figura 1: Cartaz da Nova Lei dos Pobres de 1837. Disponível em: <https://www.nationalarchives.gov.uk/education/resources/1834-poor-law/source-1d/>. Acessado em 28/10/2025.

⁷ GORSKY, Martin. "Mutual aid and civil society: friendly societies in nineteenth-century Bristol." *Urban History*, v. 25, n. 2, p. 192-212, 1998.

Neste cenário de alta mortalidade e instabilidade familiar, a questão dos órfãos e das crianças abandonadas tornou-se um dos problemas sociais mais visíveis e urgentes. Milhares de crianças, desprovidas de proteção parental, eram forçadas a sobreviver nas ruas, sujeitas à exploração, ao trabalho infantil em condições perigosas (como nas minas ou como *climbing boys* nas chaminés) ou, na melhor das hipóteses, eram absorvidas pelo sistema repressivo das *workhouses*:

As condições eram duras e o tratamento cruel, com famílias divididas, obrigando as crianças a serem separadas dos pais. Ao ingressar no asilo, o indivíduo recebia um uniforme para usar durante toda a sua estadia. Os internos eram proibidos de conversar entre si e tinham que trabalhar longas horas em trabalhos manuais, como limpar, cozinhar e operar máquinas.⁸

Bristol, uma cidade portuária de grande importância histórica e comercial onde Muller morava, não estava imune a esses desafios. Embora não fosse um centro industrial tão maciço quanto Manchester, seu papel como porto e centro de comércio a expôs aos mesmos problemas de crescimento desordenado e desigualdade. A cidade abrigava uma população considerável de trabalhadores portuários e industriais, cujas famílias viviam nas áreas mais pobres, com acesso limitado a recursos e educação, como apresentou o artigo de Ronald W. Herlan, publicado pela University of Pennsylvania Press, o “Bristol, como a maioria das cidades inglesas durante os séculos XVI e XVII, temia que o número crescente de pessoas pobres representasse uma ameaça à estabilidade social e à boa governança.”⁹

A carência de instituições de caridade eficazes e humanas era gritante. Embora existissem algumas sociedades filantrópicas, a escala do problema superava em muito a capacidade de resposta da caridade tradicional. Foi em Bristol que George Müller, ao observar essa realidade e movido por sua convicção teológica, decidiu agir. Seu trabalho, ao fundar os Orfanatos de Bristol, representou não apenas uma resposta humanitária, mas uma crítica prática ao sistema vigente, oferecendo um modelo alternativo de assistência que se baseava na dignidade e na fé, em contraste direto com a

⁸ Disponível em: <https://www.historic-uk.com/HistoryUK/HistoryofBritain/Victorian-Workhouse/>. Acesso em 28/10/2025.

⁹ HERLAN, Ronald W. “Relief of the Poor in Bristol from Late Elizabethan Times until the Restoration Era.” *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 126, no. 3, 1982, pp. 212–28. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/986508>. Accessed 28 Oct. 2025.

frieza e a repressão das *workhouses*.

2. A conversão e chamado de George Müller

A trajetória de George Müller (1805-1898) é um estudo de caso notável sobre como uma profunda experiência de conversão religiosa pode reorientar radicalmente um projeto de vida, transformando um indivíduo de ambições seculares em um agente de transformação social através de sua fé. Nascido na Prússia, Müller iniciou sua juventude marcado por uma conduta que ele próprio mais tarde descreveria como dissoluta, caracterizada por desonestidade e busca por prazeres mundanos:

“Eis aí o Jorge Muller. Agora a diversão começa. O único estudante de Teologia que põe no prego seu relógio para pagar dívidas do jogo de baralho mais vezes do que lê a Bíblia...O Sr. Muller diz que está estudando para ser pastor luterano. Não dêem ouvidos ao que ele diz. Na verdade, ele é um delinquente”.¹⁰

Sua formação inicial, embora voltada para o ministério pastoral luterano, era motivada mais pela perspectiva de uma carreira estável do que por genuína vocação espiritual.

O ponto de inflexão na vida de Müller ocorreu em 1825, enquanto estudava Teologia na Universidade de Halle. Aos vinte anos, ele foi convidado a participar de uma reunião de oração em uma casa particular. O relato de sua biografia destaca a natureza transformadora e repentina desse evento, que marcou o fim de sua vida de indisciplina e o início de uma fé fervorosa. A experiência não foi apenas uma mudança de crença intelectual, mas uma revolução moral e espiritual:

“Da janela, ele fitava os prédios cinzentos da universidade além. Tocou com os dedos alouça do café matinal ainda por lavar e esmigalhou os pedaços de biscoito envelhecido. Então foi para junto de sua cama e, com movimentos rijos, ajoelhou-se...ele não sabia, a princípio, se enterrava o rosto entre os braços, ou se firmava os cotovelos sobre o colchão macio. Mas isso não importava. Ele atirou os braços diretamente sobre o cobertor e, inclinando a cabeça para trás, olhos bem abertos, mas nada vendo, orou: ‘Quando te ajoelhas deste modo, humilde perante o Altíssimo, manso perante o Onipotente, então Deus é real.’ Ele suspirou. Afinal! Deus, a partir desta

¹⁰ MÜLLER, George. *O Homem que Ousou Confiar nas Promessas de Deus*. São Paulo: Editora Vida, 1988. p. 6.

noite sou teu!”¹¹

Essa experiência de conversão, descrita como um despertar, o levou a uma dedicação imediata e intensa ao estudo da Bíblia e à oração. A partir desse momento, a teologia deixou de ser um campo de ser somente um estudo acadêmico para se tornar também o fundamento de sua existência. A busca por uma carreira eclesiástica confortável foi substituída por um desejo ardente de servir a Deus, o que o levou a se afastar dos métodos eclesiásticos tradicionais e a adotar uma vida de dependência radical da providência divina.

A conversão de Müller não apenas mudou seu coração, mas também redefiniu sua relação com os estudos e o futuro ministério. Ele abandonou a ideia de um pastorado tradicional na Prússia e, influenciado pelo crescente movimento missionário da época, sentiu-se chamado a se dedicar à obra missionária. Em 1829, mudou-se para a Inglaterra com o objetivo de se preparar para o campo missionário na Índia sob a égide da Sociedade Missionária de Londres. Sua biografia mostra o início desse desejo quando em uma oração ele pergunta a Deus onde deseja que ele seja missionário:

“Mais tarde, naquele ano, Jorge pediu a Deus algo mais, algo tão importante como pão e manteiga. – Deus, onde desejas que eu seja teu missionário? Essa pergunta ele o fez durante todo o verão e até ao outono. Para uma noite gelada de novembro, nada como um prato de guisado de carne, bem quente na casa de Tholuck. Após um dia na biblioteca, Jorge saboreava uma colherada quando Tholuck falou, e a colher ficou suspensa no ar. – Sim. Digo que Londres precisa de você, Jorge. Por favor, passe-me o sal.”¹²

No entanto, sua permanência na Inglaterra e, posteriormente, em Bristol, o levou a questionar as estruturas eclesiásticas e financeiras vigentes. Müller desenvolveu convicções fortes sobre a suficiência das Escrituras e a autonomia das igrejas, o que o levou a romper com a Sociedade Missionária. Sua fé o conduziu a uma prática de ministério em que ele se recusava a receber um salário fixo, preferindo depender das ofertas voluntárias, um princípio que se tornaria a marca registrada de sua vida.

¹¹ MÜLLER, George, *Op Cit.* p. 19-20.

¹² MÜLLER, George, *Op Cit.* p. 40.

Essa transição foi crucial, pois o preparou para o passo seguinte: a fusão de seu chamado espiritual com a necessidade social. Müller percebeu que a prática da fé não podia ser confinada ao púlpito ou à obra missionária em terras distantes, mas deveria se manifestar na prática da justiça social em seu próprio meio.

3. O Chamado para a Transformação Social em Bristol

A chegada de Müller a Bristol marcou o início de sua obra de transformação social. Ele e seu colega Henry Craik estabeleceram a Instituição para o Conhecimento das Escrituras em Casa e no Estrangeiro (Scripture Knowledge Institution for Home and Abroad - SKI), em 1834. Embora a instituição tivesse propósitos amplos (escolas dominicais, distribuição de literatura religiosa e apoio a missionários), foi a observação direta da miséria em Bristol que o levou ao seu chamado mais célebre: o cuidado dos órfãos.

Conforme estabelecido anteriormente na análise do contexto social, a Inglaterra vitoriana estava repleta de crianças desamparadas, e a assistência pública era insuficiente e desumana. Müller viu na situação dos órfãos não apenas um problema social, mas uma oportunidade para demonstrar ao mundo a fidelidade de Deus. Ele argumentava que, ao cuidar dessas crianças sem pedir ajuda financeira a ninguém, exceto a Deus através da oração, ele poderia fortalecer a fé dos cristãos e, ao mesmo tempo, oferecer um testemunho prático da realidade da providência divina aos descrentes. A compreensão de sua missão ocorre através de suas caminhadas ao redor da cidade, fazendo – o enxergar a condição das crianças de Bristol. Um dia, caminhando até as docas, onde tinha hábito de ir para contemplar e orar, extremamente inquieto com a situação das crianças de Bristol dialogou com Conger, diretor de uma instituição de ensino:

“- Conger, podemos fazer alguma coisa. Temos de fazê-lo. Temos de impedir que as crianças vão para a casa de caridade. Não podem ir para o outro lado da cerca. – O senhor fala como um radical, Sr. Muller. Orfanatos são um experimento bem revolucionário. Não acho que temos motivos para criticar as casas de caridade. – Não há orfanatos! – repetiu Conger em tom obstinado, voltou as costas ao porto e começou a subir a coluna rumo a cidade. Logo seria esquecido o odor de açúcar fresco, e a cidade lhes deixaria na boca o sabor da poeira. Enquanto relutantemente acompanhava o diretor, Jorge viu uma escuna baixar a vela e ficou surpreso ao ouvir sua própria voz: - Então eu

começarei o meu.”¹³

Em fevereiro de 1835, Jorge retorna a Alemanha, deixando um pouco de lado em seus pensamentos a firme convicção de sua missão com as crianças órfãs de Bristol. Quando visita novamente o Seminário onde estudou em Halle, ali estava o Dr Tholuck ensinando Teologia na universidade e segundo sua biografia, Deus o lembra de sua vocação:

- Tholuck, quase me esqueci. Há alguém aqui que eu prometi ver. É o filho de um vizinho de meu pai. Duvido que você o conheça. Tholuck o conhecia, sim. Conhecia-o muito bem, e sabia também onde Jorge queria chegar. – Amanhã vou levá-lo aos aposentos dele. Ele está morando lá no asilo de órfãos de Franke. No mesmo andar em que você morava. Veja só, que coincidência! Coincidência? Tinha ele feito todo o caminho de volta à Alemanha e a Halle para que o orfanato de Franke lhe viesse de novo à consciência? ‘Ó Deus, que é qu estás procurando dizer-me?’ foi o clamor de seu coração.”¹⁴

A ideia de fundar um orfanato começa a amadurecer em 1835, e a biografia de Müller destaca que a principal razão não era somente a carência das crianças, mas o desejo de provar a fidelidade de Deus a um mundo cético, através da justiça e do serviço de amor ao próximo. Ou seja, suas convicções teológicas o levavam as suas práticas de justiça. Ele buscava uma obra que fosse visível e tangível, que pudesse servir de evidência viva da resposta divina à oração de fé:

“ – Serei honesto – disse Jorge sentando-se no sofá. – As crianças são importantes. E as casas de caridade não prestam. Mas há outro motivo também. Ouça-me, Henry. Às pessoas em dificuldade estou sempre dizendo: ‘Confiem em Deus. Orem a ele. Ele responderá às suas orações.’ Mas é duro convencê-las. Mas eu sei que se pode levantar as mãos e tocar em Deus quando se ora. Eu mesmo tenho provado isto. A oração transformou a minha vida. E desejo convencer outras pessoas. Acho que consigo, através da oração, se eu puder apontar para alguma coisa que Deus fez, Algo real e tangível. – Mostrar ao mundo inteiro que Deus responde à oração? – Havia um tom de ceticismo na voz de Henry. – É por isso que você vai construir seu orfanato? – Não, não. Respondeu Jorge. Pelas crianças, é claro. Mas por esse motivo também. Se Deus pode aceitar-me um homem pobre; se eu puder reunir vinte crianças num orfanato; se ele me der a força para não pedir nada a ninguém, mas pedir somente a ele o dinheiro de que preciso, então, de algum

¹³ MÜLLER, George, *Op Cit.* p. 94-95.

¹⁴ MÜLLER, George, *Op Cit.* p. 97-98.

modo, provarei a algumas pessoas que Deus é fiel ainda hoje!”¹⁵

O primeiro passo foi dado em 1836, com a abertura da primeira Casa de Órfãos em Wilson Street, Bristol. Inicialmente, a capacidade era modesta. No entanto, o sucesso da manutenção da obra, que recebia provisões e fundos de fontes anônimas e inesperadas, reforçou a convicção de Müller e atraiu a atenção.

A obra cresceu rapidamente, exigindo instalações maiores. A decisão de construir os grandes edifícios em Ashley Down marcou o auge da sua filosofia de fé. Para a construção, que exigiu somas enormes, Müller manteve-se fiel ao seu princípio: não fez apelos públicos, não realizou bazares ou jantares de arrecadação de fundos, mas apenas orava. Em toda a sua obra de misericórdia para com os órfãos, seu único recurso para pagar as contas foi a oração, sua biografia nos testifica isso:

“Um dia de novembro, quando sua bolsa estava de novo vazia, ele e seus auxiliares ajoelharam na sala de visitas da rua Wilson e disseram a Deus com franqueza que estavam em dificuldade. Terminada a oração, Jorge se levantou e disse: ‘Deus enviará o socorro. Tenho certeza disso.’ Deu uma voltinha por ali e viu sobre a mesinha uma carta. Havia chegado pelo correio enquanto estavam orando. Mary entrara silenciosamente e a depositara sobre a mesa. Jorge abriu-a. Continha dez libras, o suficiente para cobrir as despesas, pelo menos, de uma semana.”¹⁶

O resultado de tudo isso foi a construção de cinco grandes edifícios em Ashley Down, que acabaram por abrigar mais de 10.000 órfãos ao longo de toda sua vida. A obra de Müller, nascida de sua conversão e amadurecida em sua filosofia de fé, tornou-se um dos mais poderosos testemunhos de transformação social da Inglaterra vitoriana, provando que a fé é a base para uma ação prática de justiça e misericórdia na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou analisar a trajetória de George Müller (1805-1898) sob a perspectiva da prática da fé como força motriz para a transformação social, em um

¹⁵ MÜLLER, George, *Op Cit.* p. 101.

¹⁶ MÜLLER, George, *Op Cit.* p. 128.

contexto de profunda desigualdade social na Inglaterra vitoriana. A análise histórico-biográfica, confirma a tese central de que a fundação e a manutenção dos Orfanatos de Bristol não foram meros atos de caridade, mas uma manifestação direta de suas convicções teológicas.

Vimos que a vida de Müller foi marcada por uma conversão que o levou a uma reorientação completa de seus estudos e ambições, culminando na adoção de uma filosofia de dependência exclusiva de Deus através da oração. Essa filosofia foi o contraponto direto ao cenário social da época, onde a miséria urbana, a precariedade da Lei dos Pobres e a vulnerabilidade dos órfãos clamavam por uma resposta humana e digna. Ao se recusar a fazer apelos públicos por fundos, Müller transformou a assistência social em um testemunho de fé, desafiando o ceticismo e o materialismo da Era do Capital.

Em última análise, a obra de Müller em Bristol transcendeu o âmbito somente religioso e se consolidou como um poderoso exemplo de justiça social promovida pela fé. Ao prover educação, moradia e cuidado integral a milhares de crianças, ele não apenas resgatou vidas da indigência das *workhouses* ou das ruas, mas também ofereceu um modelo de vida cristã que valorizava a dignidade e o potencial de cada órfão.

O legado de George Müller, portanto, reside na demonstração prática de que a fé, a oração e o senso de justiça são elementos indissociáveis. Sua vida e obra permanecem relevantes não apenas para a história do cristianismo e da filantropia, mas como um paradigma para a ação social contemporânea, inspirando a reflexão sobre como a convicção teológica pode e deve se traduzir em respostas concretas e eficazes aos desafios da desigualdade e da exclusão social.

REFERÊNCIAS

HOBSBAWM, Eric J. *A era do capital: 1848-1875*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012. p. 229.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 265.

GORSKY, Martin. Mutual aid and civil society: friendly societies in nineteenth-century Bristol. *Urban History*, v. 25, n. 2, p. 192–212, 1998.

CARTAZ da Nova Lei dos Pobres de 1837. Disponível em:

<https://www.nationalarchives.gov.uk/education/resources/1834-poor-law/source-1d/>.

Acesso em: 28 out. 2025.

HISTORIC UK. Victorian Workhouse. Disponível em: <https://www.historic-uk.com/HistoryUK/HistoryofBritain/Victorian-Workhouse/>. Acesso em: 28 out. 2025.

HERLAN, Ronald W. Relief of the poor in Bristol from late Elizabethan times until the Restoration era. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 126, n. 3, p. 212–228, 1982. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/986508>. Acesso em: 28 out. 2025.

MÜLLER, George. *O homem que ousou confiar nas promessas de Deus*. São Paulo: Editora Vida, 1988.

A acessibilidade e a Igreja: a necessidade de inclusão como demonstração de amor à missão e testemunho cristão

Accessibility and the Church: The Need for Inclusion as a Demonstration of Love for the Mission and Christian Witness

Rodrigo Silva de Andrade¹
Daniel Henrique Cunha de Andrade²

RESUMO

A relação entre a acessibilidade e a igreja apresenta um grave desvio daquilo que o Evangelho de Jesus ensina sobre a missão de fazer discípulos e o amar ao próximo. O "ide" proposto por Jesus implica na pregação do Evangelho para toda a criatura e nação, englobando também as pessoas com deficiência, contudo, seu acesso ao templo e a mensagem da salvação é negado. Valendo-se de revisão de literatura, será realizada uma análise e síntese dos materiais produzidos pelos estudiosos do assunto em voga no presente trabalho, de modo a responder de forma proveitosa a hipótese formulada. O artigo enfatiza a necessidade de mudança do cenário atualmente verificado em nosso meio eclesial, em relação à acessibilidade. Não há outro caminho senão o da conscientização para a inclusão de Pessoas com deficiência (PcD's) na igreja. Referida compreensão auxiliará no comprometimento das igrejas em cumprirem o ide de Cristo sem cair nos erros da seletividade, ao deixar de alcançar a toda criatura, ou de praticar o mau testemunho, ao fazer menos pelas pessoas com necessidades específicas que a própria sociedade secular já realiza.

Palavras-chaves: Acessibilidade. Igreja. Pessoa com deficiência. Inclusão.

ABSTRACT

The relationship between accessibility and the church presents a serious deviation from what the Gospel of Jesus teaches about the mission of making disciples and loving one's neighbor. The "go" proposed by Jesus implies preaching the Gospel to every creature and nation, including people with disabilities, however, their access to the temple and the message of salvation is denied. Using a literature review, an analysis and synthesis of the materials produced by scholars on the subject in vogue in this work will be carried out in order to respond in a useful way to the hypothesis formulated. The article emphasizes the need to change the current scenario in our ecclesiastical environment, in relation to accessibility. There is no other way than to raise awareness for the inclusion of "People with disabilities" (PWDs) in the church. This understanding will help churches commit

¹ Graduando em Teologia pela FABAT.

² Daniel Henrique Cunha Lira de Andrade. Graduado em Letras - Português e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Pós Graduando em Direito da Pessoa Vulnerável pela I9 Educação. É Redator da Revista Convicção e professor do Colégio Batista Shepard.

to fulfilling Christ's go without falling into the errors of selectivity, by failing to reach every creature, or practicing bad testimony, by doing less for people with special needs than secular society itself already does.

Keywords: Accessibility. Church. Person with disability. Inclusion.

INTRODUÇÃO

Este artigo investiga a acessibilidade das pessoas com deficiência, necessidades específicas e mobilidade reduzida na igreja, buscando conscientizar o meio eclesial sobre a necessidade de que o Evangelho, além de ser pregado a toda criatura, que inclui as supracitadas pessoas, deve ser permitido que estas participem também do ide de Cristo. O objetivo principal é analisar as principais contribuições da compreensão da necessidade de inclusão das pessoas com deficiência e necessidades específicas pela igreja, para execução da Grande Comissão, sem cair no erro da seletividade para cumprir da melhor forma alguns dos objetivos que estão no cerne do Evangelho: amor, compaixão e inclusão.

A pesquisa se baseia, primeiramente, em uma seleção de bibliografias concernentes ao tema proposto, que será referenciada e analisada em todos os demais passos da investigação. Dentre as principais obras utilizadas, de início, cabe destacar que a Professora Liriane Costa de Oliveira Luiz, escreveu o livro *Suficiente em Deus*, com o objetivo de trazer uma compreensão histórica e institucional para mover a educação inclusiva no contexto eclesial. O objetivo é apreender interfaces entre fenômenos religiosos e agentes, gerando uma práxis religiosa e educacional mais produtiva, eficiente e ética, sem dissipar o sujeito. Já a Professora Jackeline Susann traz em seu livro, *Acessibilidade Educacional: Um Conceito Multifacetado*, muitos conceitos importantes para uma correta compreensão da acessibilidade e suas implicações em nosso trabalho. Por sua vez, os advogados Dr. Thiago Vieira e Jean Regina, em seu livro *Direito Religioso: questões práticas e teóricas*, buscam conscientizar e instrumentalizar as lideranças religiosas para que suas organizações estejam em conformidade com a legislação de acessibilidade, promovendo a plena participação de pessoas com deficiência em suas atividades e cultos. Eles veem a acessibilidade não apenas como uma obrigação legal, mas como uma expressão prática da fé e da ética cristã. Já em um segundo momento, foi realizada a análise e síntese dos materiais selecionados, que foram produzidos pelos estudiosos do assunto em voga no presente trabalho de modo a

responder, de forma proveitosa, a hipótese formulada.

O trabalho está estruturado em quatro seções principais. A primeira seção, “Acessibilidade e seus personagens, conceitos, preconceitos e discriminações nas igrejas”, apresenta as principais definições dos termos que envolvem a acessibilidade: seus tipos, agentes, definições e atitudes negativas em desfavor das pessoas com deficiência e necessidades específicas. A segunda seção, “Jesus, o primeiro a praticar a inclusão no cumprimento da missão”, destaca, na pessoa de Jesus, o maior exemplo de inclusão praticada na história da humanidade e o exemplo a ser espelhado na vida missional da igreja. Na terceira seção, “Inclusão na igreja, facultativa ou essencial?”, destaca que as igrejas não estão isentas de obedecerem integralmente à legislação que ampara à pessoa com deficiência, enfatizando-se a essencialidade do fato de que, como cristãos, a igreja deve zelar por valores humanos irrevogáveis às pessoas com deficiência. Na quarta seção, “Os desafios e impactos da acessibilidade na igreja”, traça um panorama das dificuldades a serem superadas com quebras de paradigmas e os reflexos ocasionados pelo processo de conscientização e implementação deste direito.

Ao abordar um tema de relevância teológica e prática, o artigo contribui para o pleno cumprimento da missão e testemunho cristão pela igreja, na medida em que enfatiza sua conscientização sobre a necessidade de se desenvolver estratégias que promovam a acessibilidade e a inclusão das pessoas com deficiência e necessidades específicas, que resultarão no direito destas exercerem a sua fé, de se relacionarem com Deus e de servirem no reino com seus dons e talentos.

1. ACESSIBILIDADE E SEUS PERSONAGENS: CONCEITOS, TIPOS, PRECONCEITOS E DISCRIMINAÇÕES NAS IGREJAS

As dificuldades de acesso das pessoas com deficiência e mobilidade reduzida são muito mais frequentes do que aparenta. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), há em nosso país: “18,6 milhões de pessoas com deficiência com dois anos ou mais de idade: equivalente a 8,9% da população brasileira desta faixa etária”³. Essas deficiências são visuais, físicas ou intelectuais e a prevalência da deficiência variou

³ Segundo dados do GOV, fornecidos pelo *Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC)*. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2023/julho/brasil-tem-18-6-milhoes-de-pessoas-com-deficiencia-indica-pesquisa-divulgada-pelo-ibge-e-mdhc>.

de acordo com a natureza delas⁴.

1.1 Conceitos e tipos

A Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência⁵ traz, em seu artigo 3º, um conceito amplo sobre *acessibilidade*:

I - acessibilidade: possibilidade e condição de alcance para utilização, com segurança e autonomia, de espaços, mobiliários, equipamentos urbanos, edificações, transportes, informação e comunicação, inclusive seus sistemas e tecnologias, bem como de outros serviços e instalações abertos ao público, de uso público ou privados de uso coletivo, tanto na zona urbana como na rural, por pessoa com deficiência ou com mobilidade reduzida;

Por sua vez, o decreto nº 5.296⁶, de 2 de dezembro de 2004, regulamenta as Leis Federais nº 10.048/2000 e nº 10.098/2000, que, respectivamente, dão prioridade de atendimento às pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida e determina normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade. Estabelece o referido decreto, em seu artigo 8º:

I - acessibilidade: condição para utilização, com segurança e autonomia, total ou assistida, dos espaços, mobiliários e equipamentos urbanos, das edificações, dos serviços de transporte e dos dispositivos, sistemas e meios de comunicação e informação, por pessoa portadora de deficiência ou com mobilidade reduzida;

Atualmente, o art. 2º da Lei Brasileira de Inclusão (LBI)⁷ define *pessoa com deficiência* como:

Aquela que tem impedimento de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, o qual, em interação com uma ou mais barreiras, pode obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas.

⁴ O Relatório Mundial sobre Deficiência, produzido conjuntamente pela Organização Mundial de Saúde (OMS) e o Banco Mundial traz a informação de que mais de um bilhão de pessoas em todo o mundo convivem com alguma forma de deficiência, dentre os quais cerca de 200 milhões experimentam dificuldades funcionais consideráveis, totalizando 15 % da população mundial. LUIZ, Liriane Costa de Oliveira. *Suficiente em Deus*. Curitiba: Juruá, 2024, p.78.

⁵ BRASIL, lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015. Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5296.htm.

⁶ BRASIL, decreto nº 5.296, de 2 de dezembro de 2004. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm.

⁷ BRASIL, lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm.

Cabe destacar, que o termo correto e pacificado nas principais normas e estudos é Pessoa com Deficiência (PcD), sem especificar o tipo, mas referindo-se a todos os tipos de deficiências. A linguagem apropriada ao tratar de questões de deficiência visa a extinguir práticas discriminatórias e consolidar a construção de uma sociedade genuinamente inclusiva. Uma sociedade inclusiva abrange todas as pessoas, e pessoas com deficiência são parte integrante desse todo. O uso da terminologia "portador"/"portadora" é equivocado. De acordo com Sasaki⁸: “A Pessoa com Deficiência não porta sua deficiência num bolso ou debaixo do braço. A deficiência que ela tem não é carregada como um documento de identidade, um casaco ou um guarda-chuva”.

Para além da significância da nomenclatura adequada para reduzir ideias preconcebidas, estigma e modelos fixos, de acordo com Santos⁹, os indivíduos com deficiência enfrentam diversas dificuldades que obstaculizam a prática de seus direitos na comunidade. Logo, é importante explorar certas particularidades das deficiências para, desse modo, ajudar a eliminar as barreiras que elas enfrentam.

Santos entende que a primeira particularidade¹⁰ a ser salientada é a Deficiência Física-Motora, que ocorre quando enfermidades ou danos comprometem o sistema locomotor e que podem restringir a movimentação em intensidade e seriedade diversas. A segunda é a Deficiência Sensorial – nosso organismo possui cinco sentidos: visão, olfato, paladar, audição e tato. Eles integram o sistema sensorial, encarregado de transmitir as informações captadas pelos sentidos ao sistema nervoso central, que examina e processa o dado recebido. Em terceiro lugar, temos a Deficiência Intelectual – cuja principal marca é um comprometimento considerável nas capacidades cognitivas do indivíduo. Contudo, a pessoa com deficiência intelectual (DI) não deve ser tida como incapaz, visto que as restrições variam entre indivíduos em termos de manifestação e nível de afetação.¹¹

⁸ SANTOS, Aline. *Inclusão de crianças na igreja. O porquê e o como...* Maricá, RJ: Editora Proverbo, 2022, p. 56. Edição do Kindle.

⁹ Santos, 2022, p.57-58, *apud* Sasaki, 2011.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ SANTOS, Aline., *op. cit.*, p. 57-58.

Outra conceituação relevante é a do termo *inclusão*. Nas palavras de Luiz¹², a inclusão implica em uma mudança fundamental na forma como entendemos a deficiência. Em vez de focar apenas nas limitações físicas, intelectuais, visuais ou auditivas, a inclusão reconhece que a verdadeira barreira está na falta de adaptação e de estruturas acessíveis por parte da sociedade. Assim, a inclusão busca superar a segregação e a exclusão, responsabilizando todos os cidadãos pela construção de uma nação verdadeiramente inclusiva.¹³

Como aponta Luiz¹⁴, pesquisas indicam que a deficiência pode ter diversas causas, incluindo fatores genéticos, ocorrências durante a gravidez, complicações no parto ou condições médicas nos primeiros dias de vida. Além disso, pode resultar de doenças infecciosas ou crônicas, transtornos mentais, desnutrição, uso de drogas, traumas e lesões.

A descrição detalhada de cada tipo de deficiência pode ser encontrada no Decreto nº 5.296, de 2004¹⁵, que informa que a deficiência física refere-se à alteração completa ou parcial de um ou mais segmentos do corpo humano, acarretando o comprometimento da função física.¹⁶

Para a Prof^a Jackeline Susann, a acessibilidade se manifesta em quatro tipos, porém interconectadas e inseparáveis.¹⁷ O primeiro é o Atitudinal, que envolve a conversão de interações negativas (atitudes preconceituosas) em positivas, visando a extinção das barreiras que estabelecem e mantêm a desigualdade entre grupos e dificultam a interação entre indivíduos; O segundo é o Pedagógico curricular, que se refere à forma de assegurar o direito à participação e ao aprendizado, utilizando metodologias de ensino que acolham a diversidade humana e os variados ritmos e estilos de aprendizagem; Já o

¹² *Ibid.*

¹³ Em outras palavras, a Lei Brasileira de Inclusão (LBI) evidencia que a deficiência reside no ambiente e não nas pessoas. Quanto maior o acesso a recursos e oportunidades, menores serão os obstáculos enfrentados em decorrência de suas características individuais. LUIZ, Liriane Costa de Oliveira. *Suficiente em Deus*. Curitiba: Juruá, 2024, p.50.

¹⁴ LUIZ, Liriane Costa de Oliveira. *Suficiente em Deus*. Curitiba: Juruá, 2024, p.50.

¹⁵ BRASIL. *Decreto nº 5.296 de 2 de dezembro de 2004*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5296.htm.

¹⁶ A deficiência pode apresentar-se sob a forma de paraplegia, paraparesia, monoplegia, monoparesia, tetraplegia, tetraparesia, triplegia, triparesia, hemiplegia, hemiparesia, amputação ou ausência de membro, paralisia cerebral, membros com deformidade congênita ou adquirida, exceto as deformidades estéticas e as que não produzam dificuldades para o desempenho de funções (BRASIL, 2004).

¹⁷ SILVA, Jackeline Susann Souza da., p. 447-776.

terceiro é o Comunicacional e Informacional, que diz respeito ao direito constitucional à liberdade de expressão, extensivo a todos os cidadãos, incluindo pessoas com deficiência. Mesmo com impedimentos sensoriais, visuais ou de linguagem, como no caso de pessoas surdocegas, esse direito deve ser garantido; Por sua vez o quarto tipo é a Arquitetônica¹⁸, que se relaciona à remoção de obstáculos em diversos ambientes sociais, abrangendo: (a) barreiras urbanísticas: aquelas presentes em vias e espaços públicos, ou (b) barreiras nas edificações¹⁹: as encontradas dentro e fora de construções públicas e privadas.²⁰ Ignorar qualquer uma dessas modalidades ao planejar um ambiente inevitavelmente resultará em espaços segregadores e com barreiras. Nesse sentido, a verdadeira acessibilidade requer a consideração integrada de todos os seus aspectos.

Cabe destacar que o conceito de acessibilidade vai muito além do que os anteriormente citados, como aponta Silva sobre a necessidade de mudanças de atitudes na sociedade e sua transversalidade na vida das pessoas, vejamos:

O conceito de acessibilidade considera desde a transformação dos ambientes, investimento em tecnologias até a mudança de atitude frente às diferenças humanas. Além de sua abrangência conceitual, a acessibilidade é transversal na vida de todas as pessoas, independentemente de possuir uma deficiência, porque sua aplicabilidade melhora a qualidade de vida e o bem-estar social.²¹

1.2 Preconceitos e discriminações nas igrejas

O relacionamento do ser humano com Deus o configura à Sua imagem e semelhança, capacitando-o a desenvolver ações, formas de comunicação e condutas que manifestem as virtudes do caráter divino em suas interações familiares e sociais. Nas

¹⁸ BRASIL. *Decreto nº 5.296 de 2 de dezembro de 2004*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5296.htm.

¹⁹ Neste ponto, em relação à arquitetura, precisa-se abordar o conceito de desenho universal, que estabelece sete princípios que devem ser seguidos, buscados e respeitados por todos aqueles que trabalham, criam, constroem, inventam, projetam, produzem, enfim, realizam, por meio de seu talento e trabalho, objetos, espaços, serviços, etc. Estes sete princípios são: 1. Igualitário - Uso equiparável; 2. Adaptável - Uso flexível; 3. Óbvio - Uso simples e intuitivo; 4. Conhecido - Informação de fácil percepção; 5. Seguro - Tolerante ao erro; 6. Sem esforço - Baixo esforço físico; e 7. Abrangente - Divisão e espaço para aproximação e uso.

²⁰ Decreto nº 5.296/04, art. 8º.

²¹ SILVA, 2019, p. 46.

palavras de Luiz²², “um dos papéis da igreja é zelar pela justiça divina e pelo cuidado, dignidade e direitos das pessoas, pois o ser humano é a Sua criação”. Nesse sentido a Bíblia²³, ensina que as pessoas são criadas à imagem e semelhança de Deus, que é seu criador.

Contudo, segundo Luiz, o histórico de preconceito e estigma vivenciado por pessoas com deficiência, resultante de anos de exclusão e negligência social, é refletido no relato de quase metade (45,4%) dos frequentadores de instituições religiosas. Isso demonstra que diálogos e comportamentos excludentes, lamentavelmente, ainda persistem nas atitudes dos indivíduos, inclusive dentro de contextos religiosos e doutrinas cristãs. Destaca, ainda, o alarmante índice de 89,5% dos participantes que apontam a ausência ou escassa participação de pessoas com deficiência em ambientes religiosos e explicita a exclusão desses indivíduos nos espaços eclesiais. Isso evidencia a urgente necessidade de inclusão em contextos religiosos, através de iniciativas inclusivas que respeitem o direito à religiosidade e ofereçam acessibilidade física, atitudinal e de relacionamentos.²⁴

A Igreja possui um papel crucial nessa questão, sendo inerente ao seu propósito acolher a todos e não repelir com atitudes preconceituosas. Famílias com filhos com qualquer deficiência frequentemente enfrentam preconceito, explícito ou implícito, tanto na sociedade quanto, lamentavelmente, no próprio ambiente eclesial.

Essa situação reflete interpretações bíblicas equivocadas, erros históricos e desconhecimento. Historicamente, a teologia da Igreja frequentemente associava a deficiência à punição por pecados, sejam da própria pessoa com deficiência ou de seus ancestrais. A deficiência também era vista como um indício de falta de fé, obstruindo a intervenção divina para a cura. Em outras ocasiões, era interpretada como possessão demoníaca, demandando exorcismo para sua superação. Essas interpretações resultaram na opressão de pessoas com deficiência dentro da Igreja, numa atitude que espelhava o comportamento da sociedade em geral, com as estruturas de opressão se fortalecendo

²² LUIZ, Liriane Costa de Oliveira., p.53.

²³ BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Letra Grande. Nova Versão Internacional. SOUZA, Omar de. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018, Gênesis 1.26-28.

²⁴ LUIZ, Liriane Costa de Oliveira., p. 64.

mutuamente em ambos os contextos.²⁵

Com efeito, os fundamentos bíblicos do cristianismo convocam a Igreja a transcender o preconceito e a amparar as famílias de pessoas com deficiência no enfrentamento dessas atitudes. A informação é reconhecida como uma ferramenta essencial no combate ao preconceito. A convivência e a compreensão das potencialidades das pessoas com deficiência como seres humanos são cruciais para mitigar esse grave problema.²⁶ O preconceito permeia todas as camadas e tipos de sociedade, sendo um problema inerente à natureza humana. Portanto, a conscientização e a disseminação de informações são indispensáveis para combater sua propagação.²⁷

Por fim, merece reflexão as verdadeiras e atuais palavras de um escritor e poeta para conceituar a palavra deficiente:

Deficiente é aquele que não consegue modificar sua vida, aceitando as imposições de outras pessoas ou da sociedade em que vive, sem ter consciência de que é dono do seu destino. “Louco” é quem não procura ser feliz”. “Cego” é aquele que não vê seu próximo morrer de frio, de fome, de miséria. “Surdo” é aquele que não tem tempo de ouvir um desabafo de um amigo, ou o apelo de um irmão. “Mudo” é aquele que não consegue falar o que sente e se esconde por trás da máscara da hipocrisia. “Paralítico” é quem não consegue andar na direção daqueles que precisam de sua ajuda. “Diabético” é quem não consegue ser doce. “Anão” é quem não sabe deixar o amor crescer. E “Miserável” somos todos que não conseguimos falar com Deus.²⁸

2. JESUS, O PRIMEIRO A PRATICAR A INCLUSÃO NO CUMPRIMENTO DA MISSÃO

O alicerce primordial da Igreja é o amor, sendo sua fundação estabelecida sobre a missão de servir ao semelhante. O paradigma máximo reside na figura do Mestre do amor: Jesus Cristo. Os seguidores desse mestre testemunharam e recomendaram tal princípio. O apóstolo João adverte que aquele que não demonstra amor desconhece a Deus. O

²⁵ MARTINS, M. Igreja Cuidadora: Apontamentos de suporte eclesial para pessoas com autismo e suas famílias. In: *ANAIS DO CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST*, v. 2., 2014, São Leopoldo. p. 1022–1033. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/345/254>. Acesso em: 09/04/2025.

²⁶ Essa é uma questão de inclusão e de cidadania. Assim, todos precisamos aprender a valorizar o ser humano em qualquer condição de deficiência, simplesmente por sua existência, e não por sua aparência ou capacidade de aprendizado ou produção.

²⁷ MARTINS, 2014.

²⁸ Luiz, 2024, p. 207, *apud* Quintana, 1994, p. 111-112.

apóstolo Paulo compreendia o amor como um elemento unificador do grupo, exortando a que se revestissem de amor, pois este constitui o elo da perfeição.

Contudo, a Igreja do século XXI segue numa direção contrária a um dos fundamentos essenciais da Fé Cristã: o acolhimento. Nessa era, um dos seus maiores desafios é atrair as pessoas com deficiência e estabelecer as condições indispensáveis para sua permanência como membros. Se Cristo é o modelo, o amor transcende o mero sentimento e se torna uma ação. Ele incluiu em seu grupo de apóstolos indivíduos de distintas classes sociais, variadas condições econômicas e diferentes níveis de instrução, além de acolher pessoas sem qualquer destaque social. Ele conviveu com aqueles considerados impuros, estendeu a mão aos marginalizados e curou os enfermos, pois "os sãos não necessitam de médico", de acordo com seu ensinamento em Marcos 2.17.²⁹

Uma parcela significativa do ministério de Jesus foi dedicada a libertar pessoas oprimidas por espíritos malignos e a sanar variadas doenças do corpo e da alma. O próprio Jesus demonstrava o cuidado de integrar muitas dessas pessoas em seu cotidiano, a exemplo de Maria Madalena, conforme a narrativa encontrada na passagem bíblica de Marcos 15.40.

Nesse sentido, cabem aqui as palavras de Renata Santana, pedagoga e escritora:

Jesus trouxe para o seu convívio indivíduos que viviam à margem da sociedade, como mulheres, crianças e aleijados, e sob esse aspecto, a igreja tem uma parcela significativa de responsabilidade na acessibilidade.³⁰

A inclusão teológica e social genuína e eficaz se fundamenta em princípios derivados de atitudes, ações e instrumentos de suporte. Ao adotar essas diretrizes, a Igreja cumprirá o mandamento de "amar o próximo como a si mesmo", concretizando a promessa do Ide de Deus, a Grande Comissão.

Isso implica fazer discípulos em todas as nações, batizar, obedecer aos seus

²⁹ ALVES, G. *et al.*, Acesso em: 14/04/2025.

³⁰ SANTANA, Renata. *A Educação Cristã e a Inclusão de Alunos com Deficiência*. Fábrica EBD. Disponível em: <https://classes.fabricaebd.org/nees/a-educacao-crista-e-a-inclusao-de-alunos-com-deficiencia/#:~:text=A%20educa%C3%A7%C3%A3o%20crist%C3%A3%20sempre%20foi,significativa%20de%20responsabilidade%20na%20acessibilidade>. Acesso em: 22 novembro 2024.

ensinamentos e instruir nas escrituras:

A Grande Comissão é a ordenação de Jesus Cristo para constituir discípulos e irem em todos os lugares do mundo, evangelizando e realizando a Boa Obra, designada para todos os cristãos, todos inclui as pessoas com deficiência e surdos (Luiz, 2024, p.32).³¹

A igreja, em sua essência, é um lugar de comunhão, acolhimento e amor, um corpo vivo de Cristo e suas testemunhas. Nesse sentido, o ensino de Jesus em João 13.35: “Com isso todos saberão que vocês são meus discípulos, se vocês se amarem uns aos outros”.³²

3. INCLUSÃO NA IGREJA, FACULTATIVA OU ESSENCIAL?

As barreiras que impedem e, por vezes, dificultam muitas pessoas de terem acesso ao conteúdo do evangelho se verificam na medida em que um país fecha suas fronteiras para entrada de missionários, quando ocorre violenta repressão contra atividades ligadas às práticas religiosas como a realização de prisões, tortura e até pena de morte. Contudo, da mesma forma barreiras de outro tipo se levantam ocorrem quando nada é feito em nossas igrejas para permitir que pessoas com deficiência e de necessidades específicas venham ter acesso à Igreja, tais como, templos sem rampa de acesso, cultos sem interpretação em Libras e igrejas sem ambiente acolhedor para pessoas autistas. De um modo geral, há na igreja brasileira barreiras que impedem a viabilidade da pessoa com deficiência ouvir, crer, cultuar e até mesmo ser enviada como pregadora do evangelho.

No VI Congresso Nacional de Educação, os autores do artigo *Igreja: Responsabilidade religiosa e social na inclusão de pessoas com deficiência*, trazem uma importante reflexão sobre a importância de se discutir a inclusão nas igrejas:

Discutir a inclusão de pessoas com deficiência na Igreja é um assunto emergente: evitar o isolamento, a marginalização e promover a interação entre os crentes e essas pessoas; a falta de acolhimento trará a repulsa dessas pessoas pela Igreja, conseqüentemente não mais voltarão; é preciso pensar que muitas pessoas com deficiência mantêm o seu quadro neural e habilidade social íntegras, tornando-as aptas a

³¹ LUIZ, Liriane Costa de Oliveira., p.32.

³² BÍBLIA. Português., 2018.

funções específicas; a integração da pessoa com deficiência no quadro funcional da Igreja dará àquela o elevo da autoestima.³³

Merece destaque o fato de que no meio eclesiástico não se encontram, de forma satisfatória, muitas obras de referência tratando do assunto acessibilidade nas igrejas, fato que acaba refletindo no cenário nacional de visível pouca conscientização das lideranças em refletir, por meio de atos concretos, tanto o amor pela evangelização, quanto o compromisso com os valores cristãos de amor e compaixão pelas pessoas com deficiência ou com mobilidade reduzida.

Neste sentido, o Pr. Daniel Ferreira de Souza, que, em seu livro *Manual de Acessibilidade para Igrejas: Inclusão de Deficientes Físicos e Mentais nas Igrejas*, traz o relato da mãe de uma criança especial que frequenta uma igreja católica onde verdadeiramente se estende as mãos e se ajuda a quem necessita: “Nas palavras desta mãe podemos compreender que nós evangélicos podemos e devemos fazer mais pelas pessoas especiais e seus familiares. “Somos nós os deficientes nesta área””.³⁴

A corroborar em demonstrar a necessidade de uma análise mais aprofundada da questão da acessibilidade nas igrejas, tem-se as informações apresentadas pela Professora Liriane Costa:

A missão de inclusão no contexto eclesiástico tem como o objetivo de levar os ensinamentos bíblicos e exercer o direito de religiosidade para mais de 15% da população mundial, que representa um público de 1 bilhão de pessoas (ONU, 2022). Assim, oportunizando a inclusão em contextos eclesiásticos, por meio de ações ministradas por meio de ferramentas de apoio, suporte e acessibilidade.³⁵

Para o efeito, a Promotora e Coordenadora do Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça de Defesa das Pessoas com Deficiência e Idosos³⁶ – Dra. Maria Elmira Evangelina do Amaral Dick, expressa que a relevância do assunto em nossa

³³ ALVES, G. et al. *Igreja: responsabilidade religiosa e social na inclusão de pessoas com deficiência*. In: VI CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO [s.l: s.n.]. Disponível em: https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2019/TRABALHO_EV127_MDI_SA11_ID3425_01082019092718.pdf. Acesso em: 14/04/2025.

³⁴ SOUZA, Daniel Ferreira de. *Manual de Acessibilidade para Igrejas: Inclusão de Deficientes Físicos e Mentais nas Igrejas* (Portuguese Edition). Arujá-SP: Editora AGEAS - Agência Evangélica de Ação Social, 2019, p. 41. Edição do Kindle.

³⁵ LUIZ, 2024, p.25

³⁶ CAOPPD/MPMG (Gestão julho 2009/setembro de 2011).

sociedade pode ser verificada na medida em que: “a acessibilidade opera em vários níveis do desenvolvimento dos direitos fundamentais”³⁷. Nesse sentido, a Dra. Maria Elmira destaca que de nada servirá assegurar direito à educação e à saúde se o indivíduo não consegue chegar à escola, ao hospital ou simplesmente dispor do transporte urbano. Não é admissível que, formalmente, exista, por exemplo, direito ao trabalho às pessoas com deficiência, se a mesma não possui meios para alcançar o seu local de labor. Do mesmo modo, não adianta estudarmos a Bíblia e concordarmos que ela ensina que o evangelho deve ser pregado a toda criatura, se não permitimos que estas tenham acesso à pregação da Palavra em nossas igrejas.

3.1 Direito à acessibilidade: garantia da dignidade da pessoa e testemunho cristão

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH)³⁸ traz a garantia de que toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Nesse sentido, a Professora Liriane Costa destaca:

“(...) este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos”.³⁹

Por conseguinte, sendo a acessibilidade um direito fundamental e o direito a religião um direito veiculado na Declaração Universal dos Direitos Humanos, a igreja necessita ser referênciada em permitir a todas as pessoas acessibilidade aos seus templos, no pleno cumprimento do ide de Cristo, pois como as pessoas com necessidades específicas ouvirão do evangelho se forem impedidas pela falta de acessibilidade aos locais de culto? Para o efeito, destacam-se as palavras do Dr. Cláudio Drewes José de Siqueira, Tetraplégico, Procurador Regional da República; Ex-membro do Grupo de

³⁷ DICK, Maria Elmira Evangelina do Amaral (Coord.). *Direitos Das Pessoas Com Deficiência E Dos Idosos*. Belo Horizonte: Fórum, 2013. p.3-4 e 114. Disponível em: <https://www.forumconhecimento.com.br/livro/L4335/E4530/33503>. Acesso em: 3 setembro 2024,

³⁸ *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 22 novembro 2024. art. 18.

³⁹ LUIZ, 2024, p.32

Trabalho de Inclusão das Pessoas com Deficiência do Ministério Público Federal/PFDC/MPF:

Usufruir da palavra de Deus é um direito de todos, porque é no Evangelho que se encontra o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê, onde é revelada Sua justiça que do princípio ao fim é pela fé (Romanos 1:16-17). E as tribulações dependem da fé para que produza a perseverança e esta, a esperança, que trará enfim a paz que se encontra no seio do amor de Deus. E não menos que as pessoas com deficiência e suas famílias anseiam e necessitam ser atingidas por esta Palavra.⁴⁰

Frise-se que os advogados Thiago Rafael Vieira e Jean Marques Regina ressaltam que a legislação não exige as organizações religiosas de cumprirem as exigências da lei para permitir que as pessoas com deficiência ou mobilidade reduzida exerçam seu direito de culto religioso em sua essência.⁴¹ Pelo contrário, se os locais seculares como shopping, farmácias e supermercados cumprem a legislação favorecendo o acesso das referidas pessoas, quanto mais as organizações religiosas devem servir de referência no quesito acessibilidade.

Nesse sentido, a Bíblia não deixa margem para discussão de que precisa-se fazer mais em nossas igrejas pelas pessoas com deficiência do que as leis dos homens já fazem. Isso é um princípio presente em toda a Bíblia, e está concatenado nos ensinamentos do próprio Jesus, em especial, no ensinamento veiculado em Mateus 5.20: Pois eu lhes digo que se a justiça de vocês não for muito superior à dos fariseus e mestres da lei, de modo nenhum entrarão no Reino dos céus".⁴²

5. OS DESAFIOS E IMPACTOS DA ACESSIBILIDADE NA IGREJA

A situação da acessibilidade e inclusão nas igrejas e templos religiosos é satisfatória ou carece de mudanças epistemológicas, atitudinais e arquitetônicas? Para ajudar a responder esta questão, tomemos um exemplo prático frequente que são os obstáculos que diversas famílias encontram para integrar seus filhos no ministério infantil. Consequentemente, muitas famílias sofrem em seus lares por não acharem nas

⁴⁰ *Ibid.* p. 8.

⁴¹ VIEIRA, Thiago; REGINA, Jean. *Direito Religioso: questões práticas e teóricas*. 4. ed. ampliada e atualizada. São Paulo: Vida Nova, 2023, 406 p.

⁴² BÍBLIA. Português., 2018.

igrejas um acolhimento para seus filhos com necessidades específicas. Outra questão, será que a conduta da igreja tem sido semelhante à da sociedade em geral?⁴³

O processo de inclusão das pessoas com deficiência deve estar fundamentado em uma parceria que vise uma construção de respeito, igualdade, amor, sinceridade e o cumprimento dos direitos de ir, vir e ser de cada pessoa. Como exemplo de ações práticas para as igrejas que facilitam na superação dos muitos desafios a serem enfrentados no processo de inclusão, tem-se como referência o trabalho realizado por Liriane Costa de Oliveira Luiz, que possui experiência profissional como professora, psicopedagoga clínica e institucional, e pesquisadora da educação inclusiva, e autora do Projeto de Acessibilidade e Inclusão Social de Pessoas com Deficiência – Suficiente em Deus, cujo objetivo é a inclusão social, teológica e profissional das pessoas com deficiência e surdos em contextos eclesiais, em parceria com instituições religiosas.⁴⁴

Segundo Luiz, a inclusão em grupo, a comunhão fraterna, a escuta atenta, o aconselhamento mútuo, a proximidade com Deus, o compartilhamento de vivências e o suporte individualizado e familiar constituem pilares essenciais desta proposta de inclusão religiosa para os âmbitos eclesiais.⁴⁵ A acessibilidade física se concretiza mediante a orientação de projetos arquitetônicos e de engenharia civil para espaços frequentados por pessoas com deficiência⁴⁶, como sanitários adaptados, rampas, barras de segurança e apoio, portas mais largas, elevadores, entre outros.

Proporcionar cursos de música, dança, artesanato, coral, cânticos religiosos, atividades educacionais/religiosas e esportivas na igreja promove a inclusão social, fundamentando as iniciativas nas capacidades dos membros com deficiência e oferecendo auxílio para atender às suas necessidades particulares. No âmbito eclesial, é importante criar materiais informativos em Braille, explorar tecnologias assistivas e utilizar o PECS⁴⁷, além de adaptar materiais para a liturgia religiosa. Nesse sentido, é

⁴³ SANTOS, Aline., p. 29-34.

⁴⁴ LUIZ, Liriane Costa de Oliveira., p.28.

⁴⁵ LUIZ, Liriane Costa de Oliveira., p.161.

⁴⁶ O conceito de desenho universal estabelece princípios que devem ser seguidos, buscados e respeitados por todos aqueles que trabalham, criam, constroem, inventam, projetam, produzem, enfim, realizam, por meio de seu talento e trabalho, objetos, espaços, serviços, etc. SILVA, 2019, p. 46.

⁴⁷ O *Picture Exchange Communication System (PECS)* é um método de comunicação que enfatiza a interação social através da troca de figuras entre o indivíduo com dificuldades de fala e um adulto, com o objetivo de estabelecer um ato comunicativo. LUIZ, *loc. cit.*

importante implementar sinalizações, piso tátil (com diversas opções disponíveis) e outras soluções eficazes, como placas indicativas, barras de apoio, mapas táteis e computadores equipados com softwares de síntese de voz. Adotar a audiodescrição em todos os espaços de cultos e atividades da igreja. Ainda, incentivar a capacitação e formação de audiodescritores e leitores e promover variados cursos educacionais, como Braille, Tecnologia Assistiva, Libras, Sonorização, Recepção e atendimento em estacionamentos inclusivos, entre outros, são exemplos de ações a serem adotadas pelas igrejas que desejam ser inclusivas e genuinamente testemunhas de Cristo.⁴⁸

Em suma, para que essa inclusão se concretize, faz-se mister novas perspectivas e iniciativas que proporcionem o acesso a recursos físicos, técnicos, tecnológicos e humanos. Tal acesso visa assegurar a participação plena e a integração social dessas pessoas, transcendendo, assim, desigualdades e injustiças, a edificar uma nova visão que se opõe à segregação, ao assistencialismo e ao capacitismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de todo o exposto, verifica-se que a Igreja deve ser o exemplo, pois como representante do Reino de Deus, sua responsabilidade é facilitar a aproximação das pessoas com deficiência para que ouçam e vivenciem a Palavra divina, na medida em que elimina os obstáculos tanto arquitetônicos, que impedem sua frequência aos cultos, quanto atitudinais, que as segregam. A acessibilidade deve, primeiramente, residir no coração e na mente dos líderes religiosos, para que, então, a livre circulação se concretize nos espaços físicos e sociais da igreja.⁴⁹

Por fim, conclui-se que a igreja deve ser um lugar de acolhimento, amor e comunhão. No entanto, são necessárias mudanças significativas baseadas em novos conhecimentos inclusivos para as pessoas com deficiência, por meio da aprendizagem do comportamento humano e na compreensão das novas possibilidades que podem surgir através da troca dos saberes e interações com o outro, neste caso, o irmão com deficiência e surdez. Conhecimentos que gerem uma real reflexão sobre o próprio modo de vida social, baseado nos interesses e necessidades das pessoas com deficiência. Na história da

⁴⁸ Ibid., p.161.

⁴⁹ ALVES, G. et al. Acesso em: 14/04/2025.

Bíblia, a pessoa com deficiência e o surdo, como filho de Deus, adquiriram os seus direitos herdados na Cruz do Calvário para terem uma vida como cristãos inserida em todos os contextos e liturgia da igreja, para a efetiva construção do seu relacionamento e intimidade com Deus. Assim, relações pautadas na alteridade, respeito e igualdade para com as variáveis físicas, sociais, econômicas, culturais, que as pessoas com deficiência e os surdos possuem, visam a formação de sua cidadania celestial, salvação, como também sua inclusão social, teológica e religiosa como filhos de Deus que são, por adoção e inclusão por Cristo.⁵⁰

REFERÊNCIAS

- ALVES, G. et al. *Igreja: responsabilidade religiosa e social na inclusão de pessoas com deficiência*. In: VI CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO [s.l:s.n.]. Disponível em:
- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Letra Grande. Nova Versão Internacional. SOUZA, Omar de. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.
- BRASIL, *decreto nº 5.296, de 2 de dezembro de 2004*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm.
- BRASIL, *lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm.
- BRASIL, lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015. *Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5296.htm.
- BRASIL. *Decreto nº 5.296 de 2 de dezembro de 2004*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5296.htm.
- Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 22 novembro 2024. art. 18.
- DICK, Maria Elmira Evangelina do Amaral (Coord.). *Direitos Das Pessoas Com Deficiência E Dos Idosos*. Belo Horizonte: Fórum, 2013. Disponível em: <https://www.forumconhecimento.com.br/livro/L4335/E4530/33503>. Acesso em: 3 setembro 2024.
- GOV, *Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC)*. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2023/julho/brasil-tem-18-6-milhoes-de-pessoas-com-deficiencia-indica-pesquisa-divulgada-pelo-ibge-e-mdhc>.
- LUIZ, Liriane Costa de Oliveira. *Suficiente em Deus*. Curitiba: Juruá, 2024.
- MARTINS, M. *Igreja Cuidadora: Apontamentos de suporte eclesialístico para*

⁵⁰ LUIZ, Liriane Costa de Oliveira., p. 206.

peças com autismo e suas famílias. In: ANAIS DO CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, v. 2., 2014, São Leopoldo. p. 1022–1033. Disponível em:

<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/345/254>, Acesso em: 09/04/2025.

SANTANA, Renata. *A Educação Cristã e a Inclusão de Alunos com Deficiência. Fábrica EBD*. Disponível em: <https://classes.fabricaebd.org/nees/a-educacao-crista-e-a-inclusao-de-alunos-com-deficiencia/#:~:text=A%20educa%C3%A7%C3%A3o%20crist%C3%A3%20sem%20foi,significativa%20de%20responsabilidade%20na%20acessibilidade>.

Acesso em: 22 novembro 2024.

SANTOS, Aline. *Inclusão de crianças na igreja. O porquê e o como...* (Portuguese Edition), 2022. Edição do Kindle.

SILVA, Jackeline Susann Souza da. *ACESSIBILIDADE EDUCACIONAL: UM CONCEITO MULTIFACETADO (Portuguese Edition)*. 3ª ed. Edição do Kindle, 2019.

SOUZA, Daniel Ferreira de. *Manual de Acessibilidade para Igrejas: Inclusão de Deficientes Físicos e Mentais nas Igrejas (Portuguese Edition)*. 3ª ed. Edição do Kindle. Arujá-SP: Editora AGEAS - Agência Evangélica de Ação Social, 2019, 92 p.

VIEIRA, Thiago; REGINA, Jean. *Direito Religioso: questões práticas e teóricas*. 4. ed. ampliada e atualizada. São Paulo: Vida Nova, 2023.

Compaixão e graça como ferramenta essencial no cumprimento da grande comissão

Compassion and Grace as Essential Tools in the Fulfillment of the Great
Commission

Marcos Vinícius Moraes de Araújo¹
Letícia Calheiros²

RESUMO

Este artigo reflete sobre a Compaixão e Graça como ferramentas vivas e transformadoras no cumprimento da Grande Comissão. A proposta nasce da experiência concreta e diária no campo missionário em tempo integral, onde o amor ao próximo precisa ser mais do que um discurso e se traduz em ações que alcançam o corpo e a alma. O texto argumenta que a compaixão não deve ser confundida com assistencialismo vazio, mas compreendida como parte essencial da missão redentora de Cristo, sendo aplicada com intencionalidade e sabedoria. Por meio da análise bíblica e teológica, especialmente a partir dos Evangelhos e da vivência ministerial de Jesus (Mt 9.36; Mc 1.41; Lc 7.13), buscamos fundamentar essa prática na missão da igreja. A metodologia adotada foi a qualitativa, baseada em revisão bibliográfica e análise de experiências missionárias reais, especialmente dos projetos da Junta de Missões Nacionais. Autores como Wayne Grudem, John Stott e Millard Erickson contribuem para o embasamento teórico. O artigo conclui que a Compaixão e Graça, quando exercidas com consciência missional, tornam-se pontes que ligam o coração do evangelho às realidades humanas mais profundas..

Palavras-chaves: Compaixão. Graça. Missão.

ABSTRACT

This article reflects on compassion, grace as living, and transformative tools for fulfilling the Great Commission. The proposal emerges from firsthand, full-time missionary field experience, where loving others must go beyond speech and be translated into actions that reach both body and soul. The text argues that compassion should not be mistaken for mere charity, but rather understood as an essential part of Christ's redemptive mission, applied with intentionality and wisdom. Through biblical and theological analysis—especially from the Gospels and the ministry of Jesus (Mt 9:36; Mk 1:41; Lk 7:13)—we seek to ground this practice in the church's mission. The adopted methodology was qualitative, based on bibliographic review and real missionary experiences, particularly those of the Brazilian Baptist National Mission Board. Authors such as Wayne Grudem, John Stott, and Millard Erickson provide the theoretical foundation. The article concludes that when grace and compassion are exercised with missional awareness, they become

¹ Graduando em Teologia – FABAT.

² Mestranda em Teologia Sistemática – PUC-Rio.

bridges that connect the heart of the Gospel with the deepest human needs.

Keywords: Compassion. Grace. Mission.

INTRODUÇÃO

A missão da igreja não se limita a proclamar o evangelho por meio de palavras; ela é chamada a viver, com integridade e amor, os valores do Reino de Deus em contextos reais, onde pessoas enfrentam fome, dor, abandono e desesperança. Neste cenário, a compaixão e a graça não são apenas sentimentos nobres ou atos isolados de bondade, mas expressões do caráter de Cristo e ferramentas fundamentais para o cumprimento da Grande Comissão. A vivência missionária em tempo integral, especialmente no contexto amazônico e hoje com refugiados e imigrantes nas frentes de atuação da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, revela que a compaixão aplicada de maneira intencional e com consciência missional transforma vidas e abre caminhos profundos para o anúncio do evangelho.

O presente artigo tem como objetivo fazer análises bibliográficas de autores que se aprofundaram no estudo do papel da Compaixão e Graça como instrumentos estratégicos no cumprimento da Grande Comissão, superando a visão limitada e, por vezes, distorcida de que ações sociais são meros apêndices da evangelização. O pastor batista e fundador do ministério 9Marks Mark Dever afirma que a missão central da igreja é a proclamação do evangelho, e que ações sociais, embora importantes, não devem substituí-la.³ A lacuna identificada está na tendência de parte da igreja em tratar ações de Compaixão e Graça como fins em si mesmos, ou, por outro lado, desprezá-las como se fossem desvios do foco evangelístico. Propõe-se, portanto, um equilíbrio fundamentado nas Escrituras e na prática de Jesus, que unia palavra e ação com intencionalidade redentora.

A metodologia adotada é qualitativa, com base em revisão bibliográfica teológica e missiológica, além da análise de relatos e ações missionárias vividas no campo. Autores como Wayne Grudem, John Stott, Millard Erickson, entre outros, oferecem suporte para a fundamentação teórica. O estudo ainda dialoga com materiais da Igreja Multiplicadora

³ DEVER, Mark. *Nine Marks of a Healthy Church*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2004.

e experiências dos projetos da Junta de Missões Nacionais.

Espera-se, com este trabalho, contribuir para a ampliação da visão missional da Igreja Batista Brasileira, incentivando líderes e membros a reconhecerem que compaixão e graça, quando vividas de forma intencional, não desviam o foco da missão — ao contrário, a fortalece, abrindo portas, corações e comunidades para a transformação que só o evangelho pode gerar.

1. A COMPAIXÃO E GRAÇA

Para compreender o papel da compaixão e da graça como ferramentas no cumprimento da Grande Comissão, é fundamental, antes, definir claramente esses conceitos sob a perspectiva teológica e missiológica. O pastor e Ex Diretor da Junta de Missões Nacionais (JMN) Fernando Brandão define compaixão e graça como “a sensibilidade às necessidades de uma comunidade e o serviço gracioso da igreja para lhes atender, de modo que a igreja se torne relevante, resultando na multiplicação de discípulos, para a glória de Deus”.⁴

A fundamentação teórica deste estudo mostra que compaixão e graça não são apenas sentimentos ou atitudes isoladas, mas elementos centrais que moldam a prática missionária cristã, conforme revelado no ministério de Jesus e desenvolvido na tradição teológica.

O pastor Fernando Brandão, que hoje ocupa o cargo de Diretor executivo da Convenção batista Brasileira, aponta ainda em seu livro que “as igrejas do primeiro século da era Cristã se tornaram relevantes na sua comunidade através de suas ações de Compaixão e Graça”⁵, ele acrescenta que as igrejas não se isolavam e nem se fechavam dentro de si mesmas, mas eram percebidas pela comunidade.⁶ Assim, observamos a perceptível relevância da Igreja Primitiva do Primeiro Século, em meio à sociedade, afirmando sua identidade.

A igreja primitiva tornou a mensagem do evangelho visível e crível por meio de

⁴ BRANDÃO, Fernando. *Igreja Multiplicadora*. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais, 2016, p. 151.

⁵ BRANDÃO, Fernando. *Igreja Multiplicadora*. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais, 2016, p. 151.

⁶ BRANDÃO, Fernando. *Igreja Multiplicadora*. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais, 2016, p. 151.

ações práticas de compaixão, como afirma Green, um dos mais respeitados teólogos anglicanos do século XX e início do XXI, respeitado por sua paixão pela evangelização, “eles tornaram a graça de Deus crível por meio de uma sociedade de amor e cuidado mútuo, que surpreendia os pagãos e era reconhecida como algo totalmente novo”.⁷ Observamos a Compaixão e Graça exercida pela igreja do Primeiro Século tornando o evangelho mais amplamente conhecido.

Segundo o pastor, professor e escritor, Alberto Lins Caldas, teólogo com especialização em teologia sistemática e prática ministerial, “quando a igreja se estrutura excessivamente em métodos gerenciais e estratégias de crescimento, corre o risco de perder sua essência como organismo espiritual e se transformar em uma organização burocrática e funcional”⁸, esta observação sábia de Caldas, é um dos propulsores deste estudo que entende que deseja motivar a igreja a cumprir sua função de forma cada vez mais eficaz, ou eficiente para o cumprimento da grande comissão, apontando para a glória de Deus.

Observamos uma batalha de gigantes quando o assunto é igreja em seu sentido essencial e original. Observamos uma tensão constante entre a compreensão bíblica e teológica do termo e os usos populares e culturais que foram sendo acrescentados ao longo da história da cristandade.

Diante disso, torna-se necessário retornar às Escrituras para resgatar o real significado do que é a igreja. No contexto do Novo Testamento, a palavra frequentemente utilizada para descrever a igreja é *ekklēsia*. Etimologicamente, o termo provém da junção das palavras gregas *ek* (“para fora”) e *kaleō* (“chamar”), dando origem à expressão popularmente conhecida como “chamados para fora”.⁹ No entanto, essa interpretação, embora rica simbolicamente, não representa com exatidão o uso da palavra no Novo Testamento.

Wayne Grudem, respeitado teólogo reformado contemporâneo, professor emérito de Teologia e Estudos Bíblicos no Phoenix Seminary, nos Estados Unidos, e autor de uma

⁷ GREEN, Michael. *Evangelização na igreja primitiva*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2020.

⁸ CALDAS, Alberto Lins. *A Igreja: organismo ou organização?* [S.l.]: [s.n.], [s.d].

⁹ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 867.

das obras sistemáticas mais influentes no meio evangélico atual, afirma que “*ekklēsia*, no Novo Testamento, refere-se mais propriamente a uma assembleia convocada por Deus, um povo reunido para a adoração e para o cumprimento de Sua missão”.¹⁰ Segundo ele, “a igreja é a comunidade dos verdadeiros crentes em Cristo em todos os tempos”.¹¹ Grudem ressalta ainda que o significado da palavra deve ser compreendido no seu contexto de uso, e não apenas em sua etimologia literal, pois, no Novo Testamento, *ekklēsia* descreve frequentemente grupos locais de crentes reunidos em comunhão, doutrina e serviço.¹²

Millard J. Erickson, teólogo batista norte-americano, também contribui para essa compreensão. Em sua obra *Teologia Sistemática*, amplamente reconhecida nas academias teológicas de tradição batista e evangélica, ele afirma que embora a etimologia de *ekklēsia* sugira a ideia de separação, seu uso bíblico aponta mais para uma comunidade convocada para um propósito divino. Erickson enfatiza que “a igreja é uma comunidade redentora, não um clube social, nem uma organização puramente humana”.¹³

Louis Berkhof, um dos grandes sistematizadores da teologia reformada no século XX, também argumenta que a igreja é composta daqueles que foram chamados por Deus para formar o seu povo, e que esta comunidade é, ao mesmo tempo, separada do mundo e enviada a ele com uma missão transformadora.¹⁴

É justamente nesse ponto que a eclesiologia se entrelaça com a missiologia. A igreja, além de ser uma assembleia convocada, é também uma comunidade missionária enviada ao mundo. Essa ideia é reforçada por Andreas Köstenberger e Peter T. O’Brien, estudiosos contemporâneos da missão, os quais ensinam que a igreja existe não apenas para se reunir em adoração, mas para ser enviada com compaixão e graça, como testemunha da redenção em Cristo. Segundo eles, a igreja é chamada para proclamar o

¹⁰ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 867.

¹¹ *Ibidem*, p. 868.

¹² *Ibidem*, p. 865.

¹³ ERICKSON, Millard J. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 1033–1036.

¹⁴ BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 1992. p. 560–564.

evangelho com fidelidade e viver como povo que reflete o caráter e o propósito de Deus.¹⁵

Nesse sentido, a igreja é tanto *ekklesia* (assembleia) quanto *apostolē* (enviada), e sua identidade está intrinsecamente ligada ao cumprimento da Grande Comissão (cf. Mt 28.18–20; Jo 20.21). Ao resgatar essa compreensão bíblica e teológica, é possível libertar o conceito de igreja de reduções institucionais ou sociológicas, devolvendo-lhe sua identidade vocacional: um povo chamado pela graça e enviado em compaixão, que se reúne para ser instruído na Palavra e se dispersa para anunciar a salvação.

Diante das reflexões apresentadas, é possível reconhecer, com reverência, que a compaixão e a graça não são apenas atributos de Deus revelados nas Escrituras, mas fundamentos indispensáveis que sustentam tanto a identidade quanto a missão da igreja de Cristo e que essas virtudes não se limitam a construções teológicas abstratas ou meramente doutrinárias, mas se manifestam como expressões concretas do amor divino que acolhe, transforma e envia,¹⁶ de acordo com Wright.

Wayne Grudem, ao tratar dos atributos comunicáveis de Deus, afirma que “a misericórdia, a graça e a paciência de Deus são frequentemente agrupadas nas Escrituras como expressões de sua bondade”, e conclui que “Deus quer que também manifestemos essas qualidades em nossa vida”.¹⁷ Desde o Antigo Testamento até os evangelhos, observamos um Deus que se compadece do sofrimento humano e age com graça mesmo diante da infidelidade de seu povo. Sendo assim, é natural e teologicamente coerente esperar que a igreja, enquanto corpo de Cristo, reflita esse caráter divino em suas atitudes cotidianas, especialmente em seu compromisso com a proclamação do evangelho e o cuidado com os necessitados.

Essa compreensão é amplamente confirmada por teólogos da missão e da sistemática, que reconhecem que o agir compassivo e gracioso não é um aspecto periférico, mas sim central à vocação missionária da igreja. Millard J. Erickson, ao discorrer sobre os atributos morais de Deus, destaca que “a graça de Deus é seu favor

¹⁵ KÖSTENBERGER, Andreas J.; O'BRIEN, Peter T. *Teologia Bíblica da Missão*. São Paulo: Vida Nova, 2015. p. 39–42.

¹⁶ WRIGHT, Christopher J. H. *A Missão de Deus: desbloqueando a Bíblia a partir da perspectiva da missão de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 47.

¹⁷ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 201.

generoso para com aqueles que não têm mérito próprio, e essa mesma graça é a base da nossa salvação e deve ser o modelo do nosso agir cristão”.¹⁸ Essa afirmação ressalta que compaixão e graça não são apenas princípios que movem Deus em direção ao ser humano, mas também padrões a serem replicados pela comunidade dos redimidos.

Nesse mesmo espírito, o pastor Fernando Brandão — uma referência pastoral e missionária no cenário batista brasileiro contemporâneo — acrescenta uma contribuição valiosa à compreensão prática desse tema. Ele nos recorda que, ainda que vivamos em contextos históricos e culturais distintos daqueles enfrentados pelas igrejas do livro de Atos, os princípios que regem a vivência da compaixão e da graça continuam válidos e indispensáveis para a vida e relevância da igreja.¹⁹ Brandão também adverte, com sensibilidade pastoral e realismo missionário, que “uma igreja não pode estar tão voltada para si mesma”, a ponto de se tornar indiferente às dores e realidades sociais ao seu redor, falhando em exercer influência transformadora em sua comunidade.²⁰ Essa exortação nos conduz à necessária autocritica e ao reconhecimento de que viver o evangelho com fidelidade exige mais do que ortodoxia doutrinária: demanda uma espiritualidade encarnada, sensível e ativa.

Ao encerrar este capítulo, reafirmamos que a compaixão e a graça são dádivas divinas que devem ser acolhidas com gratidão e traduzidas em ações com humildade. Que essa verdade nos desafie a buscar menos o conforto institucional e mais o compromisso com a missão redentora que nos foi confiada por Cristo.

Diante dessa compreensão prática e pastoral, faz-se necessário aprofundar, agora, os fundamentos bíblico-teológicos que sustentam os conceitos de compaixão e graça ao longo das Escrituras.

1.1 Definições bíblicas e teológicas

Ao aprofundarmos a compreensão bíblico-teológica dos conceitos de compaixão

¹⁸ ERICKSON, Millard J. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 400.

¹⁹ BRANDÃO, Fernando. *Igreja Multiplicadora: uma igreja local na missão de Deus*. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais, 2017. p. 155.

²⁰ *Ibidem*, p. 155.

e graça, torna-se evidente que ambos se encontram no coração da revelação cristã e sustentam tanto a natureza de Deus quanto a missão de seu povo. Andreas J. Köstenberger, em sua obra *Teologia Bíblica da Missão*, explica que *splagchnízomai* refere-se a um profundo "movimento visceral das entranhas" que leva a uma resposta ativa diante do sofrimento alheio.²¹

A compaixão, no contexto do Novo Testamento, é expressa de forma intensa e concreta pelo termo grego *splagchnízomai* (σπλαγχνίζομαι), cuja raiz está relacionada às entranhas — o centro das emoções mais profundas na cultura hebraica e greco-romana. Como apontam estudiosos como Andreas Köstenberger, esse termo carrega o sentido de uma comoção interior intensa, que não se limita a uma reação emocional superficial, mas conduz a uma ação concreta em favor do outro. Trata-se de um “mover-se nas entranhas”, ou seja, um sentimento visceral de empatia que exige resposta.²²

Esse conceito de acordo com Colin Brown, está claramente ilustrado no evangelho de Mateus 9.36, Brown foi um renomado teólogo e autor do (*The New International Dictionary of New Testament Theology*) onde se lê: “Vendo ele as multidões, compadeceu-se delas, porque estavam aflitas e exaustas como ovelhas que não têm pastor.” (Mt 9.36. O verbo utilizado segundo Brown é o, *ἐσπλαγχνίσθη* (*esplagchnísthē*), a forma passiva de *splagchnízomai*, descreve que Jesus foi profundamente comovido em seu íntimo ao ver o sofrimento humano.

A compaixão de Cristo, portanto, não é apenas uma emoção santa, mas um impulso divino que se manifesta em ação: ele cura, ensina, acolhe, alimenta. Essa resposta prática torna-se modelo para a missão cristã: uma fé que não permanece indiferente à dor, mas que, movida pelas entranhas da misericórdia, estende a mão e transforma realidades.²³

No que se refere à graça, Erickson apresenta que o Novo Testamento utiliza o termo *cháris* (χάρις) para descrever um dos elementos centrais da teologia cristã. *Cháris* é frequentemente traduzido como “favor imerecido”, e se refere à iniciativa amorosa de

²¹ KÖSTENBERGER, Andreas J. *Teologia Bíblica da Missão*. São Paulo: Vida Nova, 2015. p. 142–143.

²² KÖSTENBERGER, Andreas J. *Teologia Bíblica da Missão*. São Paulo: Vida Nova, 2015. p. 142–143.

²³ BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997. v. 1, p. 284.

Deus em conceder salvação, perdão e restauração à humanidade, mesmo quando esta se encontrava em completa rebelião e indignidade.²⁴ Millard J. Erickson observa que “a graça de Deus é a base não apenas da justificação do pecador, mas também do relacionamento contínuo entre o crente e Deus”.²⁵ Wayne Grudem reforça essa ideia ao afirmar que “a graça é uma expressão da bondade de Deus para com os que não merecem salvação, sendo ela a base da vida cristã, desde a regeneração até a glorificação”.²⁶

Importante destacar que a graça, embora divina em sua origem, também se torna visível nas relações humanas por meio da ação da igreja, que é o instrumento pelo qual “as multiformes sabedorias de Deus” são reveladas ao mundo. Como John Stott ressalta, a igreja não é apenas um grupo isolado, mas a expressão concreta da sabedoria e da graça de Deus, chamada a manifestar Sua presença e poder em meio à diversidade cultural e social da humanidade.²⁷

A comunidade cristã é chamada a viver sob a lógica da graça, que se manifesta no perdão, acolhimento, restauração e serviço, refletindo o favor imerecido de Deus em sua prática ética e relacional. Conforme ressalta Wayne Grudem, a graça não é um atributo divino isolado, mas um princípio normativo para a vida do crente, pois Deus deseja que seus seguidores “manifestem essas qualidades em sua vida”.²⁸ Assim entende-se que compaixão e graça, portanto, não são apenas categorias teológicas, mas expressões do agir de Deus no tempo e no espaço, que moldam a ética, a espiritualidade e a missão da igreja.

Com base no exposto, contemplamos bíblico-teologicamente a compaixão como o profundo mover visceral do coração de Deus diante do sofrimento humano que impulsiona à ação de misericórdia e cuidado prático; e a graça como o favor imerecido e amoroso de Deus, que não só concede salvação, mas também fundamenta a vida ética e

²⁴ ERICKSON, Millard J. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2013. p. 1084–1085.

²⁵ *Ibidem*, p. 1086.

²⁶ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 199–200.

²⁷ STOTT, John. *A Mensagem de Efésios*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. p. 98.

²⁸ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 201.

relacional da igreja como expressão viva do amor divino no mundo.

1.2 Distinção entre compaixão bíblica e filantropia secular

É crucial destacar que, apesar de existirem semelhanças superficiais, a Compaixão e Graça difere fundamentalmente da filantropia secular. A filantropia secular se baseia em princípios éticos e humanitários, buscando aliviar o sofrimento social. Lester M. Salamon, acadêmico americano nascido em um dos países mais capitalistas do mundo, os Estados Unidos, tornou-se uma referência global no estudo da filantropia e do terceiro setor",²⁹ em sua obra "The Resilient Sector", apresenta o conceito de que a Filantropia pode ser compreendida como o conjunto de ações voluntárias destinadas ao bem-estar social, com base em princípios éticos e humanitários, sem necessariamente possuir motivação espiritual ou religiosa.³⁰ Este esclarecimento de Salamon nos ajuda a entender os limites da filantropia.

Por outro lado, a compaixão e a graça, quando compreendidas a partir de uma perspectiva teológico-bíblica, nascem do amor divino e se expressam de forma integral, alcançando o ser humano em sua totalidade assim como diz o teólogo Henri Nouwen, que apresenta que a compaixão verdadeira "não é uma qualidade piedosa, mas a manifestação concreta da solidariedade com a dor do outro",³¹ implicando um compromisso que envolve o coração, o pensamento e a ação. Nesse sentido, a compaixão divina não se limita ao consolo emocional, mas visa a restauração completa do ser humano, tanto espiritualmente quanto em suas dimensões social e existencial. Alvin Plantinga, ao refletir sobre a graça, destaca que ela é um ato de Deus que redime a condição caída da humanidade e inaugura uma nova realidade de vida transformada.³² Assim, a graça não apenas perdoa, mas renova e reorienta a pessoa a partir de um novo fundamento — Cristo.

Enquanto isso, estudiosos contemporâneos têm enfatizado que a ação compassiva e graciosa, fundamentada no modelo de Cristo, se traduz em um chamado à prática

²⁹ SALAMON, Lester M. *The Tools of Government: A Guide to the New Governance*, 1999.

³⁰ SALAMON, Lester M.; ANHEIER, Helmut K.; LIST, Regina. *The Resilient Sector: The State of Nonprofit America*. Washington, D.C.: The Brookings Institution Press, 2004, p. 2.

³¹ NOUWEN, Henri J. M. *Compaixão: Um reflexo do amor eterno*. São Paulo: Loyola, 1975, p. 38.

³² PLANTINGA, Alvin. *Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning, and Living*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 123.

integral da missão, unindo anúncio e ação. Timothy Keller argumenta que a graça de Deus nos leva inevitavelmente ao serviço do próximo,³³ especialmente dos marginalizados, como expressão da justiça do Reino. Richard Foster, por sua vez, entende que a compaixão genuína brota da vida interior e conduz a um estilo de vida que confronta o egoísmo e acolhe o outro com misericórdia.³⁴

Esses autores reforçam a ideia de que a compaixão e a graça, longe de serem sentimentos passivos, são forças ativas de transformação pessoal e comunitária, capazes de romper com estruturas de pecado, exclusão e indiferença. Portanto, ao contrário de uma filantropia apenas humanitária, a Compaixão e Graça visa a salvação integral do ser humano e reflete o caráter de um Deus que age com misericórdia e justiça.

Em seu comentário da carta de Tiago publicado pela editora CPAD, Antônio Renato Gusso que é pastor batista, teólogo, professor, escritor e autor de diversos comentários bíblicos que são usados em escolas dominicais e cursos teológicos dentro da nossa denominação sugere que “A fé sem obras é um discurso vazio. Dizer que ama a Deus e não se mover diante da necessidade do irmão é incoerente com o evangelho. De acordo com Gusso, Tiago denuncia essa espiritualidade estéril e chama o cristão à prática visível da fé.”³⁵ Gusso interpreta Tiago 2.15–16 como um chamado à maturidade cristã e ao envolvimento com as necessidades práticas do próximo como prova da fé autêntica.

Embora alguns teólogos como Martyn Lloyd-Jones, compreenda a passagem de Tiago 2 somente como um confronto direto à falsa fé e sua abordagem não aprofunde os conceitos de Compaixão ou Graça como temas centrais do texto. Até porque para Lloyd-Jones, o objetivo de Tiago é eminentemente teológico: uma denúncia ao antinomianismo — isto é, à ideia de que a fé pode existir sem a obediência prática —, sem necessariamente ensinar sobre misericórdia.³⁶

³³ KELLER, Timothy. *Justiça Generosa: A graça de Deus e a justiça social*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 112.

³⁴ FOSTER, Richard. *Celebração da Disciplina: O caminho do crescimento espiritual*. São Paulo: Vida, 2007, p. 193.

³⁵ GUSSO, Antônio Renato. *Tiago: Comentário Bíblico Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2012, p. 72.

³⁶ LLOYD-JONES, Martyn. *Exposição de Tiago*. São Paulo: PES, 2002, p. 98.

Respeitosamente, sugerimos³⁷ que, em atenção ao olhar de figuras como as de John Stott, que em *The Message of James* apresenta Tiago 2.15–16 como uma poderosa convocação à compaixão prática, especialmente entre os membros da comunidade da fé, mas com implicações que alcançam todos os necessitados. Nessa obra, Stott afirma que “a preocupação com o irmão ou irmã que carece de comida ou vestuário revela se a nossa fé é viva ou morta. A graça recebida precisa gerar graça oferecida”.³⁸ E ainda para Douglas Moo, em sua exegese cuidadosa da carta, acrescenta que o foco primário de Tiago está, de fato, na responsabilidade para com os irmãos na fé, mas o princípio se aplica universalmente. Segundo Moo, “Tiago condena uma piedade que se contenta em expressar boas intenções. A fé verdadeira, moldada pela graça recebida, age com compaixão real, especialmente no corpo de Cristo, mas não se limita a ele”.³⁹ Dessa forma, autores contemporâneos reconhecem que o texto não apenas denuncia uma fé estéril, mas também revela o caráter ativo da graça — uma graça que age, acolhe e transforma.

Assim, percebe-se que a Compaixão e a Graça, nascem do amor divino, manifestando-se de maneira integral na vida do crente regenerado, enquanto a filantropia secular, por mais nobre que seja, opera a partir de uma lógica humanitária, ética e, por vezes, utilitária.

Chega-se, portanto, a um ponto de consenso respeitoso: teólogos cristãos e filósofos seculares reconhecem que filantropia e Compaixão Graça caminham em planos distintos. Ambas podem aliviar sofrimentos, mas somente a Compaixão é nascida da Graça Divina que transforma o coração com base no amor redentor de Deus.

2. A GRANDE COMISSÃO

A chamada conhecida como "A Grande Comissão" encontra-se registrada em Mateus 28.18–20, onde Jesus, após a sua ressurreição, confere autoridade aos seus

³⁷ STOTT, John. *A Mensagem de Tiago: A fé que funciona*. São Paulo: ABU Editora, 2010, p. 65.

³⁸ MOO, Douglas J. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 131–135.

³⁹ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática*. Tradução de [Nome do tradutor]. São Paulo: Editora Vida, 1999. p. 916.

discípulos e os envia ao mundo com a tarefa de fazer discípulos, batizar e ensinar. Wayne Grudem, em sua *Teologia Sistemática*, comenta sobre a Grande Comissão de forma simples e objetiva quase que transliterando o texto bíblico, ele diz que "A Grande Comissão é o mandato dado por Cristo à sua igreja para proclamar o evangelho a todas as nações, fazendo discípulos, batizando-os e ensinando-os a guardar todas as coisas que Ele ordenou. Essa missão reflete a autoridade universal de Cristo e o propósito eterno de Deus de redimir um povo de toda tribo, língua, povo e nação."⁴⁰ A missão não nasce da iniciativa humana, mas da autoridade de Cristo e da natureza de Deus como missionário. Como afirma David Bosch, "a missão é, antes de tudo, o próprio movimento de Deus em direção ao mundo".⁴¹

A Grande Comissão é, portanto, mais do que uma ordem; trata-se de uma extensão do ministério de Jesus por meio de seu corpo, a igreja. A missão é inseparável do ser cristão. Karl Barth, refletindo sobre a natureza da igreja, assegura que "a igreja existe para a missão como o fogo existe para queimar".⁴²

Na introdução de sua cartilha sobre missão, Arival Dias Casimiro aponta que a obra missionária de Deus é o maior empreendimento da história. Ela é grandiosa em sua origem, pois foi planejada antes da fundação do mundo e realizada pelo Deus Todo-Poderoso dentro da história humana. É grandiosa em seu propósito de salvar pecadores, libertando-os da escravidão do pecado, da morte e do maligno. É grandiosa em sua abrangência geográfica, alcançando pessoas de todas as tribos, línguas, povos e nações. E, por fim, é grandiosa por sua produtividade, visto que os seus frutos durarão para toda a eternidade. Como ele ilustra: "Se você deseja plantar algo que dure uma semana, plante hortaliças; se quer algo para uma estação, plante flores; se aspira plantar algo para a vida, plante árvores; mas, se busca plantar algo eterno, plante uma igreja."⁴³

Esse conceito reforça a essência da Grande Comissão como a missão de plantar

⁴⁰ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática*. Tradução de [Nome do tradutor]. São Paulo: Editora Vida, 1999. p. 916.

⁴¹ BOSCH, David J. *Missão Transformadora: Encontro da Igreja com o Mundo*. Tradução de [Nome do tradutor]. São Paulo: Editora [Nome], 2002, p. 389.

⁴² BARTH, *apud* WRIGHT, 2012, p. 62.

⁴³ CASIMIRO, Arival Dias. *O que é a Grande Comissão*. São Paulo: Heziom, 2023, p. 3.

igrejas e fazer discípulos, estendendo o Reino de Deus com impacto eterno. A autoridade⁴⁴ universal de Cristo e a missão da igreja de fazer discípulos de todas as nações, é enfatizada através de Grudem que ressalta a seriedade e abrangência do mandato (Mateus 28:18-20). Para ele, a Grande Comissão é um comando divino e soberano, fundamental para o propósito eterno de Deus. O Doutor em Teologia (Ph.D.) pela Universidade de Cambridge, diz que “A Grande Comissão é o mandato dado por Cristo à sua igreja para proclamar o evangelho a todas as nações, fazendo discípulos, batizando-os e ensinando-os a guardar todos os seus mandamentos.”⁴⁵

Em “A Missão Cristã no Mundo Moderno”, Stott sugere que “A missão cristã é essencialmente internacional. Cristo comissionou a igreja a pregar o evangelho a todas as nações, cruzando todas as barreiras étnicas, culturais e geográficas.”⁴⁶ A Comissão é grandiosa porque seus frutos são eternos. Ao plantar igrejas e fazer discípulos, a igreja participa de uma obra cujo impacto não se limita ao tempo presente, mas estende-se à eternidade, pois as almas salvas serão para sempre parte do Reino de Deus. Como ilustra Arival Dias Casimiro, “se você busca plantar algo eterno, plante uma igreja”, enfatizando que essa missão produz resultados duradouros que ultrapassam a existência terrena. Por fim, a Grande Comissão é grandiosa por comissionar todos os seus discípulos para o cumprimento dessa missão.

Christopher J. H. Wright na Obra “A Missão de Deus”, mostra que a missão de Deus é universal em escopo, incluindo todos os povos e nações, sem barreiras linguísticas ou culturais. “A missão de Deus é para todas as nações, não como opção, mas como parte essencial de seu plano redentor.”⁴⁷ Portanto, sugere-se que a grande comissão seja o supremo mandato missionário de Cristo à sua igreja, pelo qual Ele, com plena autoridade, comissiona todos os seus discípulos a irem por todo o mundo, fazendo discípulos de todas as nações, batizando-os e ensinando-os a obedecer a tudo o que Ele ordenou (Mt 28.18–20). Trata-se de uma ordem contínua, com alcance universal, frutos eternos e

⁴⁴ CASIMIRO, Arival Dias. *O que é a Grande Comissão*. São Paulo: Heziom, 2023, p. 3.

⁴⁵ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática*. Tradução de [Nome do tradutor]. São José dos Campos: Editora Fiel, 1999, p. 916.

⁴⁶ STOTT, John. *A Missão Cristã no Mundo Moderno*. Viçosa: Ultimato, 2007, p. 23.

⁴⁷ WRIGHT, 2014, p. 41.

responsabilidade coletiva, revelando o coração de Deus pela salvação dos povos e o papel da igreja como agente ativo na realização desse propósito eterno.

Diante de tamanha grandiosidade e relevância da missão confiada por Cristo, surge naturalmente a pergunta: quem será o responsável por levar adiante essa obra eterna?

2.1 Quem Fará? A Responsabilidade da Igreja como Corpo de Cristo

A luz da rica obra "A Missão de Deus", Wright apresenta que a responsabilidade pela missão não está confinada a um grupo especial de 'missionários', mas pertence essencialmente à identidade de todo o povo de Deus.⁴⁸ A Missão de Deus foi confiada à ekklesia, a comunidade dos seguidores de Cristo chamados por Cristo para fora. Na revista *Ultimato* de 2007 em um artigo "A Missão Cristã no Mundo Moderno" John Stott apresenta a igreja como o agente escolhido por Deus para proclamar o evangelho e viver como testemunha do Reino.⁴⁹

A indicação do entendimento desta palavra grega ekklesia (ἐκκλησία), usada no Novo Testamento para designar a igreja, carrega o sentido de uma assembleia chamada para fora, indicando que os crentes foram separados do mundo para viver e proclamar as verdades do Reino de Deus. Essa ideia parte de George Eldon Ladd, um dos teólogos evangélicos mais influentes do século XX na área de teologia do Novo Testamento e escatologia bíblica, e indica que a igreja é a comunidade escatológica dos redimidos, chamada para fora do mundo e enviada de volta a ele como instrumento do Reino.⁵⁰

O Novo Testamento apresenta vários exemplos do envolvimento de todos os crentes na missão. William Barclay em seu comentário sobre Atos, destaca que o capítulo 8 mostra a expansão da missão além dos apóstolos, com discípulos comuns assumindo o trabalho de evangelização, comentando sobre "Filipe, um diácono e não um apóstolo, é enviado pelo Espírito para pregar em Samaria, mostrando que a missão não era

⁴⁸ WRIGHT, Christopher J. H. *A Missão de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 28.

⁴⁹ *Ultimato*, 2007, p. 44.

⁵⁰ LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 330.

exclusividade dos apóstolos.”⁵¹ Em Atos 8.4, após a perseguição que dispersou os cristãos de Jerusalém, lemos: “Os que foram dispersos iam por toda parte pregando a palavra.” Não se tratava dos apóstolos, que permaneceram em Jerusalém, mas dos membros comuns da igreja, que entenderam seu papel na missão. Isso confirma o que Christopher Wright argumenta ao dizer que: “a missão de Deus é levada adiante pelo povo de Deus em todos os tempos e lugares”.⁵²

A visão da responsabilidade coletiva na missão também é fortalecida por Efésios 4.11–12, onde Paulo ensina que Deus concedeu dons à igreja para que os santos fossem aperfeiçoados para o desempenho do seu serviço. Michael Goheen observa que a missão não é um departamento da igreja, mas sua própria identidade: “Missional é aquilo que descreve toda a vida da igreja como participante do envio de Deus.”⁵³ Além disso, a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira afirma que “cada igreja local deve evangelizar, discipular e enviar obreiros para a plantação de novas igrejas”,⁵⁴ destacando a responsabilidade de todos os membros como cooperadores da missão. Com base nisso, não há espaço para uma fé passiva e isolada; a fé verdadeira move-se em direção ao outro para agirmos com Compaixão e Graça

Portanto, a missão da igreja é a missão de cada cristão. Conforme afirma o teólogo Lesslie Newbigin “A igreja não tem missão; ela é missão.”⁵⁵ A compreensão de que “o chamado missionário” é exclusivo para alguns tende a ser equivocada de acordo com o que temos visto nesta pesquisa. Todo crente é um enviado, um testemunho vivo da Compaixão e Graça de Deus.

2.2 Quem Fará? A Responsabilidade da Igreja como Corpo de Cristo

A ordem de Jesus registrada em Mateus 28.19–20, conhecida como a Grande Comissão, constitui o mandamento central da missão cristã: “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo;

⁵¹ BARCLAY, William. *Comentário ao Novo Testamento*. Ed. Paulus, 2004.

⁵² WRIGHT, 2012, p. 31

⁵³ GOHEEN, Michael W. *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, p.[s.n].

⁵⁴ CBB, 2000, p. 41.

⁵⁵ Newbigin 2006, p. 120.

ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado; e eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século”.⁵⁶

Friedrich Blass, um renomado filósofo e gramático clássico alemão, especialista em grego apresenta a expressão “ide” (πορευθέντες – *poreuthentes*) está no particípio aoristo, mas seu uso, em contexto com o verbo principal “fazei discípulos” (*mathēteusate*), adquire o sentido de ação contínua e permanente. Trata-se de um chamado que não é esporádico, nem condicional, mas característico da identidade cristã.⁵⁷ Assim, a missão não é apenas um evento evangelístico ocasional, mas uma dimensão constante do ser da Igreja. Wright, Christopher J. H. indica que “A missão não é uma atividade entre outras na igreja, é sua razão de ser da igreja. A igreja não tem uma missão; a missão tem uma igreja.”⁵⁸ O caráter contínuo da missão é ainda mais evidente quando se observa a ligação entre o ensino de Jesus e a prática apostólica. David Bosch, sugere que a missão é o compromisso para quem teve um encontro autêntico com Cristo. Bosch diz que “Missão é o resultado inevitável de se ter sido encontrado por Cristo.”⁵⁹

Segundo John Stott, “a evangelização não é uma atividade opcional para a Igreja; é uma obrigação imposta por Cristo, que a reivindica como parte integrante de sua missão no mundo”.⁶⁰ “A evangelização não é uma atividade opcional para a Igreja; é uma obrigação imposta por Cristo.”⁶¹ Além de contínua, e para todos os salvos, a missão é urgente. Não se trata apenas de uma tarefa em andamento, mas de uma incumbência que exige imediata obediência. Como sugere Lloyd-Jones, comentando sobre o texto de 2Timóteo 4.2, enfatiza que a evangelização é um dever contínuo e urgente, pois “a

⁵⁶ Bíblia. Português. Sagrada Bíblia. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Mateus 28.19–20.

⁵⁷ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

⁵⁸ Wright, Christopher J. H. *A Missão de Deus: desbloqueando a grande narrativa da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 89.

⁵⁹ BOSCH, David J. *Missão Transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 402.

⁶⁰ STOTT, J. *A Missão Cristã no Mundo Moderno*. São Paulo: ABU Editora, 2008.

⁶¹ STOTT, J. *A Missão Cristã no Mundo Moderno*. São Paulo: ABU Editora, 2008.

necessidade espiritual do homem não muda com o tempo;⁶² portanto, a urgência da mensagem permanece constante”. O teólogo galês nos lembra que a missão não deve se adaptar à passividade das circunstâncias, mas agir apesar delas. William D. Mounce um especialista em grego e autor do comentário “*Pastoral Epistles*” da série *Word Biblical Commentary* em seu Comentário sobre 2Tm 4.2, apresenta a disposição destes termos apontando para o fato de que “A pregação deve ser contínua, não dependendo da receptividade ou conveniência do momento. O termo *kairos* (tempo oportuno) e *akairos* (tempo inoportuno) mostram que o mensageiro não pode ser guiado pelas circunstâncias externas.”⁶³ Mounce analisa detalhadamente os termos gregos *καιρόν* e *ἀκαιρός* e conclui que o comando de Paulo exige uma ação contínua e não condicional. Lloyd-Jones, comentando sobre esse texto, enfatiza que a evangelização é um dever contínuo e urgente, pois “a necessidade espiritual do homem não muda com o tempo; portanto, a urgência da mensagem permanece constante”.⁶⁴ O teólogo galês nos lembra que a missão não deve se adaptar à passividade das circunstâncias, mas agir apesar delas.

A urgência da missão exige também uma espiritualidade pronta para obedecer. Evangelizar em tempo e fora de tempo significa viver em vigilância e entrega. Dietrich Bonhoeffer, em sua obra clássica *Discipulado*, ressalta que “quando Cristo chama um homem, ele o chama para morrer”.⁶⁵ Essa morte simbólica é a renúncia à própria vontade, à segurança e ao comodismo. É morrer para os próprios planos e viver para o Reino. A prontidão espiritual não é, portanto, um sentimento subjetivo de entusiasmo, mas um estado de obediência constante à vontade de Deus. Como bem afirmou Charles Spurgeon: “Todo cristão é um missionário ou um impostor”.⁶⁶ Essa declaração resume o que significa pertencer ao povo de Deus em missão. Isso quer dizer que Igreja que não evangeliza não apenas deixa de cumprir uma tarefa; ela falha em ser aquilo que é em sua essência. Negligenciar a missão é tornar-se irreconhecível diante de seu Senhor. A

⁶² LLOYD-JONES, Martyn. *A Pregação e os Pregadores*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas (PES), 2000, p. 215.

⁶³ MOUNCE, William D. *Pastoral Epistles*. Word Biblical Commentary, vol. 46 Nashville: Thomas Nelson, 2000, p. 580.

⁶⁴ LLOYD-JONES, 2000, p. 215.

⁶⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995, p. 21.

⁶⁶ SPURGEON, Charles H. *Sermões de Charles Spurgeon*. São Paulo: Editora Fiel, 2001, p. 154.

evangelização, portanto, não deve ser tratada como projeto, evento ou departamento da igreja local. É a sua respiração. É a sua resposta ao chamado divino que ecoa desde a cruz até hoje: “Como crerão naquele de quem não ouviram falar? E como ouvirão, se não há quem pregue?” (Rm 10.14).⁶⁷

Diante disso, conclui-se que a continuidade e urgência da missão são inseparáveis da fidelidade da Igreja. Não se trata apenas de obedecer um mandamento, mas de viver em comunhão com o coração de Deus, que deseja que todos os homens sejam salvos. Missão é mais que estratégia; é identidade. Evangelizar é existir corretamente diante de Deus.

3. A COMPAIXÃO E A GRAÇA RECEBIDAS E PRATICADAS: O ELO VITAL ENTRE SALVAÇÃO E MISSÃO

A compreensão profunda da compaixão e da graça como ferramentas essenciais na missão da igreja não se encerra em definições teológicas, tampouco em suas manifestações nos textos sagrados. Ela encontra seu ápice na prática. Lesslie Newbigin, na obra "O Evangelho em uma Sociedade Pluralista" indica que "A igreja é chamada a ser o sinal, o instrumento e a antecipação do Reino. Isso significa viver de tal forma que o mundo veja o que é a graça."⁶⁸ É quando a Compaixão e a Graça que recebemos de Deus se tornam atitudes concretas e visíveis, encarnadas na vida da igreja, que a missão se cumpre plenamente.

A igreja que recebeu Graça deve viver por Graça. Philip Yancey sugere que "A igreja é o lugar onde a graça deve ser mais visível, porque é o lugar onde ela foi mais recebida."⁶⁹ A comunidade que foi alvo da compaixão divina deve se mover com entranhas tocadas pela dor do outro. Wayne Grudem nos lembra que “Deus deseja que também manifestemos essas qualidades em nossa vida”. Portanto, a missão cristã é um prolongamento da obra de Cristo, pois como Ele foi enviado ao mundo, também nós

⁶⁷ Bíblia. *Sagrada Bíblia*: versão Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Romanos 10.14.

⁶⁸ NEWBIGIN, Lesslie. *O Evangelho em uma Sociedade Pluralista*. Petrópolis: Editora Ultimato, 1. ed., 2015.

⁶⁹ YANCEY, Philip. *Maravilhosa graça*. São Paulo: Editora Vida, 1999, p. 221.

somos enviados.⁷⁰

A prática da compaixão e da graça deve, então, ser compreendida como uma resposta à graça recebida. Henri Nouwen sugere que “A verdadeira compaixão nasce quando reconhecemos nossa própria necessidade de cura e permitimos que o mesmo amor que recebemos flua para os outros.”⁷¹ Não se trata de ativismo ou dever moral, mas de um reflexo da transformação operada pelo Espírito no interior do cristão. A missão não é movida por culpa, mas por gratidão. O teólogo J. I. Packer, aborda amplamente que a motivação para a missão é “A verdadeira motivação para o evangelismo não é culpa, mas gratidão — o desejo de agradar a Deus e o amor pelos outros que flui de um coração transformado pela graça”⁷² Isso reforça o contraste entre o ativismo moralista e a missão impulsionada por gratidão e transformação espiritual.

A compaixão não é uma opção, é um fruto do novo nascimento. Jonathan Edwards declara que “Onde não há compaixão, não há verdadeira conversão. A graça salvadora, quando real, produz um coração sensível à miséria alheia.” O que sustenta biblicamente que a compaixão é uma evidência externa de uma transformação interna, transformação esta operada por Deus, como defende Tim Keller em “Justiça Generosa”, “a Regeneração cria um novo coração, e esse novo coração ama aquilo que Deus ama — incluindo o cuidado com os pobres, o sofrimento dos outros e a justiça.”⁷³

A graça não é um privilégio para ser armazenado, mas uma corrente de amor para ser compartilhada. John Owen apresenta que “A verdadeira graça transforma o coração, e de um coração regenerado brotam frutos como o amor e a compaixão; sem eles, não há sinal de vida espiritual.”

O texto de Tiago 2.15–16, analisado por Stott, Gusso e Moo, demonstra que a ausência de práticas compassivas é evidência de uma fé morta. A graça que recebemos precisa ser encarnada no cuidado com o próximo. Como bem afirmou John Stott, “a graça

⁷⁰ “Disse-lhes, pois, Jesus outra vez: Paz seja convosco! Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio.” (João 20.21, ARA).

⁷¹ NOUWEN, Henri J. M. *Bread for the Journey: A Daybook of Wisdom and Faith*. San Francisco: HarperOne, 1997.

⁷² PACKER, J. I. *Evangelização e a Soberania de Deus*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001, p. 73.

⁷³ KELLER, Timothy. *Justiça Generosa: A graça de Deus e a justiça social*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 54.

recebida precisa gerar graça oferecida”.⁷⁴ Assim, ao abraçarmos a missão, precisamos também abraçar o próximo, tudo isto é mais do que ação social é impactar o mundo na raiz.

A compaixão e a graça vividas no seio da igreja ultrapassam a esfera da filantropia ou da assistência social como vimos por diversos autores cristãos e seculares. Embora possam incluir alimentação, cuidado com os pobres, atendimento aos necessitados, sua essência é mais profunda. Trata-se de um chamado à transformação integral do ser humano, alcançando suas dimensões espirituais, morais, emocionais e sociais.

Henri Nouwen afirmou que a compaixão verdadeira “não é uma qualidade piedosa, mas a manifestação concreta da solidariedade com a dor do outro”.⁷⁵ A prática missionária que reflete a compaixão não se contenta em aliviar a dor imediata; ela deseja restaurar o ser humano em sua totalidade.

Timothy Keller, ao tratar da graça e da justiça do Reino, afirma que não se pode falar de evangelho sem falar de serviço ao próximo. Ele argumenta que a graça recebida nos leva inevitavelmente ao encontro do outro, especialmente dos marginalizados.⁷⁶ A igreja que evangeliza com compaixão transforma não apenas os indivíduos, mas também a cultura ao seu redor. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, argumenta que o Evangelho transcende todas as culturas e é capaz de transformar vidas e sociedades inteiras quando é proclamado com amor e compaixão.⁷⁷ A missão movida por compaixão e graça não apenas distribui pão, mas compartilha o Pão da Vida. A missão movida por compaixão e graça não é apenas um ato pontual de caridade ou assistência social, mas uma expressão integral do amor de Deus em ação. Ela envolve tanto o cuidado com as necessidades materiais, quanto a proclamação do evangelho, que sacia a fome espiritual do ser humano. Christopher J.H. Wright indica que a missão cristã verdadeira não se limita a aliviar as necessidades físicas, mas é uma proclamação do evangelho que oferece

⁷⁴ Douglas J. Moo, *The Letter of James* (NICNT), 2000, p. 142.

⁷⁵ NOUWEN, Henri J. M. *Compassion: A Reflection on the Christian Life*. New York: Doubleday, 1982.

⁷⁶ KELLER, Timothy. *Justiça Generosa: A graça de Deus e a justiça social*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

⁷⁷ NEWBIGIN, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989, p. 45.

o Pão da Vida — Jesus Cristo — para alimentar a alma humana.”⁷⁸ Não apenas constrói abrigos, mas oferece um lar espiritual. Não apenas orienta valores, mas forma discípulos. Não apenas acolhe, mas integra no Corpo de Cristo. Ao agir assim, a igreja toca na raiz do problema humano: a separação de Deus. Timothy Keller, na obra *Ministério do Evangelho* argumenta que “A missão da igreja não é apenas aliviar o sofrimento ou oferecer ajuda temporária, mas apresentar a comunidade de fé como um lugar onde a verdadeira restauração acontece, através do discipulado e da integração no corpo de Cristo.”⁷⁹

Assim, F.F. Bruce sugere que “Deus, em Cristo, reconciliou o mundo consigo mesmo e confiou à igreja a missão de proclamar esta reconciliação, tornando-a um agente ativo da restauração da comunhão entre Deus e a humanidade.”⁸⁰ Assim, a igreja é chamada, portanto, a ser um instrumento de reconciliação. É neste ministério que Compaixão e Graça se tornam palavras encarnadas, que transformam vidas e cidades. Michael Goheen enfatiza que a missão é a identidade da igreja. “Missional é aquilo que descreve toda a vida da igreja como participante do envio de Deus.”⁸¹ Viver a compaixão e a graça é, portanto, viver em conformidade com a identidade vocacional da igreja. É impactar o mundo com a notícia de que o Reino chegou, e com ele, a justiça, o perdão, a nova vida, a Compaixão e Graça.

Como afirmou Charles Spurgeon: “Todo cristão é um missionário ou um impostor”. Compaixão e graça não são apenas atributos de Deus, mas caminhos para a igreja cumprir fielmente sua missão. Mais do que projetos e atividades, elas são expressões do Reino que invadem a história, alcançam o coração do homem e o conduzem de volta para Deus.

Neste espírito, conclui-se que compaixão e graça são a ponte entre a salvação recebida e a missão exercida. São o elo entre o amor de Deus e a necessidade do mundo.

⁷⁸ WRIGHT, Christopher J.H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP Academic, 2006.

⁷⁹ KELLER, Timothy. *Ministério do Evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

⁸⁰ BRUCE, F.F. *The Epistles to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 155.

⁸¹ GOHEEN, Michael W. *A Igreja Missional na Bíblia: Participando da missão de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 15.

A igreja que vive e pratica essa vocação torna-se um sinal do Reino entre os homens, refletindo a glória de Cristo em palavras e atos, em evangelização e acolhimento, em proclamação e compaixão.

3.1 Compaixão e graça em missão

A ação missionária da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira (JMN-CBB), junto à atuação da Junta de Missões Mundiais (JMM), tem sido uma expressão viva e concreta da compaixão e da graça recebidas da parte de Deus. Não se trata apenas de uma estratégia institucional, mas de um reflexo da teologia encarnada no serviço cristão. Autores como Lesslie Newbigin, Wayne Grudem, J. I. Packer sustentam que a graça que transforma precisa ser vivida e estendida à sociedade como sinal visível do Reino de Deus.⁸² Conforme Yancey, “a igreja é o lugar onde a graça deve ser mais visível, porque é o lugar onde ela foi mais recebida”⁸³, o que se concretiza na atuação da JMN nas frentes missionárias com populações ribeirinhas, indígenas, sertanejos, imigrantes, pessoas em situação de rua, dependentes químicos e crianças em vulnerabilidade. Não se trata de um ativismo desordenado ou assistencialista, mas de uma missão fundamentada na espiritualidade bíblica, conforme lembra Jonathan Edwards ao sugerir que “onde não há compaixão, não há verdadeira conversão”.⁸⁴

Essa prática ministerial, operada por homens e mulheres transformados pela graça, torna-se parte do mover de Deus que conduz o povo redimido ao encontro das dores do mundo. Ao exercer essa missão, a JMN e a JMM não apenas distribuem recursos, mas compartilham o próprio Cristo. Como defende Timothy Keller, a verdadeira regeneração conduz à ação compassiva, e a missão é o resultado natural de um coração tocado por Deus.⁸⁵ Nesse sentido, a igreja não atua para provar seu valor, mas porque foi transformada por um amor que a impele, não por culpa, mas por gratidão. Como aponta J. I. Packer, “a verdadeira motivação para o evangelismo não é culpa, mas gratidão”.⁸⁶ Assim, os projetos realizados pela JMN e pela JMM revelam não apenas planejamento e

⁸² NEWBIGIN, Lesslie. *O Evangelho em uma sociedade pluralista*. São Paulo: Ultimato, 2006.

⁸³ YANCEY, Philip. *Maravilhosa graça*. São Paulo: Mundo Cristão, 2002.

⁸⁴ EDWARDS, Jonathan. *Religião verdadeira: Afeições religiosas*. São Paulo: PES, 2008.

⁸⁵ KELLER, Timothy. *Justiça generosa: A graça de Deus e a justiça social*. São Paulo: Vida Nova, 2012.

⁸⁶ PACKER, J. I. *Evangelização e soberania de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

estratégia, mas uma grata resposta espiritual à graça recebida. Tudo isso é feito com consciência de que a missão da igreja é também um chamado à ordem e decência, conforme a exortação de Paulo em 1 Coríntios 14.40, onde se lê: “Tudo, porém, seja feito com decência e ordem”. Conforme exegese feita por Gordon D. Fee em seu comentário sobre a Primeira Carta aos Coríntios, o apóstolo aponta que a ação no culto e na comunidade deve refletir o caráter de Deus, que é Deus de paz e não de confusão.⁸⁷ Aplicando esse princípio à missão, compreendemos que a prática da igreja deve ter clareza, direção e fidelidade ao propósito divino, sendo conduzida pela compaixão, mas ancorada na Verdade Bíblica. John Owen, apresenta que “a verdadeira graça transforma o coração, e de um coração regenerado brotam frutos como o amor e a compaixão; sem eles, não há sinal de vida espiritual”.⁸⁸ Assim nos asseguramos na percepção de que a Junta de Missões Nacionais, assim como à Junta de Missões Mundiais, não atua como uma ONG ou fundação privada, mas como um braço da igreja local em ação, integrando evangelização, discipulado e transformação social. Nos respectivos “Quem somos” dos seus respectivos sites oficiais apresentam que a Junta de Missões Nacionais (JMN) e a Junta de Missões Mundiais (JMM), ambas órgãos oficiais da Convenção Batista Brasileira (CBB), têm como propósito principal anunciar o evangelho de Cristo a todos os povos, no Brasil e no mundo, de maneira contextualizada e integral. A Junta de Missões Nacionais (JMN) atua como o braço missionário nacional da denominação, promovendo a multiplicação de discípulos de Jesus em solo brasileiro, alcançando populações ribeirinhas, indígenas, sertanejas, imigrantes, dependentes químicos e pessoas em situação de vulnerabilidade.⁸⁹ Seu trabalho é pautado pela proclamação do evangelho aliada à compaixão e à ação social transformadora, evidenciando a prática da fé cristã como expressão do Reino de Deus.⁹⁰ Por sua vez, a Junta de Missões Mundiais (JMM) representa a expressão missionária internacional da Convenção Batista Brasileira (CBB)

⁸⁷ FEE, Gordon D. *1 Coríntios: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

⁸⁸ OWEN, John. *A morte da morte na morte de Cristo*. São José dos Campos: Fiel, 2008.

⁸⁹ MISSÕES NACIONAIS. *Quem somos*. Disponível em:

<https://missoesnacionais.org.br/contribuir/projeto/junta-de-missoes-nacionais-cbb>. Acesso em: 24 jun. 2025.

⁹⁰ MISSÕES NACIONAIS. *Rede de Ação e Desenvolvimento Social*. Disponível em: <https://missoesnacionais.org.br/compaixao-e-graca/rads/>. Acesso em: 24 jun. 2025.

, presente em mais de 75 países, com a visão de levar o amor de Deus às nações por meio de ações estratégicas e culturalmente adaptadas³. Ambas as juntas operam de forma coordenada com igrejas locais e missionários, tendo como fundamento bíblico e teológico a proclamação da salvação em Jesus Cristo como meio de reconciliação entre Deus e a humanidade⁹¹ Essa atuação, portanto, é teologicamente fundamentada e espiritualmente orientada. O alvo não é apenas a melhoria de índices sociais, mas a regeneração de pessoas e comunidades, conduzindo-as à comunhão com Cristo e à vida em comunidade com os santos. Como bem lembrou F. F. Bruce, “Deus, em Cristo, reconciliou o mundo consigo mesmo e confiou à igreja a missão de proclamar esta reconciliação”.⁹² É isso que estas Juntas Missionárias da Convenção Batista Brasileira (CBB) tem feito: encarnando compaixão e graça, com ordem e fidelidade doutrinária, sem se confundir com o ativismo secular, e oferecendo ao mundo mais do que pão — oferecendo o Pão da Vida.

Como desdobramento natural da atuação fundamentada na compaixão e na graça, a Junta de Missões Nacionais (JMN), em parceria com as convenções e igrejas batistas de todo o país, tem realizado ações missionárias que evidenciam o cumprimento fiel da Grande Comissão. Essa prática é orientada por princípios bíblicos e organizacionais, como a exortação paulina para que “tudo seja feito com decência e ordem” (1Co 14.40), interpretada por Gordon D. Fee como um reflexo do caráter pacífico e organizado de Deus.⁹³ Para apresentar de forma legítima os frutos dessa atuação, utilizaremos exclusivamente os dados contidos no *Relatório Social Batista 2024*, documento oficial publicado pela própria JMN, que reúne os resultados das ações desenvolvidas ao longo do próspero ano de 2024 em todo o Brasil.

Essa escolha metodológica se justifica pelo compromisso com uma análise baseada em fontes confiáveis e alinhadas com a proposta do presente trabalho. Como afirmou Henri Nouwen, “a verdadeira compaixão nasce quando reconhecemos nossa própria necessidade de cura e permitimos que o mesmo amor que recebemos flua para os

⁹¹ MISSÕES MUNDIAIS. *A CBB nas nações*. Disponível em: <https://missoesmundiais.com.br/a-cbb>. Acesso em: 24 jun. 2025.

⁹² BRUCE, F. F. *Comentário Bíblico NVI – Novo Testamento*. São Paulo: Vida, 2010.

⁹³ FEE, Gordon D. *1 Coríntios: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

outros”⁹⁴, também, na revista “Visão missionária” do mesmo ano de 2024 foi apresentado que essa realidade é vivida também na fronteira norte do país, onde a Missão Brasil Venezuela, sediada em Boa Vista (RR), desenvolve ações contínuas de cuidado integral aos refugiados venezuelanos. reafirmando que “tudo o que fazemos é pensado com o objetivo de pregar a Palavra de Deus”.⁹⁵ Assim, movidos pela compaixão e graça praticada — e não por ativismo ou obrigação moral —, os batistas brasileiros, por meio da JMN, têm levado o evangelho a diversas realidades e contextos, cumprindo a missão de Cristo de alcançar os confins da terra.⁹⁶ Com base nos números deste relatório, mais de 67 mil vidas foram tocadas por ações da JMN em 2024, que resulta em aproximadamente mais de 180 pessoas por dia durante 365 dias sendo impactadas por compaixão e graça com o Amor Transformador de Deus através da Igreja.⁹⁷

O impacto dessa mobilização não se limita a estatísticas, mas resplandece em vidas redimidas e fortalecidas. Estima-se que os projetos da JMN em 2024 tenham gerado mais de 400 batismos diretos, impulsionando o corpo da Igreja Batista — hoje com mais de 9.000 congregações no Brasil⁹⁸ — a viver seu chamado cumprindo a Grande Comissão. Cada batismo, cada atendimento médico ou odontológico, cada família assistida ou menino em jiu-jitsu⁹⁹ é uma declaração viva de que a compaixão não é apenas uma estratégia missionária, mas o coração pulsante do Reino. E é por isso que, mesmo diante de um mundo sedento por resultados imediatos, a Igreja permanece firme: pois uma só alma resgatada por Cristo vale mais que o mundo inteiro, como afirma o teólogo Charles Spurgeon.¹⁰⁰

A atuação da Junta de Missões Nacionais em 2024 expressa com clareza o poder

⁹⁴ NOUWEN, Henri. *Compaixão: Um reflexo do amor de Deus*. São Paulo: Vozes, 2002.

⁹⁵ MISSÕES NACIONAIS. *Até alcançar o último refugiado venezuelano!* Visão Missionária, UFMBB, 08 fev. 2024. Disponível em: <https://missoesnacionais.org.br/2024/02/08/ate-alcancar-o-ultimo-refugiado-venezuelano/>. Acesso em: 24 jun. 2025.

⁹⁶ PACKER, J. I. *Evangelização e soberania de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

⁹⁷ JUNTA DE MISSÕES NACIONAIS. *Relatório de Atuação Social dos Batistas Brasileiros 2024*. Rio de Janeiro: JMN, 2024. Disponível em: <https://missoesnacionais.org.br>. Acesso em: 21 jun. 2025.

⁹⁸ Dados da CBB, anuário estatístico 2024.

⁹⁹ Relatório de Atuação Social 2024, p. 33.

¹⁰⁰ SPURGEON, Charles. *O preço de uma alma*. Sermons publicados.

da compaixão e da graça quando postas em movimento. Nos 15 anos da Cristolândia, conforme declarou Fabiola Molulo Tavares, Gerente de Assistência Social da JMN, “*onde há dignidade, há esperança*”¹⁰¹ — e isso se confirma nos resultados: 247 acolhidos batizados e 200 reinseridos à sociedade, além de uma nova unidade em construção em Luís Eduardo Magalhães (BA), com capacidade para 96 pessoas.¹⁰² O SOS Batistas em Ação, enfrentando as enchentes no RS, distribuiu 900 cestas básicas, 3.000 L de água, 200 kits de higiene, 480 Bíblias e 1.000 kits infantis, e registrou 11 batismos este é o testemunho de uma Compaixão que alcança o Corpo e o Espírito.¹⁰³ Já na Amazônia, levaram-se alimentos, água, Bíblias e kits infantis às comunidades afetadas pela seca.¹⁰⁴ No programa Novo Sorriso, 59.314 crianças e famílias foram atendidas com 15.683 atendimentos médicos, 42.521 odontológicos, 34.004 medicamentos distribuídos, 52.279 pastas de dente, filtros de água e 14.335 atendimentos realizados a bordo dos Barcos Missionários I e II, além do apoio de três Carretas Missionárias.¹⁰⁵ No exercício missionário na Amazônia, a compaixão e a graça não se revelam apenas como conceitos teológicos, mas como atitudes concretas diante da dor alheia. Segundo Germana Matheus, coordenadora do Projeto Amazônia, “cada viagem ao campo é marcada pela gratidão e pela certeza de que, mesmo em meio à tristeza, é possível levar a esperança de Cristo”.¹⁰⁶ Assim, projetos locais, como o da PIB Mucajaí (RR), dão continuidade a esse cuidado integral, reunindo mais de 40 meninos em aulas de jiu-jitsu e musicalização¹⁰⁷ apresentam uma combinação de disciplina, saúde e arte que forma cidadãos, não apenas crentes. Todos esses esforços demonstram que a missão eficaz vai além do socorro pontual: ela restaura dignidade, promove qualidade de vida e leva o Evangelho vivo onde ele é mais necessário.

¹⁰¹ Relatório de Atuação Social 2024, p. 7.

¹⁰² Ibid., p. 18.

¹⁰³ Ibid., p. 18.

¹⁰⁴ Ibid., p. 19.

¹⁰⁵ Ibid., pp. 20–21.

¹⁰⁶ MATHEUS, Germana. Coordenadora do Projeto Amazônia da Junta de Missões Nacionais. Relato publicado no site da JMN. Disponível em: <https://missoesnacionais.org.br/projeto-amazonia-expressa-a-graca-e-a-compaixao-de-cristo/>. Acesso em: 24 jun. 2025.

¹⁰⁷ Ibid., p. 33.

Desta maneira a vida de Carlos Díaz imigrante, Venezuelano, artista plástico e membro da Congregação Batista Missão Brasil Venezuela da Junta de Missões Nacionais (CBMBV- JMN), é observada como o testemunho vivo de que a compaixão e a graça ao alcançar transforma e comissionam. É visto que Carlos não apenas conheceu Cristo por meio do trabalho missionário, como agora é instrumento de Deus para alcançar outros refugiados com a linguagem que conhece: a arte. No relato de Marcos Araújo e Juli Helen Araújo publicado na *Revista Visão Missionária apresenta-se* que “Na Congregação Batista Missão Brasil Venezuela da Junta de Missões Nacionais (CBMBV- JMN), apresenta-se que haviam aulas de artes, que eram ministradas pelo membro da Congregação e artista plástico, Carlos Díaz, venezuelano fruto do trabalho da Congregação, que visa alcançar para Cristo os seus conterrâneos com a arte”.¹⁰⁸ Assim, relembra-se que ele não é apenas uma estatística entre os 67.301 atendimentos realizados pelos projetos da Junta de Missões Nacionais em 2024 — ele é um rosto, um nome, uma vida transformada. E a oração que move cada linha deste trabalho é que Deus levante mais de 67 mil “Carlos” a cada 365 dias, pessoas restauradas pela graça, acolhidas pela compaixão e enviadas como discípulos que fazem discípulos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, este estudo apresentou que a missão da igreja não é teórica.¹⁰⁹ Ela acontece no encontro com o outro, quando a fé de acordo com John Stott deixa de ser apenas confissão e se torna ação¹¹⁰; quando a ortodoxia se transforma em prática encarnada¹¹¹; quando de acordo com o Pastor Fernando Brandão a teologia desce do púlpito e caminha pelas ruas, florestas e fronteiras.¹¹² A compaixão e a graça, nesse sentido, não são recursos periféricos, mas o próprio DNA do cristão e ferramenta essencial para o cumprimento da

¹⁰⁸ ARAÚJO, Marcos Vinícius Moraes de; ARAÚJO, Juli Helen dos Santos. *Até alcançar o último refugiado venezuelano!* Revista Visão Missionária, Missões Nacionais, 08 fev. 2024. Disponível em:

<https://missoesnacionais.org.br/noticias/ate-alcancar-o-ultimo-refugiado-venezuelano/>. Acesso em: 21 jun. 2025.

¹⁰⁹ BOSCH, David J. *Missão Transformadora*. São Paulo: Mundo Cristão, 2002.

¹¹⁰ STOTT, John. *The Message of James*. Downers Grove: IVP, 1984.

¹¹¹ GUSSO, Antônio Renato. *Comentário Bíblico da Carta de Tiago*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

¹¹² BRANDÃO, Fernando. *Compaixão e Graça na Missão*. Rio de Janeiro: JMN, 2022.

Grande Comissão.

Compreendemos com a pesquisa e reiterado através da obra “Salvos para proclamar” que a compaixão que move Jesus em direção aos aflitos é a mesma que deve mover a igreja hoje¹¹³, tal como a graça que nos alcançou sem mérito algum deve agora ser estendida com generosidade a todos os povos, especialmente aos marginalizados, feridos e esquecidos pela sociedade.¹¹⁴ A luz da eclesiologia de Ratzinger, um dos maiores teólogos cristãos do século XX e XXI compreendemos que a Igreja, embora imperfeita, é o sinal visível da salvação de Deus. Ela é chamada a “misturar-se à sujeira do mundo para superá-la”.¹¹⁵ Não se trata de uma santidade intocável, mas de uma santidade que abraça, que caminha junto, que se deixa tocar e que toca com amor. Como bem expressou Wayne Grudem, a graça é o favor imerecido de Deus, mas também um modelo de vida para os crentes.¹¹⁶ Ela nos molda, nos envia e nos compromete. Nesse caminho, cada cristão é chamado a viver uma espiritualidade que não se satisfaz com palavras, mas encontra sua expressão mais autêntica no serviço ao próximo.¹¹⁷

Compaixão e graça não são apenas conceitos teológicos. São feridas curadas, lares reconstruídos, dignidade restaurada, crianças alimentadas, refugiados acolhidos, pecadores perdoados — e a mensagem do evangelho tornando-se real e palpável. Essa é a fé que o mundo precisa ver — uma fé em movimento. Que este trabalho não se encerre em páginas escritas, mas reverbere em vidas transformadas. Que mais igrejas se levantem não apenas como templos, mas como comunidades que curam. Que cada leitor, teólogo ou não, se sinta desafiado a viver a missão de Jesus com o coração cheio de graça e as mãos cheias de compaixão.

REFERÊNCIAS

¹¹³ KÖSTENBERGER, Andreas J.; O'BRIEN, Peter T. *Salvos para Proclamar*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

¹¹⁴ ERICKSON, Millard J. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

¹¹⁵ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 252.

¹¹⁶ GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

¹¹⁷ FOSTER, Richard. *Celebração da Disciplina*. São Paulo: Vida, 2007.

- BARTH, Karl. *A missão da igreja*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Paulo: Mundo Cristão, 2002.
- BRANDÃO, Fernando. *Compaixão e graça na missão*. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais, 2022.
- CASIMIRO, Arival Dias. *Plantando igrejas saudáveis*. São Paulo: Fiel, 2019.
- ERICKSON, Millard J. *Teologia sistemática*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- FOSTER, Richard. *Celebração da disciplina: o caminho do crescimento espiritual*. 3. ed. São Paulo: Vida, 2007.
- GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática: uma análise bíblica, histórica e contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- GUSSO, Antônio Renato. *Comentário bíblico: Tiago*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.
- KELLER, Timothy. *Igreja centrada: fazendo o evangelho ser o centro do ministério*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- KÖSTENBERGER, Andreas J.; O'BRIEN, Peter T. *Salvos para proclamar: uma teologia bíblica da missão*. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- LINS CALDAS, Alberto. *A igreja que Deus quer*. Recife: Editora Batista Bereana, 2021.
- MOO, Douglas J. *The letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- NOUWEN, Henri. *Compassion: a reflection on the Christian life*. New York: Image Books, 1982.
- PLANTINGA, Alvin. *Deus e outras mentes: um ensaio contemporâneo sobre a racionalidade da crença em Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o credo apostólico proferidas perante estudantes universitários*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- RATZINGER, Joseph. *Deus caritas est: encíclica sobre o amor cristão*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- SALAMON, Lester M. *The resilient sector: the state of nonprofit America*. Washington: Brookings Institution Press, 2012.
- STOTT, John. *A missão cristã no mundo moderno*. Viçosa: Ultimato, 2008.
- STOTT, John. *The message of James: the tests of faith*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1984.

A importância da cosmovisão cristã em tempos de secularismo

The Importance of the Christian Worldview in Times of Secularism

Valter Nunes dos Santos Júnior¹
Anderson Menezes de Queiroz²

RESUMO

Pouca importância tem sido dada para as Escrituras Sagradas entre os que professam a fé cristã no tempo presente, onde a visão de mundo cristã tem perdido seu espaço na esfera pública. Com seu abandono no ocidente, outro pensamento tem ganhado veemência entre os ocidentais: o secularismo. Poucas pessoas têm o conhecimento da cosmovisão cristã e da sua estrutura e relevância para todo o sistema da vida humana, como a origem do cosmo, seus propósitos e fins. Além de conter uma estrutura verdadeira e plausível, ocorreram situações que contribuíram para a perda de sua influência na sociedade ocidental, trazendo consequências até hoje. Como tendo proposições que são relevantes e que trazem sentido para criação e seres humanos, ela precisa ser conhecida e vivida por aqueles que a professam. O presente artigo almeja, através de pesquisa bibliográfica, explicar sobre a definição de cosmovisão cristã e sua relevância na sociedade, descrever como a sua visão foi sendo abandonada até a filosofia atual e as suas consequências e expor a necessidade de uma cosmovisão centrada nas Escrituras Sagradas para o alcance de uma sociedade saudável. O resultado dessa obra é levar aos que creem na visão cristã de mundo tenham o conhecimento proposicional da sua fé, as consequências pelo seu abandono e a relevância em ser vivida em todas as áreas da vida.

Palavras-chaves: Cosmovisão; Secularismo; Modernidade; Pós-modernidade; Visão cristã.

ABSTRACT

Little importance has been given to the Holy Scriptures among those who profess the Christian faith in the present time, where the Christian worldview has lost its place in the public sphere. With its abandonment in the Western, another thought has gained vehemence among Westerners: secularism. Few people have the knowledge of the Christian worldview and its structure and relevance to the entire system of human life, such as the origins of the cosmos, its purposes and ends. In addition to containing a true and plausible structure, there were situations for the loss of its influence in Western

¹ Bacharel em Teologia no Seminário Teológico Batista do Nordeste - Campus Itabuna. Licenciatura em História em andamento pelo Seminário Batista do Sul. E-mail: walterjr2@gmail.com.

² Bacharel em Teologia pela FBB - Faculdade Batista Brasileira. Licenciado em Filosofia pela FBB - Faculdade Batista Brasileira. Pós-graduado em Teologia Bíblica pelo Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper.

society, bringing consequences to this day. As having prepositions that are relevant and that bring meaning to creation and human beings, it must be known and lived by those who profess it. This article aims, through bibliographical research, to explain the definition of the Christian worldview and its relevance to society, describe how your vision has been abandoned to current philosophy and its consequences and expose the need for a worldview centered on the Holy Scriptures for achieving a healthy society. The result of this work is to lead those who believe in the Christian worldview to have propositional knowledge of their faith, as consequences for their abandonment and a person to be lived in all areas of life.

Keywords: Worldview; Secularism; Modernity; Post-modernity; Christian view.

INTRODUÇÃO

Uma atitude notória nestes tempos é a falta de fundamento nas Escrituras sagradas entre os cristãos. Não é de agora, mas muito da visão de mundo cristã foi perdido e o secularismo tem infiltrado e seduzido alguns crentes a pensarem de forma secular.

Vivemos em um mundo pós-moderno onde os assuntos relacionados a Deus tem se restringido à esfera privada. Não se pode falar de Cristianismo na universidade ou no trabalho e em diversos outros ambientes. Desta forma, acaba que os princípios bíblicos não podem se ingressar na esfera pública e muitos cristãos vivem nesses moldes, prejudicando não somente o cristianismo, mas muitas outras áreas, entre as quais o pensamento judaico-cristão foi se perdendo, resultando em perda do sentido de vida. Assim nos exorta que, se temos uma cosmovisão cristã, que busquemos dissipar as contradições em nossa visão de mundo³.

Se a cosmovisão cristã reformada não pode adentrar-se na esfera pública e o ceticismo cresce de maneira profunda, como podemos definir o que é certo e errado? Como incentivar comportamentos onde valores éticos são divididos?

Sendo assim, o intuito desta obra é mostrar a relevância da cosmovisão cristã – que foi perdendo seu espaço na era secular – e como seus valores e princípios precisam ser revividos em todas as áreas da vida humana, mesmo vivendo numa sociedade tão marcada pelo ceticismo.

1. A COMPAIXÃO E GRAÇA

³ SIRE, J. W. *Dando o nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*. 2. ed. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

1.1 Definições bíblicas e teológicas

Para iniciar uma compreensão de como as pessoas vivem e interpretam o cosmo, em um mundo pluralista, relativista e secular, precisamos identificar o que é cosmovisão:

A cosmovisão é um modo de ver o mundo! É a interpretação que fazemos da realidade derradeira. E o sistema de pressupostos que usamos para organizar e interpretar nossa experiência da vida. É literalmente nossa visão do cosmo.⁴

Portanto, a cosmovisão está ligada à forma como as pessoas veem o mundo e têm as suas respostas para a realidade que os permeia – é a base que organiza o modo de pensar e agir e serve de uma chave hermenêutica para a vida. Goheen e Bartholomew (2016), diz que a visão de mundo não é uma forma criada pelo intelecto, mas que está subjacente ao que se acredita, é mais profundo que qualquer ideologia ou ciência, no qual esses elementos são construídos de uma base de uma cosmovisão.⁵

Sendo assim para construir uma definição de cosmovisão cristã, antes precisamos aprofundar na construção da visão cristã de mundo, que tem como intuito uma ferramenta de interpretação na igreja, auxiliando aos cristãos no conhecimento e grandeza do cosmos, que tem gerado ações relevantes para o ministério da igreja, na vida cristã e na defesa do evangelho, entre outros⁶. Diante de vários conceitos e teóricos que falam sobre este assunto, James W. Sire nos dá uma excelente definição:

Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como estória ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos.⁷

Com este conceito, podemos verificar detalhes que serão de propósitos essenciais para o entendimento do grande valor da visão cristã. Quando o autor cita que uma

⁴ FERREIRA, F.; MYATT, A. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. 2ª. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008. p.5.

⁵ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

⁶ NAUGLE, D. K. *Cosmovisão: a história de um conceito*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

⁷ SIRE, J. W. *O universo ao lado*. 5ª. ed. Brasília, DF: Monergismo, 2018. p. 179

cosmovisão é uma orientação primordial do coração, deve-se observar que a palavra “coração” tem uma conotação diferente daquela existente no âmbito popular e como a Bíblia ensina⁸. Quando as Escrituras Sagradas falam sobre o coração, elas falam do componente central que define o homem. A antropologia na perspectiva cristã vê o coração do ser humano como parte subjetiva importante para o conhecimento do indivíduo que está ligado a várias áreas da vida, diferente do pensamento onde o coração está somente relacionado a emoções e afeições.

Em todo Antigo e Novo Testamento, quando se fala sobre o coração, são englobados todos os aspectos do ser humano, como núcleo do intelecto (Provérbios 2.20), do afeto (Êxodo 4.14), da vontade (1 Crônicas 29.18), da vida religiosa de uma pessoa (Deuteronômio 6.5), do centro psíquico dos sentimentos humanos (João 14.1), a matriz da vida espiritual (Atos 8.21), o âmago do intelecto e da vontade (Romanos 1.21). O que se trata aqui é que se quisermos conhecer uma pessoa em sua totalidade, a cosmovisão cristã mostrará que o coração é de suma importância para uma leitura social, cultural e antropológica do indivíduo⁹.

Pode-se observar que o denominador influente que faz com que as pessoas interpretem o mundo e vivam de acordo como vivem em cada contexto da vida é a maneira como o seu coração orienta.

As pessoas são pensadoras e artífices, indubitavelmente, mas antes de serem essas ou qualquer outra coisa, são adoradoras cuja natureza essencial é adorar. Portanto, não há pessoas verdadeiramente não religiosas ou incrédulas, a despeito dos protestos pessoais. Assim como a natureza, o coração humano, dado ao seu desígnio divino, abomina o vácuo. Seu vazio deve ser preenchido, seus anseios satisfeitos, suas perguntas respondidas, sua inquietude acalmada. Ele está num constante busca de paz, verdade, contentamento e realização.¹⁰

Todo ser humano precisa de sentido para lidar com as questões da vida e a base para isso está no seu interior, onde estão o alicerce ou a crença de como sustentar a sua forma de agir. Ele precisa acreditar em algo, mostrando que o homem pode ser definido

⁸ SIRE, J. W. *Dando o nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*. 2. ed. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

⁹ NAUGLE, D. K. *Cosmovisão: a história de um conceito*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

¹⁰ NAUGLE, D. K. *Cosmovisão: a história de um conceito*. 1ª. ed. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.p. 35

como religioso, tirando aquela falsa ideia de que a religião está no campo da vida privada, mas que na verdade ela está centrada em toda a vida.

O Jurista e filósofo do direito holandês Herman Dooyeweerd (1894-1997) faz sua crítica à autonomia religiosa da razão, conhecida como o ponto arquimediano, mostrando que nem sempre a racionalidade pressupõe uma origem:

Todas as funções temporais do homem – sua racionalidade, historicidade, emoções, fé, moralidade etc. – estão concentradas no seu coração, refletindo a orientação do coração para uma origem, que pode ser Deus ou um ídolo. Por conseguinte, por trás de qualquer ideia de origem e ordem cósmica, estaria a orientação religiosa básica do ser humano, e as articulações racionais que o homem produz seriam relativas a essa orientação religiosa; toda teoria religiosa filosófica ou científica teria sua base última, não numa alegada autonomia da razão, mas na vida espiritual do homem, expressando sua religião.¹¹

Todas as filosofias, ideologias e ismos encontrados na sociedade contemporânea ocidental têm como principal fonte o coração, a origem de como vêem o mundo. São conhecidos através da idolatria, que pode ser vista como um comportamento religioso, onde as suas proposições definem sua credibilidade em “um deus” que tem as respostas e a redenção de todo cosmo, trazendo muitas vezes confusão e falta de sentido.

O coração como orientador primordial do ser humano pode ser também compreendido na forma como amamos as coisas. Os nossos amores são o que nos guiam como propositores dos nossos anseios, definindo quem somos e as nossas finalidades, demonstrando aquilo que amamos¹². Com esta ideia, pode-se examinar que os propósitos ou objetivos de uma pessoa estão totalmente ligados no seu interior, onde moram os seus desejos, afeições, a maneira de pensar, comportamento ou hábitos.

Outro ponto importante que está relacionado com o conceito acima é de como pode-se trazer um melhor entendimento da cosmovisão cristã, diante do pluralismo e relativismo da nossa sociedade, e a maneira que são reveladas pelas pessoas, que podem ser vistas com histórias ou proposições. Quando um indivíduo questiona ao outro de onde

¹¹ CARDOSO, VILELA e SILVA, 2006, pg.193 *apud* DOOYEWEERD.

¹² SMITH, J. K. A. *Você é aquilo que ama: o poder espiritual do Hábito*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

ele vem, a minha visão de mundo pode ser mostrada como história, que está sempre associadas a estória-mestre, mas seus elementos são proposicionais e podem ser exibidos¹³. A forma como o cristianismo mantém essa comunicação é a através da tríade de criação, queda e redenção.

Quando a fé cristã menciona sobre *Criação*, ela fala do estudo da cosmogonia, que é sobre origem e princípios do universo. O ensino da criação que tem entendimento de intimidade entre o Deus que vai além, pois chamou todas as coisas para a realidade¹⁴. Destarte, pode-se observar que a maneira como a Bíblia descreve o ensino da criação de todas as coisas, a mesma discorre sobre debates que têm bases para os questionamentos que são importantes, como: o propósito da vida e da criação, a responsabilidade e funções dos seres humanos, entre outras questões que podem ser debatidas na esfera das ciências, pois tem estruturas claras.

Podemos observar que a doutrina da criação, na visão cristã, tem bases sólidas para a compreensão das coisas formadas e estruturadas no universo, como: o cosmo ordenado perfeitamente (Gênesis 1–2), o casamento instituído por Deus (1 Timóteo 4.3-4), a autoridade política dada por Deus (1 Pedro 2.13), o conjunto da criação própria (Gênesis 1.31), o mandato cultural humano (Gênesis 1.28), a identidade do ser humano (Gênesis 1.26) e a vida comunitária do homem (Gênesis 2.28)¹⁵. Portanto, a ortodoxia cristã tem argumentos que podem ser explicados, dando sentido e valor às estruturas do indivíduo e do mundo existente. Então, os que professam a fé cristã e vivem em um sistema secularizado, precisam de interação com organizações de forma pública, pois em suas bases elementares possuem significados essenciais para vivência do cosmo.

Depois de entendermos a forma criacional da perspectiva cristã, precisamos entender a respeito da *Queda*, que comunica a origem do pecado humano, e abrange as áreas da ética e estética. O entendimento cristão subentende as consequências drásticas do pecado na forma de pensar e no coração dos seres humanos, que gera uma estrutura de

¹³ SIRE, J. W. *Dando o nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*. 2. ed. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

¹⁴ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

¹⁵ *Ibid.*

crenças totalmente idólatras no lugar do Deus criador¹⁶. Compreendendo que a Bíblia dá orientação de forma como todas as coisas foram criadas e ordenadas com suas funções, propósitos defendidos e concluídas de forma excelentes, ela foi corrompida pelo pecado humano (Gênesis 3), o homem enxerga e age no mundo totalmente ao contrário do propósito definido por Deus.

As narrativas bíblicas mostram as características da queda e descrevem o desenvolvimento crescente do pecado na vida das pessoas, como: a separação dos seres humanos de Deus (Gênesis 3.8, 23-24), o domínio e egoísmo humano (Gênesis 3.16), o trabalho que se torna um empenho árduo (Gênesis 3.17), o homicídio cometido por uma pessoa contra o seu próprio irmão (Gênesis 4.8), o casamento deturpado pela poligamia (Gênesis 4.19), a literatura poética corrompida (Gênesis 4.23), a perversidade intensa do homem e o “arrependimento” de Deus (Gênesis 6.5-7), o exemplo de Babel, que mostra como o pecado deturpou a comunicação, a arquitetura, a urbanização e a religião (Gênesis 11), e também a deturpação da criação não humana (Romanos 8.20, 22).¹⁷ Nota-se que as Escrituras destacam o comportamento que a humanidade vem sofrendo desde o seu início, e que em sua finalidade é boa, porém contém uma natureza propensa para a corrupção, precisando de correção, que podem ser tratados através do coração.

Para fecharmos a tríade cristã, precisamos nos atentar do que se refere à *Redenção*, que é a restauração e cura de toda criação, de volta ao seu propósito original. Para compreendermos como seria a maneira da renovação do cosmo, há três características da realização salvífica de Deus: (1) a salvação é progressiva, se inicia logo após o nascimento humano e se desenvolve no decorrer da história humana, através da missão dada a Israel, Jesus e continua com a Igreja de Cristo; (2) a salvação é restauradora, é o propósito de restauração de toda criação que foi prejudicada na queda, é a volta para seu estado inicial; (3) a salvação é abrangente, não se limita à uma parte, mas toda criação humana e não humana¹⁸.

Os desígnios de Deus para a correção do pecado são vistos em todo o Antigo

¹⁶ NAUGLE, D. K. *Cosmovisão: a história de um conceito*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017

¹⁷ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

¹⁸ *Ibid.*

Testamento, escritos e desenvolvidos através do povo judeu (João 4.22), e manifestados em Jesus Cristo (Lucas 24.27; Gálatas 4.4-5). Agora, têm continuidade na Igreja, a qual, como instituição, possui a missão de viver e estabelecer o Reino de Deus em todas as esferas da vida (Mateus 28.16-20), não somente na área religiosa, como pensam muitos. Sobre a importância desta lente, entende-se que:

Olhar o mundo por meio das Escrituras é, na verdade, olhar o mundo através de três lentes ao mesmo tempo: como algo criado por Deus, deformado pelo pecado e que está sendo resgatado pela obra de Cristo. Tire qualquer uma dessas lentes, e a cosmovisão bíblica ficará distorcida. É como um projetor de multimídia, que requer três lentes de vidro – vermelho, amarelo e verde – através das quais passa o sinal de vídeo. Todas são necessárias para transmitir a cor certa. Tire uma daquelas lentes, e a imagem estará deturpada. Tire qualquer uma das lentes da criação, do pecado ou da restauração e a nossa ideia de mundo estará distorcida.¹⁹

Primeiro, o cristão tem uma lente que dá a ele toda uma estrutura para interpretar, defender, enxergar a maneira da sua fé no cristianismo, e a base que dá toda a sustentação para o entendimento do cosmo; segundo, esse fundamento não pode ser vivido com outras lentes, pois estará corrompido, totalmente deturpado o proceder de enxergar a si mesmo e o mundo

1.2 Como a visão cristã foi se perdendo e as consequências do seu abandono na modernidade e pós-modernidade

Visto que a visão cristã tem suas bases para o desenvolvimento em todas as áreas da vida humana e devem ser vividas por aqueles que confessam a fé no cristianismo, porém, aqui é preciso observar como o pensamento cristão foi deixado de lado e o secularismo invadiu o pensamento no mundo ocidental até o momento presente. Como era o pensamento ocidental:

Após o triunfo do cristianismo no quarto século, a mente ocidental era antes de tudo teísta. Praticamente sem qualquer questionamento, considerava-se que toda a vida e a natureza estavam sob a supervisão de um Deus pessoal cujas intenções para com os seres humanos eram perfeitas e cujo poder era limitado. [...] Para os cristãos, a vida era a implementação dos propósitos de Deus. Em um mundo assim, as pessoas entendiam o objetivo da história e de suas vidas e, portanto, a vida tinha sentido.²⁰

¹⁹ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016. p. 104.

²⁰ HIEBERT, P. G. *Transformando Cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam*. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2016. p. 157.

A vida das pessoas no ocidente estava baseada em uma estrutura centrada em Deus, todavia, nunca deixou de estar junta a outras filosofias que vão ao oposto à sua visão do mundo. A fé cristã foi obrigada a fazer consentimentos com visões ao longo da idade média, até século XIII, principalmente com o humanismo clássico. O próprio Cristo nasceu em uma cultura grega pagã com raízes humanistas clássicas. Assim, sempre houve interação cultural com objeções a suas proposições²¹.

Durante o início do nascimento do cristianismo no primeiro século até o seu desenvolvimento nos períodos da Patrística e Idade Média, questões aconteceram para a perda da cosmovisão cristã e o crescimento do secularismo.

Primeiro foi com a continuação do pensamento pagão, Plotino (205-270) d.C. traz vida aos pensamentos de Platão, o neoplatonismo, com ideias como: o mundo espiritual bom e o mundo material mau; o corpo matéria é inferior à alma racional; o visível no mundo é inferior à vida espiritual e que o ser humano está inclinado para o transcendente e espiritual. Essas ideias dominaram profundamente a cultura medieval, enquanto o pensamento cristão aderiu ao neoplatonismo de Plotino²². Com a junção desta visão, as coisas espirituais e as transcendentais começam a ser de grande valor e a criação ou a matéria passa ser tidas como inadequadas para as pessoas, uma ênfase não cristã.

Outra questão que movimentou ainda mais o desenvolvimento da secularização foi o sistema dualista desenvolvido por Tomás de Aquino, que era totalmente cristão e fundiu a fé bíblica e o cristianismo platonizado, e Aristóteles, colocando no andar de cima a graça (sobrenatural) e a natureza como inferior, dando ao andar inferior à razão de Aristóteles, no qual tempos depois o mundo natural e racional se separaram da Palavra de Deus, fé e razão são divididas, sendo vistas em ideias encontradas nos teólogos escolásticos²³.

O teólogo suíço Francis Schaeffer (1912-1984) apresenta como essa abordagem influenciou de forma negativa para o cristianismo, que começou em Tomás de Aquino e

²¹ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

²² GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

²³ *Ibid.*

desenvolveu até chegar ao momento presente:

Na concepção tomista a vontade humana estava caída, mas não o intelecto. Dessa noção incompleta do conceito bíblico da queda, defluíram todas as dificuldades subsequentes. O intelecto humano se tornou autônomo. Em um aspecto era o homem agora independente, autônomo... O princípio vital a notar-se é que a natureza se fazia autônoma, passava a “devorar” a graça. Através da renascença, de Dante a Miguel Ângelo, gradualmente a natureza se fez mais inteiramente autônoma. Ela libertou-se de Deus à medida que os filósofos humanistas começaram a operar cada vez mais à vontade. Quando a renascença chegou ao seu clímax, a natureza havia devorado a graça.²⁴

Acontecendo o surgimento da teologia liberal europeia no final do século XIX, ocorrendo a aceitação no meio protestante do dualismo escolástico, tentando sintetizar o motivo-base humanista à teologia cristã, trazendo uma das causas principais da secularização europeia²⁵. Esses acontecimentos tornaram a natureza criada por Deus e a fé ou as coisas sobrenaturais como inimigas, trazendo consequências que afetam o cristianismo até hoje.

Com essa forma de pensar no decorrer da história, acontece que a visão cristã já não é mais influente para as pessoas no fim da Idade Média:

O estado secular surgiu com base no racionalismo e na vontade dos cidadãos. A vida pública era agora somente a esfera da razão e não tinha espaço para um Deus aparentemente incognoscível. A religião foi relegada para esfera privada vista como fruto da imaginação. Deus deixou de ser relevante para a vida pública. Surgiu uma filosofia da história rigidamente materialista e ateísta, que reduziu o espírito à matéria e questões morais a elaborações sociais definidas como progresso material.²⁶

A sociedade ocidental agora vive com base em um padrão racional onde a parte de baixo tida como inferior agora dita todos os propósitos e sentidos humanos. Este pensamento como “humanismo confessional” que modifica a cultura como secular, surgindo à ideia no qual o mundo é separado de Deus, com a sua existência ou não, não tem nenhum contato com o cosmo, menciona que essa visão pode ser conhecida como naturalista, racionalista e cientificista, neste ponto também é vista por nomes de cosmovisão iluminista, cosmovisão moderna ou modernidade²⁷.

²⁴ SCHAEFFER, F. *Morte da razão*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1974. p. 4,6.

²⁵ CARDOSO, C. A. L.; VILELA, G. R. D. C.; SILVA, M. J. C. *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

²⁶ HIEBERT, P. G. *Transformando Cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam*. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2016. p.158.

²⁷ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova,

A segunda forma que a visão moderna foi se caracterizando predominante entre as pessoas foi também pelos erros cometidos pelos próprios cristãos. Por exemplo, ao mesmo tempo em que a Reforma ajudou para a volta de uma cosmovisão cristã, ela contribuiu para o processo de secularização da cultura ocidental, quando buscava a libertação dos costumes da vida e da autoridade que a igreja institucional tinha na época²⁸.

Outro ponto que ele destaca é a forma negativa que reagiram à ascensão da recente ciência, onde os protestantes se opuseram à astronomia por sua convicção sobre a *Sola Scriptura* e os católicos em encobrir os novos descobrimentos do período de Galileu. Também vai tratar da divisão da cristandade que a Reforma causou e da fragmentação da igreja em vários pensamentos confessionais, onde a Europa ficou dividida em unidades políticas e cada um buscava o controle do continente, surgindo guerras religiosas entre os próprios cristãos.

Foi durante este século de conflitos religiosos estéreis e inconclusivos que foi preparado o fundamento para a secularização da cultura europeia. Os secularistas convictos eram uma minoria da população da Europa, mas não precisavam ser fortes, já que os cristãos fizeram todo o trabalho. [...] É impossível ignorar esse lado sombrio e trágico da história religiosa, mas se não o enfrentarmos, não poderemos compreender o caráter inevitável do movimento de secularização.²⁹

Outros fatores que também aconteceram dentro da igreja institucional da época pelos católicos, entre os séculos XV e XVI, mostram como o sistema religioso já se encontrava secularizado. Observe alguns destes fatores, como: o papado tornou-se grandemente envolvido com a política secular, no qual o seu poder estava dividido entre o estado soberano que tinha parcela de responsabilidade das receitas, escolhas eclesiásticas e a conciliação com o sistema oligárquico, onde abusos aconteceram como as escolhas clericais que em momentos nem eram monges e nem clérigos, tinham preferências do papa e dos reis, ainda comentam que suas posses não serviam com a finalidade espiritual e os reis e príncipes usavam para recompensar a outros, escolhiam sua religião e a de seus súditos³⁰. Desta forma o historiador Christopher Dawson comenta:

Em consequência, a Igreja tornou-se cada vez mais secularizada, tanto por se envolver em assuntos mundanos como por ser governada por homens com

2016.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ DAWSON, C. *A Divisão da Cristandade*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 50-51.

³⁰ DAWSON, C. *A Divisão da Cristandade*. São Paulo: É Realizações, 2014.

propósitos em ambições seculares.³¹

Portanto, a cosmovisão cristã foi perdendo seu espaço para a modernidade através de três maneiras: pela convergência com outros pensamentos desde o seu nascimento até o fim da idade Média, dividindo o natural como inferior e graça como relevante, dando munição ao pensamento humanista confessional; a separação entre a própria cristandade, entre várias confissões divergentes que levaram a guerra e morte de muitas pessoas; e pela secularização da igreja Católica que tinha toda sua estrutura eclesiástica com fins seculares.

Depois da modernidade, outro pensamento surgiu influenciando os cristãos em todo ocidente entrelaçado com a visão moderna, que se chama pós-modernidade ou modernidade tardia. O antropólogo Paul Gordon Hiebert comenta sobre essa visão:

A pós-modernidade é a situação em que o mundo se encontra depois do colapso do projeto iluminista, que durou no final do século 18 até meados do século 20. Esse projeto, cujo objetivo era que os povos distintos do mundo vissem as coisas da mesma maneira racional, é então colocado em dúvida. O que era seguro, básico e estabelecido passou a ser questionado. [...] em vez de ser um conhecimento baseado na razão e na evidência empírica, é, na verdade, apenas um conjunto de ideologias elaboradas para servir aos interesses dos que estão no poder, ideologias que marginalizam os que delas discordam. Essas mudanças radicais na cosmovisão não ocorrem em um momento específico. A modernidade não terminou. Ao contrário, essas mudanças geralmente se iniciam com movimentos contraculturais em uma cultura dominante.³²

A pós-modernidade, como foi citada acima, é uma frustração ou um questionamento ao pensamento racional, porém, não deixam de estar juntas e de serem dois pensamentos predominantes no século XXI. Existem também fatores que surgiram para a existência desta visão e o crescimento ainda maior do secularismo em toda cultura.

Portanto, é necessário observar quais motivos levaram as pessoas a ver o mundo com essa nova forma de pensar. Hiebert (2016) mostra alguns dos motivos que estimularam a cosmovisão moderna tardia. O primeiro fator foi: a frustração do progresso da razão humana, as duas guerras mundiais, a dominação colonial e a opressão industrial, produziram grandes problemas impensáveis, perdendo todo crédito no intelecto humano e trazendo pobreza psíquica, social e espiritual, onde foi adquirido rico conhecimento e também menos sentido a vida.

³¹ DAWSON, C. *A Divisão da Cristandade*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 176]

³² HIEBERT, P. G. *Transformando Cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam*. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2016. p. 233.

O segundo foi do próprio êxito da modernidade, no qual, caracterizam-se outros povos como primitivos e aborígenes, que precisavam ser civilizados. Durante este processo, viram que outras culturas devem ser respeitadas. Onde a modernidade de uma cultura ideal a todos os povos, agora é uma dentre várias, surgindo à relevância de todas as culturas, a ênfase na tolerância e o relativismo intelectual e moral.

Em terceiro, acontece a hermenêutica da suspeita, que é a crítica pós-moderna sobre a modernidade, as suas afirmações ao conhecimento universal, fundamentos para o conhecimento e fornecimento a verdade evidentes; defendem que toda a ciência mentalmente elaborada de percepções individuais pode ser compreendida e compromissos pessoais têm poder, trazendo o resultado da perda de crédito nas metanarrativas [uma teoria ampla do mundo], impossibilidade ao conhecimento verdadeiro ou alguma verdade, a história humana e das sociedades são conflitos de poder e somente o presente é significativo.

A quarta razão foi a limitação da modernidade através do conhecimento que não buscou benefícios para humanidade, como ética e seus fins. O resultado causou o crescimento de informações e mudanças, levando a incertezas, dúvidas e ansiedades.

Outra questão que pode ser destacada, e que contribuiu para a perda da fé na cultura moderna, trazida pela esteira do iluminismo, são as transformações sociais: tecnologia, mobilidade, crescimento das cidades e afins; elas foram também fatores determinantes que levaram ao secularismo³³.

Todos esses fatores trazem problemas epistemológicos, teológicos, éticos e outros, resultando na falta de sentido, incerteza e confusão das pessoas no tempo atual. Como o pensamento pós-moderno causa desordem e sentido no cosmos:

Essas abordagens, como a maior parte da teoria pós-moderna, deixam pouco espaço para qualquer noção de que haja uma ordem no mundo real independente da construção humana. O mundo é aquilo que criamos, e criamos um número tão grande de mundos diferentes que é impossível afirmar qual ideia da realidade é a correta. Ironicamente, o ceticismo acerca do conhecimento humano anda de mãos dadas com o elevado conceito da comunidade humana como entidade que constrói os mundos em que vivemos. Isso também reflete uma cosmovisão que, no fundo, nega para toda a realidade a existência da ordem criacional de Deus.³⁴

³³ EAGLETON, T. *A morte de Deus na cultura*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

³⁴ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova,

Com essas duas visões de mundo prevalecendo, os seres humanos estão abertos a todo tipo de estruturas que dão respostas aos seus problemas, surgindo ainda mais ideologias, filosofias, ismos e todo tipo de religião, tornado o cristianismo como uma escolha entre vários pensamentos e separação entre os mesmos. Todo panorama construído até aqui é resumido a forma da movimentação que aconteceu durante os séculos, para a secularização presente:

Houve o movimento da 1) preocupação “pré-moderna” com uma sociedade justa, baseada na revelação de um Deus justo, para a 2) tentativa “moderna” de usar a razão universal como guia para justiça e para a 3) desesperança “pós-moderna” de qualquer padrão universal de justiça.³⁵

1.3 Retorno da cosmovisão cristã centrada na palavra de deus

Vimos como a visão cristã consiste em uma estrutura de proposições definidas e claras e como sua visão foi sendo abandonada. Agora, vamos expor a volta da cosmovisão cristã bíblica, que abrange todas as esferas da vida.

Em primeiro lugar, para se obter uma visão cristã de mundo, deve-se ter uma mente cristã. A nossa forma de pensar é moldada pela transformação da Palavra de Deus no ser humano. Quando temos uma mente renovada pela Escritura, nossa preocupação não é seguir as veredas mundanas (seculares), mas os propósitos de Deus. Desta forma, é preciso ler o mundo em uma perspectiva cristã e, em cada área da vida, observar o que o pensamento cristão fala a respeito³⁶.

Além disso, John Stott coloca cinco fundamentos para termos um entendimento profundo sobre cosmovisão cristã: (1) uma doutrina plena de Deus, tendo o entendimento que tudo o que Deus criou é bom e é sagrado a Ele; o termo “secular” não pode excluí-lo da Sua criação; (2) uma doutrina plena dos seres humanos; o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, é preciso estar atento para seu bem estar total; (3) uma doutrina mais plena de Cristo; precisa-se passar a imagem autêntica de quem Cristo é; infelizmente, vários “cristos” têm sido anunciados pela cultura; (4) uma doutrina mais plena da salvação; a salvação cristã é uma transformação total, que começa com a nossa conversão e continua na caminhada terrena em rumo à perfeição na volta de Cristo; (5)

2016. p. 167.

³⁵ SIRE, J. W. *O universo ao lado*, 5ª. ed. Brasília, DF: Monergismo, 2018. p. 235.

³⁶ STOTT, J. *O Cristão em uma sociedade não cristã: como posicionar-se biblicamente*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

uma doutrina mais plena da igreja; resgatar a identidade dupla em ser santo para fora do mundo e a outra em pertencer neste mundo e renunciá-lo em vista de testemunhar e servir³⁷.

Em segundo lugar, é preciso viver as verdades contidas em cada proposta que a visão cristã enxerga sobre toda a totalidade da vida.

Se cremos que o evangelho oferece a verdadeira narrativa do mundo estamos, portanto, empenhados em moldar nossa vida inteira em conformidade com ele, então nos envolveremos de fato com a narrativa cultural que está sendo vivida ao nosso redor. Vivenciaremos as boas-novas do reino de Cristo como uma alternativa crível ao modo de vida de nossos contemporâneos, convidando-os a deixar as crenças idólatras da narrativa cultural ocidental e a compreender o mundo e viver nele segundo a luz do evangelho.³⁸

Se o evangelho cristão contém um sistema plausível e verdadeiro, ele pode ser vivenciado entre a cultura contemporânea como o exemplo a ser seguido. Stott (2019) comenta que toda a verdade moral, científica, teológica e bíblica pertence a Deus, e o cristão é convocado para transmitir as ordens e o Evangelho de Deus no púlpito, artigos, jornais, discussão em família, no trabalho, em ocasiões no rádio e televisão, através da poesia, teatro e músicas populares, sem medo de defendê-lo e discuti-lo.

A cosmovisão cristã não é construída para ser vivida somente no âmbito privado, religioso ou em um gueto separado para só um padrão de pessoas. Desde o seu nascimento, foi chamada para ser exemplo e conservação. A mensagem de Jesus aos crentes de sua época:

Nos dias de Jesus havia pelo menos quatro alternativas aparentemente razoáveis, mais fatais, para um testemunho fiel do reino de Deus. Os essênios se retraíram da sociedade, os saduceus fizeram concessões ao Império Romano, os fariseus se refugiaram na religião organizada e os zelotes usaram todos os meios possíveis, incluindo a violência, para instaurar o reino com suas próprias forças. Foi no contexto vibrante dessas abordagens infiéis à cultura que Jesus falou as palavras do Sermão do Monte.³⁹

O comportamento desses grupos citados acima não são diferentes da atual época em que vivemos, porém, devemos ir ao oposto do que essas abordagens seguiram e

³⁷ *Ibid.*

³⁸ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.p. 196.

³⁹ GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.p. 214.

obedecer à visão cristã em viver como exemplos para uma sociedade sem sentido e valores seculares, predominando a vida humana na sociedade.

A terceira e última é sobre a importância do discipulado às pessoas que se convertem ao cristianismo. Precisam ser ensinados os fundamentos centrais da sua fé, corrigindo a antiga maneira que viam o mundo. Não podemos ver nas pessoas uma mudança de cosmovisão e comportamento de forma rápida, é relevante que elas sejam discipuladas para a maturidade cristã, no qual vão aprender a raciocinar biblicamente.⁴⁰

A cada tempo que passa, a forma como as pessoas se relacionam com o mundo muda, questões e ideias vão surgindo em todo lugar. A conservação da fé cristã neste século é um trabalho contínuo, pois, a cada geração, deve-se ser reensinado a pensar biblicamente sobre como o cristão deve viver em seu contexto⁴¹. A igreja precisa fazer uma leitura da cultura que permeia aos seus olhos, ensinando aos crentes a pensarem e agirem de forma que tenham uma mente cristã e defendam a sua fé dos novos ataques constantemente sofridos pelo secularismo dominante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo mostrou a relevância do pensamento cristão, como ele possui uma estrutura sólida e clara para as questões sociais, físicas e morais da vida humana, demonstrando de forma concisa como a cosmovisão cristã pode ser vivida e entendida em todo o cosmo.

Trabalhou também a questão histórica da cristandade demonstrando algumas formas que a visão de mundo cristã foi sendo abandonada no ocidente através dos próprios cristãos, no qual às vezes de forma imprevista contribuíram para a secularização que vivemos até hoje.

Em seguida, expondo a necessidade de que aqueles que professam a fé cristã vivam de maneira centrada nas Escrituras Sagradas, tendo em mente as verdades contidas na cosmovisão cristã para o debate, defesa, comunicação e interação na sociedade.

Este artigo tem como fim auxiliar os cristãos a conhecerem as proposições

⁴⁰ HIEBERT, P. G. *Transformando Cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

⁴¹ *Ibid.*

estabelecidas e definidas pela sua fé, a conhecerem de forma histórica as consequências pelo abandono da forma como o crente deve agir no cosmo, servindo de exemplo para não permanecer nos erros anteriormente cometidos, também em mostrar para aqueles que não conhecem o fundamento da fé cristã entendam que a visão cristã traz sentido e verdade para o comportamento humano.

Este trabalho, por ser breve sobre a cosmovisão cristã, possui detalhes que podem ser melhorados, podendo no futuro trazer mais informações a respeito de aspectos que contribuíram para o secularismo durante a história da Igreja, que é vasta, para o melhor entendimento do assunto. Tem a finalidade de abençoar a igreja contemporânea a se posicionar bíblicamente diante dos desafios contemporâneos e mostrar aos demais como a fé cristã faz sentido e harmonia ao mundo.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO, C. A. L.; VILELA, G. R. D. C.; SILVA, M. J. C. *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.
- DAWSON, C. *A Divisão da Cristandade*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- EAGLETON, T. *A morte de Deus na cultura*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- FERREIRA, F.; MYATT, A. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. 2ª. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. *Introdução à cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- HIEBERT, P. G. *Transformando Cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- NAUGLE, D. K. *Cosmovisão: a história de um conceito*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.
- SIRE, J. W. *Dando o nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*. 2. ed. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.
- SIRE, J. W. *O universo ao lado*. 5ª. ed. Brasília, DF: Monergismo, 2018.
- SMITH, J. K. A. *Você é aquilo que ama: o poder espiritual do Hábito*. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- SCHAEFFER, F. *Morte da razão*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1974.
- STOTT, J. *O Cristão em uma sociedade não cristã: como posicionar-se bíblicamente*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

O amor que espera e inclui

As marcas deixadas no cristianismo a partir do encontro da Samaritana com
Jesus

Aparecida Oliveira de Moraes¹
Pedro Henrique Teixeira Pires Veiga²

RESUMO

Este artigo tem como objetivo, explorar a importância do encontro de Jesus com a mulher samaritana, destacando sua relevância para a evangelização contemporânea dos que estão à margem. O encontro narrado no Evangelho de João, demonstra a quebra de barreiras culturais e sociais, enfatizando a inclusão. Jesus oferece à mulher samaritana a "água viva", simbolizando a salvação acessível a todos, independentemente de origem ou passado. A narrativa inspira a prática evangelizadora atual, promovendo empatia, respeito e compreensão; incentivando os cristãos a ultrapassarem as barreiras e a anunciar com amor e verdade, as boas novas seguindo o exemplo de Jesus.

Palavras-chaves: Jesus. Mulher Samaritana. Evangelho. Inclusão. Salvação.

ABSTRACT

This article aims to explore the importance of Jesus' encounter with the Samaritan woman, highlighting its relevance for the contemporary evangelization of those on the margins. The meeting narrated in the Gospel of John demonstrates the breaking down of cultural and social barriers, emphasizing inclusion. Jesus offers the Samaritan woman "living water", symbolizing salvation accessible to everyone, regardless of origin or background. The narrative inspires current evangelizing practice, promoting empathy, respect and understanding, encouraging Christians to overcome barriers and announce the good news with love and truth, following the example of Jesus.

Keywords: Jesus. Samaritan Woman. Gospel. Inclusion. Salvation.

¹ Aparecida é bacharelada em teologia no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB). Atua como missionária em formação da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira no projeto social "Projeto do Reino na Mangueira" que atende crianças em situação de vulnerabilidade social residentes na Comunidade da Mangueira na cidade do Rio de Janeiro/RJ.

² Pedro é Doutorando e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio. Pós-graduado em História do Cristianismo e do Pensamento Cristão, e Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil - STBSB. Graduado em Engenharia Mecânica pela Universidade do Norte - UNINORTE. Atualmente é Gerente de Formação Missionária na Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira - CBB, Coordenador e Professor de dedicação exclusiva (20h) do Curso de Teologia presencial do STBSB e, no campo da pastoral cristã, atua como pastor presidente da Igreja Batista em Jardim Clarice, localizada no bairro do Anil na cidade do Rio de Janeiro/RJ, organização religiosa filiada à CBB.

INTRODUÇÃO

Desde seus primórdios, o Cristianismo tem uma ligação e um compromisso profundo com os que sofrem. Tanto no sentido de oferecer-lhes suporte espiritual e social quanto na questão de defender sua dignidade e direitos. Já em seu início, o Cristianismo enfatizou que todos são bem-vindos, independentemente de sua origem, status social ou etnia. Jesus, em seus ensinamentos, declarou um forte compromisso com os marginalizados e excluídos da sociedade, como leprosos, pobres, mulheres e estrangeiros. A parábola do Bom Samaritano sublinha a importância da compaixão e do cuidado com o próximo, independentemente de quem essa pessoa seja.

A Igreja Primitiva acolhia pessoas de diferentes contextos sociais e culturais. O apóstolo Paulo, em suas cartas, enfatizou que em Cristo não há distinção entre judeu e grego, escravo e livre, homem e mulher (Gálatas 3.28). Isso reflete uma visão que inclui e transcende as divisões sociais e promove a igualdade de valor entre todos os seres humanos. Diversas organizações cristãs atuam diretamente no suporte aos que sofrem, oferecendo assistência médica, educação, alimentação e abrigo. Logo, o ensino da palavra tem sido uma ferramenta vital, e muitas instituições cristãs desempenham um papel significativo nessa área.

O papel das mulheres na narrativa bíblica, como a mulher samaritana, é tanto significativo quanto frequentemente subestimado. Nesse contexto, o relacionamento de Jesus com as mulheres emerge como uma fonte rica de compreensão e reflexão, em uma narrativa profundamente significativa. A mulher samaritana é apresentada como uma figura marginalizada e desfavorecida, não apenas por ser mulher, mas também por ser samaritana e pertencente a um grupo étnico e religioso excluído e rejeitado pela sociedade judaica da época. No entanto, Jesus, homem e judeu, quebra todas as barreiras culturais e sociais ao iniciar uma conversa com ela junto ao poço de Jacó.

A samaritana, por sua vez, responde à mensagem de Jesus com fé e reconhecimento. Sua prontidão em aceitar a verdade revelada por Ele e compartilhá-la com sua comunidade localiza-a como uma das figuras centrais na propagação do evangelho. Essa história oferece importantes lições para os leitores contemporâneos. Ela desafia os preconceitos e estereótipos de gênero e destaca o valor intrínseco de todas as pessoas aos olhos de Deus. Além disso, ela enfatiza a importância da compaixão, da

inclusão e do diálogo intercultural e inter-religioso como fundamentos do ministério de Jesus.

O encontro de Jesus com a mulher samaritana, narrado em João 4:1-42, é um dos momentos mais significativos e profundos dos Evangelhos. Esse encontro não apenas desafia as normas sociais e religiosas da época, mas também revela a essência da missão de Jesus e a abrangência de seu amor e graça. Este artigo explorará o contexto, a dinâmica do encontro e o impacto transformador que este episódio bíblico teve, tanto na vida da mulher samaritana quanto na comunidade ao seu redor. Oferecendo lições valiosas para os leitores da atualidade.

O nosso objetivo aqui é analisar e conseqüentemente responder o problema enfrentado por essa mulher, e de igual forma, o problema da igreja brasileira na atualidade em relação aos marginalizados. A igreja tem desenvolvido estratégias para alcançar os que estão à margem, assim como muitas mulheres foram alcançadas nos tempos de Jesus, em especial a mulher samaritana? Aparentemente, essa mulher que vivia em uma sociedade profundamente dividida, enfrentava desafios relacionados à sua identidade étnica, gênero e exclusão social. Através de uma pesquisa histórica e uma análise textual do encontro de Jesus com a mulher samaritana, tentaremos compreender o contexto social em que ela vivia, explorar as implicações de sua interação com Jesus e examinar as lições que podemos aprender com essa passagem.

O nosso enfoque será na inclusão das mulheres no ministério de Jesus, com os olhos voltados para a mulher samaritana. Do que essa mulher necessitava para receber a visita de Jesus, o Filho de Deus, e qual foi o impacto da sua conversão para a sua comunidade?

Em conclusão, o relacionamento de Jesus com as mulheres na Bíblia, especialmente com a mulher samaritana, ilustra sua mensagem de amor incondicional, aceitação, igualdade e restauração. Essa história continua a inspirar e desafiar os crentes a seguir o exemplo de Jesus em seus relacionamentos e interações com os que estão à margem, em todas as esferas da vida.

1. INCLUSÃO E ACOLHIMENTO

Sabemos que nos tempos de Jesus era altamente incomum que homens e

mulheres se comunicassem em público, ainda mais em um contexto de conflito como o de judeus e samaritanos. Entre os principais conflitos, estava a rixa no que diz respeito ao lugar de adoração. Alguns anos antes do nascimento de Jesus, os judeus destruíram o templo dos samaritanos no monte Gerizim e em resposta, os samaritanos espalharam ossos no templo em Jerusalém, próximo a Páscoa.

Trezentos anos antes, os gregos tinham usado Samaria como base para o controle deles do território judeu. Os judeus encontraram oportunidade para retaliar (128 a.C), destruindo o templo samaritano no cume do monte Gerizim. Os samaritanos reagiram invadindo a área do Templo de Jerusalém alguns anos antes do nascimento de Jesus e espalhando ali ossos dos mortos na véspera da Páscoa, a fim de profanar o edifício e impossibilitar os judeus de celebrarem a festa.³

Ao passar por Samaria, Jesus não só estaria passando em um território onde os judeus eram odiados, como estaria quebrando as regras da sociedade local para alcançar inicialmente uma alma e em seguida, muitas outras. Ele conversaria com uma mulher em público, pediria algo a ela sem saber, aos olhos dela, se ela estava em um período de impureza (menstruação), ignoraria o fato do tipo de vida que essa mulher levava e não levaria em conta o fato de ela ser considerada inimiga do seu povo. Por quê Jesus escolheria uma mulher, samaritana e com uma vida social moralmente vergonhosa para ser a sua primeira discípula entre os samaritanos e a partir dela anunciar o evangelho entre os moradores daquela região?

Jesus levou a mulher muito a sério. Ele a considerou como pessoa, como um interlocutor válido, digno das confidências mais íntimas. [...] A atitude de Jesus em relação à mulher é absolutamente única. [...] Jesus mostra-se livre de qualquer preconceito, fala às mulheres como fala aos homens, com o mesmo respeito, a mesma confiança, as mesmas exigências e as mesmas promessas.⁴

Talvez a resposta esteja no texto de Lucas 2.17b⁵, onde Jesus deixa claro que Ele não veio para os justos, mas para chamar os pecadores ao arrependimento. E Jesus ao chamar pecadores ao arrependimento, dá a eles a chance de fazer parte do seu Reino através da sua mensagem de Salvação.

Pecadores e rejeitados como Mateus, que era cobrador de impostos, a Mulher Samaritana, que tinha uma vida digna de vergonha na sociedade em que vivia por causa

³ BAYLEY, 2016, p. 205.

⁴ TOURNIER, 2005, p. 144.

⁵ BÍBLIA, N.T. Lucas. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução de Comissão de Tradução. 1ª Edição. Rio de Janeiro - RJ: Editora Thomas Nelson Brasil NVI, 2000.

dos seus muitos relacionamentos, cegos, leprosos, mulheres de várias esferas sociais, lembrando que naquela época mulheres não tinham valor, tampouco o seu testemunho, e tantos outros que a Bíblia relata que Jesus ofereceu perdão, graça e salvação e compartilhou a sua palavra.

O ministério de Jesus é marcado por inclusão e acolhimento. Nenhum daqueles que o Pai o enviou, Ele rejeitou. Coxos, crianças, mulheres, imorais e todos aqueles que não poderiam pelos olhos humanos receberem uma porção da palavra de Deus e terem suas vidas transformadas pelo amor do Senhor. Jesus não se importava se eram ricos, pobres, puros ou impuros. Ele sabia que todos necessitavam ouvir sobre a graça e salvação vindas de Deus e por esse motivo, incluiu a todos.

Um bom exemplo do ministério de Cristo pautado pela inclusão e o amor é o fato de os seus 12 apóstolos não terem sido escolhidos entre os magistrados e sim entre os humildes. Alguns iletrados e rejeitados da época. Profissionais como pescadores, por exemplo.

1.1 A Comunidade Nos Tempos de Jesus

Na sociedade do primeiro século as mulheres eram frequentemente marginalizadas e não tinham uma voz significativa na esfera pública. Elas não tinham acesso igualitário à educação e suas principais funções eram ser donas de casa e mães. Portanto, o encontro de Jesus com essa samaritana enfatiza a dignidade e o valor de cada indivíduo.

Sabendo como ninguém o valor de uma alma, Jesus quebra todos os protocolos e segue convicto na sua missão da proclamação do evangelho da salvação. Ele seguia a sua missão que foi dada pelo Pai e perseguia aqueles que estavam nos becos, nas sombras e que automaticamente também estavam condenados ao castigo eterno por não conhecerem o verdadeiro Deus, de quem Jesus era o principal portador de sua mensagem.

Jesus gastava uma porção disparatada de tempo com gente que é descrita nos Evangelhos como sendo: pobres, cegos, coxos, leprosos, famintos, pecadores, prostitutas, cobradores de impostos, perseguidos, marginalizados, cativos, possuídos por espíritos imundos, todos os oprimidos e sobrecarregados, a ralé que não tem qualquer conhecimento da lei, multidões, pequeninos, menores,

últimos e ovelhas perdidas da casa de Israel.⁶

Quando olhamos para o ministério do Senhor é notório que Ele não fazia distinção de gênero, classe social ou quaisquer outras coisas. Em seu ministério, algumas mulheres como Marta e Maria tiveram a oportunidade de ouvir a palavra de Deus aos seus pés, Maria Madalena teve o privilégio de acompanhá-lo enquanto Ele pregava, a mulher adúltera foi perdoada e outras mulheres puderam sustentar financeiramente o seu ministério.

2.2 O Encontro

Podemos concluir que Jesus escolheu passar por Samaria de forma intencional, apesar da animosidade entre judeus e samaritanos. Sua decisão destaca Sua missão de alcançar todos, independentemente das barreiras. Na percepção de Lopes⁷, Jesus não necessitava passar por Samaria. Mas Ele optou em passar por lá, para cumprir uma agenda que havia sido planejada no céu.

A rota normalmente seguida pelos viajantes judeus em direção ao norte da Judéia para a Galiléia passava por Samaria. A geografia, portanto, ditava que para Jesus, quando ele embarcou na caminhada de três dias para a Galiléia, era necessário passar por Samaria. A única alternativa era cruzar o Jordão perto de Jericó, viajando para o norte na margem leste (a Transjordânia) através de território largamente gentio, e cruzar de volta para a margem oeste perto do lago da Galiléia. Comentadores populares, algumas vezes, insistem que a rota mais longa através da Transjordânia era a rota comum para viajantes judeus, tão grande era sua aversão pelos samaritanos; isso, por sua vez, sugere que a linguagem ‘era necessário’ (edei) reflete a compulsão da ordem divina, não da geografia.⁸

A cena se passa junto ao poço de Jacó, em Samaria, onde Jesus, cansado da viagem, pede água à mulher samaritana. Este simples pedido é carregado de significado. Jesus não se prende aos protocolos ao iniciar uma conversa com alguém que, culturalmente, deveria ser seu inimigo. Ele demonstra que a mensagem do Evangelho é universal e não está restrita a um grupo específico.

Uma mulher rejeitada que teve uma oportunidade única de ouvir do próprio filho de Deus, que Ele mesmo, Ele, quem falava com ela, era o Messias esperado. “Então, Jesus declarou: Eu sou o Messias! Eu, que estou falando com você” (João 4.26 – Nova

⁶ MANNING, Brennan. *O evangelho maltrapilho*. Editora Mundo Cristão. V.24, 2013, p. 24.

⁷ LOPES, Hernandes Dias. *João: as glórias do Filho de Deus*. Comentários Expositivos. São Paulo, Hagnos, 2015.

⁸ CARSON, D.A. *O Comentário de João*, p. 216.

Versão Internacional). Uma conversa que foi de uma delicada e amorosa exposição do pecado à revelação mais importante que alguém poderia ter.

O encontro com Jesus e a mensagem de salvação que ele compartilhou com a samaritana, ofereceu uma oportunidade de resolver problemas íntimos e profundos; trazendo-lhe esperança, perdão, salvação e uma nova identidade baseada na fé em Cristo. A forma que Ele a aborda pedindo-lhe água é um pretexto para introduzir o conceito de "Água Viva" — um símbolo da salvação e da vida eterna que só Ele poderia oferecer.

Sobre tal mulher o texto bíblico não diz muitas coisas. O escritor escreve qual seria o seu gênero, etnia e o fato de ela já ter sido casada com 5 maridos e que agora vive com um sexto, que não é seu marido. Ela enfrentava discriminação e marginalização por ser parte de um grupo étnico e religioso considerado impuro e impopular pelos judeus. Além disso, sua história pessoal de múltiplos relacionamentos e sua busca por preenchimento emocional e espiritual também eram questões que precisavam ser abordadas.

A mulher samaritana especificamente, enfrentava uma tripla marginalização: por ser mulher, samaritana e alguém com um passado pessoal “indigno”. Ela era vista como alguém inferior e sem valor. O que torna o encontro com Jesus ainda mais notável e revelador.

Quem chegou ao poço de Jacó foi uma figura marginalizada dentro de sua própria comunidade. Ela foi ao poço sozinha, ao meio-dia, um horário incomum e evitado pelas outras mulheres que geralmente iam buscar água nas horas mais frescas do dia. Isso sugere que ela era evitada e levava uma vida solitária, provavelmente devido ao seu histórico pessoal de relacionamentos fracassados. Este encontro não apenas ilustra a abrangência da mensagem de Jesus, como também fornece um modelo para a evangelização e restauração de pessoas, que deve ser aplicado no contexto contemporâneo.

2.3 Cinco Maridos +1

Quanto a isso, ao observar o texto podemos concluir que ao expor os cinco maridos e o homem atual na vida da mulher samaritana, Jesus não o faz em um ato de

condenação, mas como um convite à reflexão e à transformação. Jesus falaria agora de um assunto delicado e que diria respeito às suas carências. Boor (2002) argumenta que: “repetidamente ela procurou o “marido“e, no 'marido“, o aconchego, o amor, o sentido para a vida.”⁹

Jesus utiliza seu conhecimento sobre a vida dela para revelar Sua identidade divina e para mostrar que Ele oferece algo muito mais profundo e satisfatório do que as buscas por satisfações humanas.

Esse episódio destaca a inclusão, a compaixão e a profundidade da mensagem de Jesus, bem como o impacto transformador que um encontro com Ele pode ter na vida de qualquer pessoa. Independentemente de seu passado ou status social.

A mulher samaritana ao ouvir Jesus revelar detalhes tão precisos sobre sua vida, reconhece imediatamente que Ele é um profeta. Isso abre o caminho para uma conversa mais profunda sobre temas teológicos e espirituais, incluindo a questão do verdadeiro local de adoração. A exposição da vida da mulher é, portanto, um ponto de partida para uma discussão que leva à revelação de Jesus como o Messias. Jesus não a julga, mas a acolhe e a convida a uma nova vida através da "água viva" que Ele oferece, simbolizando a salvação e a plenitude espiritual.

Jesus, ao se revelar como o Cristo, estende a mensagem de salvação não apenas aos judeus, mas também aos samaritanos e, por extensão, a todas as nações. A história da mulher samaritana continua a ressoar como um exemplo de redenção, enfatizando a importância da fé e do testemunho pessoal na expansão do cristianismo.

2.4 Água Viva

No contexto do diálogo de Jesus com a samaritana, o texto inicia com Jesus pedindo água à mulher. Jesus, cansado da jornada, se senta junto ao poço e espera por aquela que será o alvo do amor de Deus naquela ocasião. Ele se coloca em uma posição de necessidade, estabelecendo um ponto de conexão com a samaritana. Ao se colocar nesse lugar, Ele se prepara para compartilhar com ela verdades do evangelho. E depois de pedir água, será Ele a oferecer a água viva.

⁹ BOOR, 2002, p. 109.

A mulher, surpresa, questiona Jesus sobre o porquê de um judeu falar com ela. E ainda mais para lhe pedir água. Jesus não veio para pedir água; pelo contrário, Ele veio para oferecer àquela mulher a água. A água viva que é capaz de transformar e salvar pessoas. A única alga capaz de saciar a sede do ser humano. “O Espírito sacia a sede, não no sentido de eliminar o desejo de alguém da presença de Deus, mas no sentido de satisfazer continuamente esse desejo.”¹⁰

A água que Jesus oferece à mulher aponta para a necessidade de ir além das necessidades físicas e materiais, tocando o coração e a alma das pessoas. A conversa evolui rapidamente de um pedido de água para uma profunda discussão teológica. Jesus revela seu conhecimento sobre a vida pessoal dela, demonstrando não apenas onisciência divina, mas também compaixão e ausência de julgamento.

Durante a conversa com Jesus, a mulher samaritana descobriu algo profundamente transformador. Não seria a água do poço que mataria a sede de Jesus, mas a água que Jesus oferecia que a saciaria de todas as formas. Tanto no físico como no espiritual.

Jesus usou o simbolismo da água para falar sobre a sede espiritual. Ele ofereceu à mulher "água viva", prometendo que quem bebesse dessa água nunca mais teria sede, referindo-se à satisfação eterna que Ele poderia proporcionar.

"Dê-me dessa água para que eu não precise voltar mais aqui." Cansaço? Vergonha? A mulher samaritana, ao pedir essa água, demonstrou um profundo desejo de escapar de sua realidade dolorosa. Sua vida estava prestes a ser transformada pela verdade que Jesus revelaria. Ele era o Messias esperado.

Nele, todas as suas necessidades seriam saciadas e não existiria em nenhum outro lugar algo que poderia preenchê-la, como a água que Ele estava oferecendo. A partir do seu aceite, sua vida transbordaria em outras vidas e a sua história de vergonha seria transformada.

O Senhor trilhou um caminho, antes de alcançar o coração da mulher. Um caminho que abriu espaço para o compartilhamento do evangelho. Este exemplo demonstra que a evangelização deve começar com a empatia e a compreensão das

¹⁰ MICHAELS, 1994, p. 82.

necessidades do outro. Jesus contextualizou a mensagem para uma forma que ela entenderia. Ela estava sedenta e Ele tinha a água. Mas Ele não se aproveitou disso para se apresentar como alguém superior. E sim como alguém que necessitava de algo. Com esse pedido Ele ultrapassa todas as barreiras, abrindo caminho para o diálogo e apresentação da sua proposta.

2. A REPRESENTAÇÃO DO POÇO

Conforme dito anteriormente, o poço é o lugar onde acontece o profundo encontro entre Jesus e a mulher samaritana. Este encontro ilustra temas como: inclusão, transformação e revelação espiritual. O poço é o lugar onde Jesus se encontra com a samaritana, oferecendo-lhe não apenas água, mas uma nova perspectiva de vida. Neste encontro a mulher é convidada a deixar suas dores e buscar sua restauração espiritual.

A água do poço simboliza a sede espiritual da mulher, que busca preenchimento em relacionamentos falidos. Jesus oferece "água viva", que representa a satisfação das necessidades mais profundas do coração humano, aludindo à restauração que só Ele pode proporcionar (João 4.14). Segundo Ednilson Lopes¹¹, ao abordar a mulher pedindo água, Jesus está se referindo a verdadeira sede que estava em seu coração.

Para a mulher, o poço também representa um espaço de vergonha, onde ela vai sozinha ao meio-dia para evitar o julgamento social. O encontro com Jesus ali, se torna um ponto de partida para a sua nova vida, onde sua história de rejeição é transformada em um testemunho de aceitação e nova identidade.

O fato de Jesus encontrar a mulher em um momento crítico da sua vida, no calor do meio-dia, simboliza que Deus também se encontra conosco em nossas crises. O poço se torna um símbolo de esperança, mostrando que mesmo nas situações mais difíceis, há oportunidade para restauração e conforto através da graça divina.

Desaparecia diante de Deus toda a grandeza humana e toda realização pessoal, pelo fato de que cada pessoa vinha a Deus apenas quando nascia do alto e porque somente quando tinha fé recebia a salvação da perdição e o relacionamento vital com Deus, desaparecia agora também a diferença entre os sexos, bem como toda outra diferença humana.¹²

2.1 O Impacto de Uma Obra de Amor e Redenção

¹¹ LOPES, Ednilson. *Jesus e a Samaritana no Poço de Jacó*, 2012.

¹² BOOR, 2002, p. 114.

A mulher retornou à cidade não mais como uma pecadora, mas como uma testemunha entusiasmada da revelação de Jesus. Ela deixou seu cântaro, simbolizando sua nova prioridade e urgência em compartilhar sua experiência.

A aceitação de Jesus pelos samaritanos após o encontro com a mulher destacou sua missão inclusiva e desafiou preconceitos históricos entre judeus e samaritanos, promovendo um entendimento mais profundo sobre o evangelho.

A conversa trouxe à tona a ideia de que a verdadeira adoração não está restrita a locais físicos, mas deve ser feita "em espírito e em verdade" (João 4.24). Isso impactou a prática religiosa dos samaritanos.

Sua transformação foi tão evidente que muitos samaritanos creram em Jesus com base no testemunho dela. De uma vida de isolamento, ela se tornou uma influenciadora, impactando sua comunidade de maneira significativa. A conversa de Jesus com a mulher samaritana gerou impactos profundos em sua comunidade.

A mulher, antes marginalizada devido a sua vida pessoal, encontrou em Jesus aceitação e identidade. Reconhecendo-o como o Messias, ela se tornou uma evangelizadora relevante, levando muitos a conhecer Jesus (João 4.28-30).

2.2 A Primeira Missionária Entre os Samaritanos

Ao retornar à sua cidade, ela não apenas compartilha a notícia sobre o encontro com Jesus, mas também testemunha a transformação que experimentou. Sua paixão e entusiasmo são contagiantes e logo muitos samaritanos creem em Jesus por causa de seu testemunho. A importância da Samaritana como primeira evangelizadora é inegável.

O testemunho da mulher convenceu muitos samaritanos a ouvir Jesus. Sua experiência pessoal e a forma como compartilhou sua história resultaram em uma conversão em massa na cidade (João 4.39-41).

Esses fatores demonstram como o encontro no poço de Jacó não apenas transformou vidas individuais, mas também teve um efeito duradouro na comunidade samaritana como um todo.

A Samaritana compreendeu a urgência da missão e rapidamente partiu a anunciar a Boa Nova aos samaritanos. O efeito positivo desta missão só podia

resultar no acolhimento e aceitação do dom. Deste modo, o processo de reconciliação é vertical, isto é, com Deus, e horizontal, ou seja, com os homens, para dar sentido à missão de Jesus.¹³

2.3 O Impacto do Testemunho

Seu testemunho é um exemplo de como a evangelização autêntica pode ter um impacto profundo e duradouro. A transformação pessoal que ela experimentou depois de provar da água que Jesus a ofereceu é um testemunho poderoso da salvação que Jesus oferece. Ele abriu caminho para uma nova compreensão de Deus e da salvação. Muitos samaritanos, ao ouvirem o testemunho da mulher, sentiram-se atraídos por Jesus e decidiram segui-lo.

Neste episódio da Samaritana, é evidente a herança veterotestamentária da figura de Jacob como o grande patriarca que, com o seu poço, deu a água, o elemento fundamental da vida. Mas, a grande sede que preocupa o homem não é da água do poço, mas é esta sede de vida que está para além da realidade biológica.¹⁴

Além disso, a história da Samaritana enriquece a visão sobre o papel da mulher na fé. Ao se tornar uma evangelizadora, ela demonstra que as mulheres possuem um papel fundamental na igreja e que seus dons e talentos devem ser aproveitados. Sua história continua a inspirar cristãos ao redor do mundo a compartilhar sua fé de maneira corajosa e inclusiva.

Esse encontro é um lembrete poderoso da quebra de barreiras sociais e culturais e da inclusão que caracteriza o ministério de Jesus. Ele desafia as normas de gênero e as expectativas sociais, revelando um Deus cuja graça e amor não conhecem limites.

Jesus não se limita às convenções sociais e religiosas de seu tempo. Ao alcançar a mulher samaritana, Ele demonstra que a mensagem do Evangelho é para todos. A inclusão da samaritana como testemunha e evangelizadora destaca a extensão do amor e da graça de Deus.

A interação de Jesus com a mulher samaritana resulta em uma transformação profunda, tanto a nível pessoal quanto comunitário. Após seu encontro com Jesus, a mulher deixa seu cântaro de água e corre para a cidade para contar aos outros sobre o Messias. Esse evento mostra como o encontro com Jesus pode transformar vidas e

¹³ CANIVETE, 2012, p. 79.

¹⁴ Cf. RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*, p. 304.

comunidades inteiras. O exemplo deixado por Jesus serve como um modelo para a igreja contemporânea, chamando-nos a abraçar todos, independentemente de suas diferenças, e a compartilhar a mensagem transformadora do Evangelho com o mundo.

2.4 Valorização do Testemunho Feminino

Ao conversar com essa mulher Jesus reconhece sua dignidade e valor como pessoa. Além de a envolver em uma discussão sobre a verdadeira adoração e o Messias, revelando então sua identidade messiânica a ela. Algo que até então Ele não havia feito nesse evangelho; nem mesmo com seus próprios discípulos. Esse reconhecimento eleva a posição da mulher e destaca sua capacidade de compreender e transmitir a verdade espiritual.

Ao aceitar e validar o testemunho da mulher samaritana, Ele mostra que todos têm um papel importante a desempenhar no Reino de Deus. A história da samaritana é um poderoso exemplo de como Jesus capacita e valoriza aqueles que a sociedade muitas vezes rejeita. Araújo aponta para uma importante distinção entre a mulher judaica e a samaritana:

Maccini salienta que a educação samaritana das crianças era direcionada tanto para os meninos como para as meninas e que esta tradição pode existir desde a origem. Levando em conta que a mulher samaritana era apta para o estudo da Lei, o testemunho era válido em questões legais. Neste sentido, o testemunho dado pela samaritana aos seus concidadãos, possui legitimidade, motivo pelo qual os samaritanos vão ao encontro de Jesus para o escutar (cf. Jo 4.39). Além do mais, o diálogo entre Jesus e a Samaritana possui um teor teológico elevado, como se pode observar sobre o verdadeiro lugar de culto, isto evidencia que a Samaritana possui base para este tipo de diálogo.¹⁵

3. O EVANGELHO É PARA PECADORES

Quando Jesus oferece água para a mulher samaritana, além de salvação e filiação, Jesus está oferecendo a ela perdão. Ele está oferecendo a oportunidade daquela mulher se ver livre da culpa e do peso que a afasta do restante das pessoas daquela comunidade.

Pela forma que o texto se desenvolve, ela entende e recebe prontamente essa oferta de perdão. Nessa conversa com o Senhor ela não bebe da água que ela foi buscar,

¹⁵ ARAÚJO, 2016, p. 247.

mas tem a água da vida derramada sobre ela. Como ela poderia recusar tamanho presente da parte do filho de Deus, o Messias esperado?

As suas vestes são purificadas, ela não mais será vista como alguém que é uma vergonha para o seu pai ou sua família. Afinal, agora ela tem um Pai. Um Pai amoroso e perdoador. Ao oferecer essa água à mulher e ter o aceite dela, Jesus a faz família de Deus. E rapidamente o seu status muda. De rejeitada, excluída, imunda, motivo de vergonha, para filha do Senhor.

A sua história é transformada. E ela não mais precisará se preocupar com "as águas desse mundo". Ela foi inundada pela água da vida que só Jesus poderia lhe oferecer. A sua sede foi saciada de dentro para fora. A sua fonte (coração) não estava mais seca e um rio de águas vivas começou a brotar no seu interior.

O que Jesus oferece vai muito além do que aquela mulher poderia imaginar. Ele estava oferecendo a ela, humanamente falando, dignidade e restauração diante de uma sociedade que a excluía e marginalizava. E espiritualmente, perdão dos pecados, filiação e salvação. Aleluia! Bendito o momento em que ela chegou ao poço e encontrou Jesus a esperando.

Que alvoroço deve ter ocorrido nessa cidade quando as pessoas souberam que um profeta, o filho de Deus, veio até Samaria, esquecendo-se de todas as diferenças entre judeus e samaritanos, para compartilhar da sua maravilhosa graça com uma mulher impura e samaritana.

Nem mesmo as mulheres honestas e de boa fama, segundo o julgamento da sociedade, poderiam ter acesso a palavra de Deus. Tampouco fazer perguntas sobre as coisas celestiais se não fossem para os seus próprios maridos. E agora essa mulher que se escondia debaixo do sol do meio-dia ouve do próprio Deus encarnado sobre a sua palavra. E não podemos nos esquecer que ela ainda pôde tirar as suas dúvidas pessoalmente, sem ninguém para interrompê-la, em uma aula particular com o mestre dos mestres.

Ela não tem medo de enfrentar um judeu, mesmo que os samaritanos sejam desprezados por eles. Ela não é apresentada como um receptor passivo que aceita incondicionalmente tudo o que Jesus disse. Sua base teológica e seus interesses pessoais a torna a discípula que dá testemunho de Jesus na cidade. Assim, estamos diante de uma mulher que não se deixa abalar por preconceitos, mas que encontra em Jesus uma resposta da sua realidade

concreta, tomando-se protagonista de uma vida nova diante do seu povo.¹⁶

Nenhum outro rabino seria dotado de tamanho conhecimento. E aqueles que eram de maior reconhecimento, não poderiam oferecer nada além do que ensinamentos. Mas agora a palavra, o verbo de Deus, está ali na sua frente. E além de ouvir da sua própria boca, ela pôde se banhar, se encharcar no que só Ele podia oferecer.

É como se ela estivesse lendo um livro e de repente esse livro ganhasse vida e ela pudesse entrar naquela história. Uau!!! Que privilégio para a mais nova filha de Deus.

É claro que esse texto está repleto de simbolismo. O poço de Jacó, que está ligado a história do povo de Israel, a água viva, simbolizando o Espírito Santo e salvação, a história de rivalidade entre Judeus e Samaritanos, o Messias esperado, etc.

E apesar de saber o quão maravilhoso é desenvolver um pensamento sobre cada tópico mencionado acima, o maior símbolo nesse texto, que faz o olho de qualquer um brilhar, é o fato de Jesus ter mudado o seu caminho para se encontrar com alguém que sequer poderia contar com a companhia de uma amiga para irem juntas retirar água e ainda se revelar como o Messias.

Quanta solidão e vergonha. E ainda que essa mulher estivesse se escondendo ou fugindo de alguém, era impossível se esconder de Deus. Porque Ele sempre nos espera no exato lugar das nossas necessidades. E foi isso que Jesus fez nessa passagem. Foi atrás de uma ovelha que estava perdida, amou e perdoou uma pecadora excluída e ainda se revelou sem nenhuma parábola. Ele foi certo e direto. Você não precisa mais esperar por outro; Eu sou o Messias esperado.

Jesus deixa claro nesse texto em especial que as boas-novas são para pecadores. E que não importa se Ele é amado ou rejeitado por quem quer que seja. Ele sempre achará um jeito de nos encontrar e nos salvar. Que Deus nos ajude a seguir os passos de Jesus e oferecer a água da vida para as ovelhas do Senhor que estão morrendo sedentas por esse mundo.

¹⁶ ARAÚJO, 2016, p. 248.

3.1 De Pecador Para Pecador: Falando de Jesus no Contexto Contemporâneo

Essa abordagem adotada por Jesus nos ensina que, ao evangelizar, devemos ir além das nossas zonas de conforto e alcançar aqueles que são frequentemente marginalizados ou excluídos. A inclusão é fundamental para uma evangelização eficaz, pois o amor de Deus não conhece fronteiras.

Além disso, o testemunho da mulher samaritana é um poderoso exemplo do impacto que uma única vida transformada pode ter em uma comunidade. Após seu encontro com Jesus, ela se torna uma evangelizadora apaixonada, levando muitos em sua cidade a crerem nele. Isso demonstra que cada um de nós tem um papel crucial na disseminação da mensagem do evangelho; nossas histórias pessoais podem inspirar e motivar outros a buscar a verdade. O evangelismo não se limita à pregação formal; ele também ocorre através de conversas autênticas e compartilhamento de experiências.

Os testemunhos daqueles que conhecem a Jesus e vivenciaram coisas grandiosas com ele são imprescindíveis e eficazes. Sem o testemunho dessa mulher nada teria acontecido em Sicar. [...] Por mais que seja o serviço que nos prestam os pregadores, evangelistas e conselheiros, por mais gratos que sejamos a eles durante a vida toda e até perante a face de Jesus, mesmo assim precisamos nós mesmos ter ouvido e saber que este é verdadeiramente o Salvador do mundo.¹⁷

Por fim, o encontro no poço de Jacó nos desafia a repensar nossas próprias limitações. Assim como Jesus não permitiu que as divisões culturais o impedissem de se conectar com a mulher samaritana, devemos nos esforçar para superar nossas próprias barreiras e preconceitos ao compartilhar o amor de Cristo. A mensagem do evangelho é universal e deve ser levada a todos com autenticidade e compaixão.

Jesus se dirige à sede da mulher, tanto física quanto espiritual, oferecendo-lhe "água viva". Isso ilustra que o evangelismo deve considerar as realidades da vida das pessoas e oferecer soluções que atendam suas necessidades mais profundas. Em um mundo marcado por crises emocionais e espirituais, apresentar o evangelho como uma resposta às ansiedades e anseios humanos é essencial.

Em suma, as lições extraídas da história da mulher samaritana são altamente relevantes para o evangelismo contemporâneo. Ao seguir o exemplo de Jesus,

¹⁷ BOOR, 2002, p. 118.

poderemos impactar vidas e comunidades inteiras com a mensagem transformadora do evangelho.

A presente cultura nos oferece suas próprias características que a distinguem de outros momentos históricos, e novamente, o Evangelho deve enfrentar novos obstáculos, aproveitar as pontes de comunicação e definir estratégias para que a mensagem transformadora de Jesus Cristo chegue até os confins da terra.¹⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir que o impacto desse encontro se estende além da transformação pessoal da mulher. Ao reconhecer Jesus como o Messias, ela se torna uma das primeiras evangelizadoras do Novo Testamento, correndo para sua cidade e compartilhando sua experiência. Sua empolgação e autenticidade atraem muitos samaritanos para ouvir Jesus, resultando em um movimento significativo de fé na comunidade. Isso demonstra como uma pessoa restaurada é capaz de através do seu testemunho pessoal, ser uma poderosa ferramenta de evangelização, mostrando que a mudança de vida pode inspirar outros a buscarem a verdade.

A obra de amor e redenção manifestada nesse encontro é um reflexo do caráter de Jesus, que busca aqueles que estão perdidos e marginalizados. Ele não condena a mulher por seu passado complicado; ao contrário, ele oferece acolhimento. Essa abordagem revela que a verdadeira missão de Jesus é trazer salvação a todos, independentemente de suas falhas ou circunstâncias. O encontro no poço não apenas transforma a vida da mulher samaritana, mas também redefine o entendimento sobre quem pode ter acesso ao amor e a graça divina.

Em suma, o impacto do encontro entre Jesus e a mulher samaritana é profundo e multifacetado. Essa história nos ensina que cada pessoa tem valor inestimável aos olhos de Deus e que a verdadeira adoração vai além das normas religiosas ou culturais. Ao seguir o exemplo de Jesus, somos chamados a ser agentes de inclusão e transformação em nossas próprias comunidades, refletindo o amor incondicional que Ele demonstrou à mulher samaritana.

A mulher tem a sua sede saciada e sua identidade transformada. Ela já não é mais uma mulher imoral e excluída. Agora ela recebe a identidade de filha de Deus por

¹⁸ HERRERA, Jaime Morales. *Evangelismo e Pós-Modernidade*, 2006, p. 20.

meio de Jesus e tem a sua vida transformada. E no final, ao invés de fugir das pessoas por causa da vergonha, ela corre para as pessoas, para compartilhar daquilo que ela recebeu. De rejeitada à anunciadora da palavra. Só Jesus com um conhecimento profundo sobre aquela alma, poderia oferecer a mulher a vida que ela precisava.

Para que o projecto da água viva se realize para a Samaritana, Jesus deve conduzir esta mulher ao Saber Mas antes deve tirá-la da ignorância em que se encontra fazendo-a perceber que não se trata de uma água para o desejo próprio, mas de qualquer coisa de dependente do desejo do outro.¹⁹

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, G. L de. *Jesus e a Samaritana*. Revista de Cultura Teológica. (s.l), (s.v), N° 87, p. 231-249, JAN/JUN 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i87.28565/20052> Acesso em 05/12/2024.
- BAYLEY, K. E. *Jesus pela ótica do Oriente Médio: estudos culturais sobre os Evangelhos*. São Paulo: Vida Nova. 2016.
- BÍBLIA, N.T. Lucas. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução de Comissão de Tradução. 1ª Edição. Rio de Janeiro - RJ: Editora Thomas Nelson Brasil NVI, 2000
- BOOR, W de. *O evangelho de João I: comentário* Esperança. Curitiba: Esperança, 2002.
- CANIVETE, A. C. *Jesus e a samaritana: contributo para uma teologia da reconciliação*. Lisboa, 2012. 91 f. Universidade católica portuguesa faculdade de teologia mestrado integrado em teologia. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/16725/1/16725.pdf> Acesso em: 05/12/2024.
- CARSON, D.A. *O Comentário de João*, Shedd Publicações, 2007.
- HERRERA, JM *Evangelismo e Pós-Modernidade*, Seminário Internacional de Miami, 2006.
- J. RATZINGER-BENTO XVI, *Jesus de Nazaré*, Ed. A Esfera dos livros, Lisboa, 2007.
- LOPES, Ednilson : *Jesus e a Samaritana no Poço de Jacó*, 2012. Disponível em: <https://edenilsonlopes.blogspot.com/2012/05/jesus-samaritana-e-o-poco.html>
- LOPES, Hernandes Dias. *João: as glórias do Filho de Deus. Comentários Expositivos*. São Paulo, Hagnos, 2015.
- MICHAELS, J. R. *Novo Comentário Bíblico Contemporâneo: João*. Florida: Editora Vida, 1994.
- MANNING, Brennan. *O Evangelho Maltrapilho*, Editora Mundo Cristão. v. 24, 2013.

¹⁹ Cf. S-J. PARK, “L’entretien avec la samaritaine,” in *Sémiotique & Bible*, 45

PARK, S-J., “L’entretien avec la samaritaine”, in *Simiotique & Bible*, Décembre, 1999, 27-55.

TOURNIER, P. *A Missão da mulher*. Tradução Renira Cirelli Appa. Viçosa: Ultimato, 2005.