

**A PRODUÇÃO TEOLÓGICA DE ATANÁSIO
EM COPTA E A IGREJA DE ALEXANDRIA:
PROPOSTAS DE INTERPRETAÇÃO**

*The Theological Production of Athanasius in Coptic
and the Church of Alexandria: Interpretive
Proposals*

Vitor Emanuel Correa de Mesquita

Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela UMESP (Bolsa CAPES). Pós-graduado em História do Cristianismo pela FABAT. Formado em Teologia e em Letras – Língua Portuguesa. E-mail: prof.vitoremanoel@gmail.com.

Leonardo dos Santos Silveira

Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Doutorando em Letras Clássicas pela URFJ. Bacharel em Teologia pela FAECAD; Bacharel em Letras-Grego pela UFF e Licenciado em História pela UNESA. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT). E-mail: leonardo@seminariodosul.com.br.

Como citar este artigo: MESQUITA, Vitor Emanuel Correa de.; SILVEIRA, Leonardo dos Santos. A produção teológica de Atanásio em copta e a igreja de Alexandria: propostas de interpretação. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

Este artigo analisa a produção teológica e pastoral de Atanásio de Alexandria a partir de sua inserção no cristianismo egípcio da Antiguidade Tardia, com especial atenção à circulação e recepção de seus escritos em língua copta. Partindo de uma revisão historiográfica sobre as origens e a pluralidade do cristianismo no Egito, a pesquisa demonstra que a atuação de Atanásio não pode ser reduzida às controvérsias cristológicas do século IV, mas deve ser compreendida no interior de um processo mais amplo de consolidação institucional, disciplinar e espiritual da Igreja de Alexandria. A pesquisa examina a centralização episcopal, os conflitos com arianos e melecianos e o papel dos sínodos como instrumentos de unidade e autoridade. Em diálogo com a crítica filológica de Louis Lefort e com as leituras contemporâneas de David Brakke e David M. Gwynn, o artigo evidencia a existência da relação entre a pastoral, o episcopado alexandrino e o monaquismo egípcio, na qual o discurso de Atanásio é assimilado, reformulado e transmitido no ambiente copta. As produções coptas, as Cartas Festais e a Vida de Antão são interpretadas como dispositivos teológicos e pedagógicos que articulam ortodoxia, ascese e disciplina eclesial. Conclui-se que Atanásio deve ser compreendido como um mediador entre teologia, pastoral copta e poder institucional, cuja pastoral contribuiu decisivamente para a formação de uma identidade cristã egípcia coesa no século IV.

PALAVRAS-CHAVE: Atanásio de Alexandria; Cristianismo Egípcio; Copta; Antiguidade Tardia; Igreja de Alexandria.

ABSTRACT

This article examines the theological and pastoral production of Athanasius of Alexandria within the context of Egyptian Christianity in Late Antiquity, with particular attention to the circulation and reception of his writings in the Coptic language. Based on a historiographical review of the origins and plurality of Christianity in Egypt, the study demonstrates that Athanasius's activity cannot be reduced to the Christological controversies of the fourth century alone, but must be understood within a broader process of institutional, disciplinary, and spiritual consolidation of the Alexandrian Church. The research analyzes episcopal centralization, conflicts with Arians and Melitians, and the role of synods as instruments of unity and authority. In dialogue with the philological work of Louis Lefort and the contemporary interpretations of David Brakke and David M. Gwynn, the article highlights the close relationship between pastoral practice, the Alexandrian episcopate, and Egyptian monasticism, in which Athanasius's discourse was assimilated, reformulated, and transmitted within the Coptic milieu. Coptic productions, the Festal Letters, and the Life of Antony are interpreted as theological and pedagogical devices that integrate orthodoxy, asceticism, and ecclesial discipline. The study concludes that Athanasius should be understood as a mediator between theology, Coptic pastoral practice, and institutional power, whose pastoral activity contributed decisively to the formation of a cohesive Egyptian Christian identity in the fourth century.

KEYWORDS: Athanasius of Alexandria; Egyptian Christianity; Coptic; Late Antiquity; Church of Alexandria.

INTRODUÇÃO

A figura de Atanásio de Alexandria ocupa um lugar central na história do cristianismo tardo-antigo, sobretudo em função de sua atuação decisiva nas controvérsias cristológicas do século IV e de sua associação quase imediata, na tradição eclesiástica, à defesa da ortodoxia nicena. Contudo, a recepção historiográfica de Atanásio foi marcada por leituras que por vezes, se tornaram unilaterais, que oscilaram entre a hagiografia edificante, que o consagrou como herói da fé, e abordagens revisionistas que o reduziram a um estrategista político implacável, movido por ambições institucionais. Ambas as perspectivas, embora partam de dados reais de sua trajetória, tendem a fragmentar uma figura cuja atuação só se torna compreensível quando situada na complexa articulação entre teologia, pastoral, cultura local e poder eclesiástico no Egito da Antiguidade Tardia.

Nas últimas décadas, as pesquisas têm demonstrado a insuficiência de abordagens que isolam Atanásio exclusivamente no horizonte das disputas doutrinárias, desconsiderando sua inserção no cristianismo egípcio e, particularmente, na emergência de uma tradição copta cristã. O Egito tardo-antigo não foi apenas um espaço de recepção passiva das decisões conciliares ou das categorias teológicas formuladas nos grandes centros imperiais, mas um ambiente criativo, marcado por intelectuais, intensa vida ascética e produção literária vernacular copta. Nesse contexto, a atuação de Atanásio não deve ser apenas compreendida como a de um polemista niceno, mas como a de um bispo que participou ativamente da configuração de uma Igreja egípcia institucionalmente coesa e espiritualmente presente na cultura local.

Este artigo propõe, portanto, uma releitura da produção teológica e pastoral de Atanásio de Alexandria a partir de sua relação com o cristianismo copta e com a estruturação da Igreja do Egito. Parte-se do pressuposto de que a teologia atanásiana não pode ser adequadamente interpretada sem considerar sua dimensão pastoral, sua circulação em língua copta e sua recepção nos ambientes monásticos e comunitários do Alto Egito. Ao dialogar com contribuições historiográficas recentes, especialmente as de Thomas G. Weinandy, Annick Martin, Louis Lefort, David Brakke e David M. Gwynn, a pesquisa busca articular três eixos fundamentais: (1) o desenvolvimento histórico do cristianismo no Egito e sua pluralidade originária; (2) o papel de Atanásio na consolidação institucional da Igreja de Alexandria; e (3) a emergência de uma teologia copta, na qual o discurso episcopal e a espiritualidade ascética se entrelaçam.

Ao enfatizar as produções coptas atribuídas ou relacionadas a Atanásio, bem como a circulação de sua pastoral por meio das Cartas Festais e de textos assimilados pela tradição monástica, o artigo sustenta que o bispo alexandrino deve ser compreendido como um mediador entre o helenismo teológico e a cultura vernacular egípcia. Sua teologia da encarnação, sua concepção de ascese e sua prática pastoral não somente responderam às controvérsias doutrinárias do século IV, mas sobretudo, contribuíram decisivamente para a formação de uma identidade cristã egípcia anterior às rupturas cristológicas posteriores. Assim, para além de um teólogo de concílios, Atanásio aparece como “arquiteto” de uma Igreja local, cuja autoridade se constrói simultaneamente no plano doutrinal, institucional e espiritual.

Dessa forma, o objetivo deste artigo é demonstrar que a produção teológica de Atanásio, especialmente em sua recepção e reformulação copta, constitui um elemento-chave não apenas para compreender sua figura histórica, mas o próprio processo de consolidação do cristianismo egípcio na Antiguidade Tardia, onde teologia, pastoral e poder se articulam de modo indissociável.

1. AS PESQUISAS SOBRE O CRISTIANISMO NO EGITO

O estudo do cristianismo no Egito tem sido marcado, desde o início do século XX, pela constatação de um “vazio” documental relativo aos seus primeiros estágios. Como observou Harnack, existe uma “sensível lacuna em nosso conhecimento da história mais antiga da Igreja em Alexandria e no Egito”, caracterizada por “quase completa ignorância” sobre os primeiros desenvolvimentos da fé no Egito.¹ Essa obscuridade nas fontes levou historiadores como Bauer a sugerirem que o cristianismo inicial no Egito teria sido predominantemente “heterodoxo”, permeado por influências gnósticas e sincréticas.² Pesquisas recentes, contudo, especialmente as de Roberts e Pearson, reavaliaram esse quadro, mostrando que tal reconstrução é insustentável.

A primeira correção significativa vem da constatação, baseada no estudo dos papiros e do fenômeno dos *nomina sacra*³, de que o cristianismo egípcio do século II não

¹ KLIJN, A. F. J. Jewish Christianity in Egypt. In: PEARSON, Birger Albert. **The Roots of Egyptian Christianity**. Fortress Press: Philadelphia, 1986. p. 161.

² *Ibid.*, Klijn, p. 161-162.

³ *Nomina sacra* são abreviações por contração realizadas nos manuscritos a um grupo específico de palavras de caráter sagrado. Segundo Paroschi “podem ter se originado do esforço de escribas cristãos de reproduzir

exibe características gnósticas predominantes. Pearson destaca que, dentre os manuscritos cristãos do século II preservados no Egito, “a única possível evidência para o ‘gnosticismo’ é o Evangelho de Tomé”, cuja classificação como gnóstico é debatida.⁴ A presença esmagadora de manuscritos bíblicos e para-bíblicos proto-ortodoxos indica que o cristianismo no Egito, desde muito cedo, estava enraizado em tradições próximas ao cristianismo palestinese-judaico, e não em correntes gnósticas, conforme já sugeria Roberts.⁵

Essa ligação com o cristianismo de matriz, primariamente das origens, está alinhada aos indícios literários examinados por Klijn, que demonstram um forte caráter judaico-cristão nas primeiras comunidades. O caso de Apolo, judeu alexandrino “eloquente e poderoso nas Escrituras”, citado em Atos 18, tem sido interpretado como evidência de que o cristianismo alcançou Alexandria ainda na década de 40 EC, possivelmente por judeus cristãos retornando da Palestina.⁶ Pearson salienta que um variante textual de Atos 18.25 (“tinha sido instruído na palavra em sua pátria”) sugere a existência de uma comunidade cristã alexandrina já no meio do século I,⁷ ainda que a historicidade dessa leitura permaneça discutida.⁸

Ambos os autores destacam que antigas tradições eclesiásticas, como a presença de Barnabé em Alexandria nos *Pseudo-Clementinos* ou a chegada de Marcos descrita por

o tratamento reverente do nome sagrado de Deus que prevalecia entre os escribas judeus” (PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. p. 26).

⁴ PEARSON, Birger A. Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. In: PEARSON, Birger Albert. **The Roots of Egyptian Christianity**. Fortress Press: Philadelphia, 1986. p. 133-134.

⁵ Pearson, 1986, p. 134.

⁶ Klijn, p. 163–164; Pearson, p. 135–136.

⁷ *Ibid.*, Pearson, p. 135–136.

⁸ A presença cristã no Egito nos primeiros séculos da era comum permanece tema de intenso debate acadêmico, sobretudo pela escassez de fontes anteriores ao episcopado de Demétrio de Alexandria (189–231). Roger Bagnall (2009) problematiza a tendência historiográfica de superestimar a difusão do cristianismo no interior egípcio durante os séculos II e III, argumentando que muitas conclusões prévias dependem de datações paleográficas frágeis e interpretações circulares de fragmentos bíblicos mal contextualizados (Bagnall, 2009, p. 10–12). Para o autor, a quase ausência de registros papiráceos explicitamente cristãos no período pré-constantiniano, especialmente no século II, indica que o cristianismo egípcio permanecia limitado e predominantemente urbano, tornando insustentável a hipótese de uma ampla disseminação na *chôra* antes do século III (Bagnall, 2009, p. 6–9). Em outro estudo, Bagnall (1993) analisa o surgimento do copta, última evolução da língua egípcia, em contextos monásticos e cristãos como estratégia de diferenciação frente às formas tradicionais de religiosidade local (Bagnall, 1993, p. 251). Tal ruptura, contudo, não implicou o abandono da cultura clássica greco-romana: como demonstra Bagnall (1993), autores cristãos continuaram a recorrer a temas mitológicos e estruturas retóricas herdadas da *paideia* clássica, o que revela não a persistência cultural pagã, mas a complexa interpenetração de identidades religiosas em um Egito em transformação (Bagnall, 1993, p. 251–252). Para entender melhor sobre o processo de Cristianização, ver: MESQUITA, Vitor E.C. de; SILVEIRA, Leonardo dos Santos. **O Mediterrâneo Antigo e suas conexões Africanas: Narrativas, conexões e identidades no Cristianismo Egípcio e na memória cultural**. Revista de História Antiga e Medieval – Mythos. v. 25 n. 2 (2025).

Eusébio, embora de historicidade difícil de estabelecer, refletem a percepção antiga de que o cristianismo egípcio tinha raízes diretamente conectadas à Judeia.⁹ Pearson observa que a tradição que atribui a Marcos a fundação da igreja alexandrina provavelmente ecoa a memória de que a comunidade local se formou num ambiente judaico.¹⁰

Klijn demonstra ainda que tanto Clemente de Alexandria quanto Orígenes tinham consciência da presença contínua de tendências judaizantes no cristianismo egípcio do século III.¹¹ Clemente chegou a escrever um tratado “contra os judaizantes”, e Orígenes registra que havia cristãos que frequentavam tanto sinagogas quanto igrejas.¹² O uso do Evangelho segundo os Hebreus por autores alexandrinos, sem rejeição heresiológica, é outro indício da persistência de formas judaico-cristãs no Egito.¹³

Outro aspecto decisivo é a pluralidade que caracteriza o cristianismo egípcio primitivo. Klijn mostra que o Egito do século II assistiu simultaneamente à circulação de tradições judaico-cristãs, narrativas apócrifas de Jesus, e também de personagens gnósticos como Basílides e Valentino, mas sem que essas correntes representassem necessariamente o núcleo original da fé local.¹⁴ Pearson reforça essa conclusão ao demonstrar que o suposto predomínio inicial do gnosticismo repousa mais em pressupostos teóricos do que em evidências textuais, uma vez que “nosso conhecimento do gnosticismo antes de Hadriano é ainda mais obscuro do que nosso conhecimento do cristianismo não-gnóstico”.¹⁵

Dessa forma, tanto Klijn quanto Pearson convergem na conclusão de que o cristianismo egípcio se caracteriza, em seus primórdios, por pluralidade e forte substrato judaico-cristão, diferindo profundamente da narrativa tradicional que o apresentava como originalmente gnóstico. Roberts, citado por Pearson, chega a concluir que a igreja do

⁹ Klijn, p. 163; Pearson, p. 137–140.

¹⁰ *Ibid.*, Pearson, 138-140.

¹¹ Inclusive, os Apocalipses que surgiram no Egito, além de dialogarem com questões locais, refletem muito percepções judaicas. A saber, por exemplo, o Apocalipse de Sofonias que é associado ao Segundo Templo feito provavelmente por um Judeu nas comunidades egípcias. Para isso, ver: CARNEIRO, M.; MESQUITA, V. E. C. de. **Fronteiras entre os monstros e o grotesco, o cosmos e a morte no imaginário do apocalipse de Sofonias**. Numen, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 61–77, 2025. DOI: 10.34019/2236-6296.2025.v28.47394. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/47394>. Acesso em: 25 nov. 2025. Outro Apocalipse é o de Elias. Para uma melhor compreensão, ver: MESQUITA, V. E. C. de, & Miranda, V. A. (2025). **Apocalipse de Elias: o grotesco e a monstruosidade no imaginário apocalíptico egípcio-cristão**. Reflexão, 50. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15427>

¹² Klijn, 1986, p. 165.

¹³ *Ibid.*, Klijn, 1986, p. 165–166.

¹⁴ *Ibid.*, Klijn, p. 166–167.

¹⁵ Pearson, 1986, p. 134.

Egito “se originou de Jerusalém”, e que os primeiros cristãos no país “teriam sido considerados judeus e indistinguíveis deles” (Pearson, p. 134).¹⁶

1.1 A Antiguidade Tardia e as transformações sociais do séc. IV

A Antiguidade Tardia (séculos III–VIII), diferente de representar um período de “decadência” ou somente uma “transição” entre o mundo clássico e a Idade Média, constitui hoje, na historiografia, uma etapa de importantes reconfigurações sociais, culturais e políticas. Estudos fundamentais como de Pirenne e Brown, demonstraram que esse período deve ser compreendido como um tempo de criatividade histórica, marcado pela redefinição de identidades e pela reestruturação das instituições imperiais e religiosas.¹⁷

Uma das transformações mais significativas foi a reconfiguração do poder imperial. A crise do século III, com instabilidade militar, fragmentação política e pressão nas fronteiras, levou à consolidação de um Estado mais centralizado e burocratizado. A partir das reformas de Diocleciano e Constantino, o Império adquiriu uma nova arquitetura administrativa, militar e fiscal.¹⁸ A monarquia imperial assumiu crescente caráter sacral, e o aparato estatal tornou-se mais presente no cotidiano, especialmente por meio da tributação e da administração regional.

Outro eixo decisivo foi a ampliação da mobilidade social e cultural, impulsionada, em parte, pela ascensão do cristianismo. À medida que o cristianismo se institucionalizou, novos agentes sociais surgiram, bispos, ascetas, monges¹⁹, ocupando espaços de

¹⁶ *Ibid.*, Pearson, 1986, p. 134.

¹⁷ Estamos embasados nas obras dos historiadores Henri Pirenne, obra intitulada **Mahomet et charlemagne**. Tallandier: Bruxelles, 2016 e a de outro historiador, Peter Brown, obra intitulada **o fim do mundo clássico**: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

¹⁸ Ver: BAGNALL, R. S. Public Administration and the Documentation of Roman Panopolis *In: Perspectives on Panopolis* : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs,]. van der Vliet. - Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002. Ainda na mesma obra, ver: CHAUVEAU, M. Rive droite, rive gauche. Le nome panopolite au ne et me siecles de notre ere. *In: Perspectives on Panopolis* : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs,]. van der Vliet. - Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002.

¹⁹ Ver: CHITTY, Derwas J. (Derwas James) **The desert a city**: an introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire / by Derwas J. Chitty. ST Vladimir's seminary press crestwood : New York, 1999. DE MENDIETA, E. A. **Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien**. Revue de l'histoire Des Religions, 152(1), 31–80. <http://www.jstor.org/stable/23667001>. GABRA, Gawdat. **Christianity and Monasticism in Upper Egypt**: Volume 1: Akhmim and Sohag / edited by Gawdat Gabra and Hany Takla Cairo: The American University

autoridade anteriormente concentrados na elite cívica. A autoridade episcopal, por exemplo, passou a desempenhar funções jurídicas e assistenciais, transformando a paisagem urbana e as relações entre governo e sociedade. A cultura do ascetismo²⁰, difundida especialmente no Egito, Síria e Capadócia, instaurou novas hierarquias espirituais que remodelaram percepções de virtude, autoridade e poder.

Também se transformou o tecido urbano. Embora algumas cidades tenham declinado demograficamente, muitas se reinventaram como centros religiosos, substituindo antigas instituições cívicas por complexos episcopais, basílicas e santuários de mártires.²¹ A crescente valorização da memória dos santos e o culto das relíquias remodelaram o uso dos espaços públicos e introduziram novas formas de sociabilidade e peregrinação.

No plano intelectual, a Antiguidade Tardia testemunhou uma intensa reelaboração das tradições culturais. A filosofia neoplatônica, o florescimento da literatura copta cristã, os debates teológicos e a produção monástica redefiniram a relação entre razão, espiritualidade e poder. A coexistência e, frequentemente, o embate, entre elites letradas tradicionais e lideranças cristãs gerou um ambiente de pluralidade cultural que caracteriza distintivamente o período.

2. PENSAR O MOVIMENTO PASTORAL DE ATANÁSIO EM SUAS PRODUÇÕES COPTA

Atanásio de Alexandria tem seu nome associado comumente as controvérsias cristológicas que ganharam destaque no século IV. Nascido por volta de 296, Atanásio foi ordenado por seu bispo Alexandre, a quem acompanhou ao Concílio de Niceia (325), onde suas discussões com os arianos impressionaram os bispos. Em 328, sucedeu seu

in Cairo Press, 2007. VEILLEUX, O.C.S.O Armand. **La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle**. Libreria Herder: Romae, 1968.

²⁰ Veremos mais sobre isso nas seções a frente. Mas podemos pensar também como a sociedade se transformou com o cristianismo em: LARSEN, Lillian I.; RUBENSON, Samuel. **Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. E também em: WIPZYCKA, Ewa. **Le degré d’alphabétisation en Égypte byzantine**. *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984) 279-296.

²¹ Para isso, ver: FOURNET, Jean-Luc. Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic Recycling Coptic literature *In: context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, na archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical contexto ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia.

bispo na sé de Alexandria, mas o imperador Constantino, que simpatizava com os arianos, exilou Atanásio em Trier. Após a morte do imperador, ele retornou a Alexandria. Pouco depois de seu retorno, um sínodo o depôs. Atanásio foi para Roma e foi reintegrado pelo bispo daquela cidade que declarou que ele era o bispo legítimo de Alexandria. Mas pouco tempo depois, Constantino, o único imperador do Oriente e do Ocidente, fez com que outro sínodo o condenasse. Atanásio teve que deixar novamente Alexandria e se retirou para a vida monástica no deserto egípcio. Após alguns anos, um novo imperador o chamou de volta. Atanásio tentou unir os cristãos em Alexandria, mas foi exilado novamente. Logo depois, foi reconduzido ao cargo e passou os últimos sete anos de sua vida em paz. Ele morreu em 373²².

A figura de Atanásio de Alexandria aparece na historiografia cristã como um ponto de interseção entre teologia, espiritualidade pastoral e poder eclesiástico. A complexidade de sua atuação, ora apresentada pela tradição como santidade pastoral, ora criticada pela historiografia moderna como ambição política, exige uma abordagem que não o reduza nem à abstração teológica, nem ao cálculo institucional. Para isso, as leituras de Thomas G. Weinandy (2007)²³ e Annick Martin (1996)²⁴ oferecem perspectivas complementares e, ao mesmo tempo, tensionadas dessa mesma figura. Enquanto o primeiro procura restaurar a coerência espiritual entre vida e doutrina, a segunda desloca o olhar para a gênese estrutural da Igreja egípcia e para a performatividade do discurso episcopal. A convergência entre ambos reside na compreensão de que Atanásio não pode ser separado do contexto concreto em que viveu, ou seja, o Egito tardo-antigo, culturalmente plural e religiosamente fragmentado, e que sua teologia é indissociável de sua práxis pastoral e institucional.

Weinandy (2007) parte do princípio de que a teologia de Atanásio só pode ser compreendida à luz de sua biografia e de sua inserção histórica. A vida do bispo, marcada por exílios, perseguições e reconciliações, é lida pelo autor como o fio condutor de uma teologia existencial, em que a contemplação se converte em ação e a fidelidade doutrinal em testemunho pastoral.²⁵ Citando Gregório de Nazianzo, Weinandy descreve Atanásio como aquele em quem “a vida era o guia da contemplação e a contemplação, o selo da

²² GONZÁLEZ, J. **História Ilustrada do Cristianismo**. Volume 1. p. 179-184.

²³ WEINANDY, Thomas G. **Athanasius: A Theological Introduction**. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2007.

²⁴ MARTIN, Annick. **Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IV^e siècle**. Rome: École française de Rome, 1996.

²⁵ *Ibid.*, Weinandy, 2007, p. 1-9.

vida”, revelando um modelo de espiritualidade que integra fé e razão, prática e doutrina.²⁶ Em sua interpretação, o núcleo da teologia atanasiana não reside em uma especulação abstrata sobre a natureza do Filho, mas na convicção pastoral de que a salvação humana depende da plena divindade do Verbo. O *homoousios*, portanto, não é apenas uma fórmula metafísica, mas uma afirmação soteriológica enraizada na experiência eclesial, em que o Filho é da mesma substância do Pai para que a humanidade, unida a Ele, possa participar da vida divina.

Esse horizonte pastoral explica, para Weinandy, a coerência profunda entre o pensamento e a ação de Atanásio. Sua resistência diante das pressões imperiais, sua proximidade com os monges egípcios e sua produção literária em meio ao exílio revelam uma teologia nascida do sofrimento e amadurecida na contemplação.²⁷ Obras como *De Incarnatione*, *Contra Gentes* e as *Orationes contra Arianos* não se restringem a apenas tratados dogmáticos, mas testemunhos de uma fé vivida em conflito. Ao interpretar o exílio como ocasião de discernimento espiritual, Weinandy reposiciona Atanásio como o “teólogo pastor”, cuja força não está na especulação, mas na perseverança em viver e ensinar o que crê.²⁸ Em contraste com leituras modernas que o descrevem como político implacável, como as de T. D. Barnes (1981; 1993)²⁹ e R. P. C. Hanson (1988), Weinandy insiste que sua energia combativa é expressão de zelo e não de ambição, um bispo que combate pela verdade não para consolidar poder, mas para proteger a fé de seu povo.

Se Weinandy reconstrói Atanásio a partir de uma hermenêutica espiritual e pastoral, Annick Martin (1996)³⁰ desloca o foco para uma arqueologia das formas eclesiásticas. A autora propõe uma inflexão metodológica decisiva, a de compreender Atanásio não como biografia edificante, mas como fenômeno histórico e institucional. Ou seja, seu ponto de partida não é o Concílio de Niceia, nem a controvérsia ariana, mas a formação de uma Igreja do Egito enquanto corpo político e social. Ao fazê-lo, Martin questiona o modo como a tradição e a filologia moderna construíram a imagem do bispo. De um lado, a hagiografia que o exaltou como mártir da ortodoxia; de outro, a crítica revisionista que o degradou a um “ambicioso sem escrúpulos” ou a um “gangster eclesiástico”, nas palavras de Barnes (1981; 1993). Para Martin, ambas as leituras são

²⁶ *Ibid.*, Weinandy, 2007, p. 5-9.

²⁷ *Ibid.*, Weinandy, 2007, p. 8-9.

²⁸ *Ibid.*, Weinandy, 2007, p. 9.

²⁹ Ver por exemplo: BARNES, T.D. **Constantine and Eusebius**. Cambridge: Harvard University Press, 1981. Barnes, **Athanasius and Constantius**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

³⁰ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 1-14.

anacrônicas, pois partem de uma separação artificial entre fé e poder, santidade e instituição, quando, na realidade, o cristianismo tardo-antigo operava precisamente nessa zona de entrecruzamento.³¹

A autora propõe, assim, compreender Atanásio como figura liminar entre carisma e estrutura, mediador entre o deserto monástico e o centro urbano alexandrino, entre a experiência ascética e a organização episcopal.³² Nesse sentido, o gesto pastoral de Atanásio tem também uma dimensão política, ao articular, pela primeira vez, uma rede episcopal que unifica a Tebaida, a Líbia e a Pentápole sob a autoridade de Alexandria, ele transforma uma constelação dispersa de comunidades em uma *ekklēsia* orgânica, a “Igreja do Egito”. O episcopado de Atanásio é, portanto, o ponto de inflexão em que o cristianismo egípcio deixa de ser local e se torna institucional, um processo que se prolongará nas figuras de Teófilo e Cirilo. Essa perspectiva de Martin, ao historicizar o poder pastoral, confere densidade sociológica ao que Weinandy concebe como fidelidade espiritual.

Há, contudo, um ponto de contato profundo entre as duas interpretações, ambas reconhecem em Atanásio a unidade inseparável entre vida, teologia e autoridade. Para Weinandy, essa unidade é espiritual; para Martin, é institucional e discursiva. Enquanto o primeiro vê nas obras do bispo o testemunho de um coração contemplativo, a segunda as lê como discursos performativos de autolegitimação, textos que produzem o próprio poder episcopal que pretendem descrever. Essa diferença de enfoque, longe de ser incompatível, revela a complexidade do fenômeno. O Atanásio que escreve *Apologia contra os Arianos* ou *História dos Arianos* é simultaneamente o pastor que defende a verdade e o estrategista que constrói uma narrativa de autoridade. O teólogo e o político, o santo e o administrador, coexistem na mesma figura porque são expressões complementares de uma mesma lógica, a necessidade de afirmar, na crise, a identidade e a unidade da Igreja.

Lidas em conjunto, as abordagens de Weinandy e Martin permitem compreender Atanásio como um ponto de síntese entre espiritualidade e instituição, ou, em termos mais amplos, como o símbolo da passagem do cristianismo como movimento de resistência para o cristianismo como ordem eclesial consolidada. A “vida como guia da contemplação” de que fala Gregório de Nazianzo, retomada por Weinandy, encontra em

³¹ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 9-11.

³² *Ibid.*, Martin, 1996, p. 11-14.

Martin sua tradução histórica: a vida de Atanásio é o próprio processo de formação da Igreja egípcia. Sua teologia não é uma construção teórica e longe da realidade, mas uma forma de governo espiritual; sua pastoral não se restringe ao cuidado de almas, mas o dispositivo através do qual se forja uma comunidade eclesial. O bispo alexandrino encarna, assim, a figura do *pastor theologicus*, aquele em quem a ortodoxia se faz cuidado e o poder se torna mediação entre o humano e o divino.

No cruzamento entre Weinandy e Martin, Atanásio aparece como um espelho do próprio cristianismo do século IV, ao mesmo tempo contemplativo e combativo, ascético e político, espiritual e institucional. A pastoral atanásiana é inseparável da luta por legitimidade e unidade, mas também é, como insiste Weinandy, uma forma de fidelidade encarnada, uma teologia que se faz carne na história. Em última instância, a grandeza de Atanásio talvez resida justamente nesse paradoxo, o de ser simultaneamente o defensor do *homousios* e o arquiteto da Igreja do Egito, o contemplativo do deserto e o administrador da cidade, o homem que, na palavra e na ação, uniu a verdade da fé à tessitura concreta de um povo.

2.1 A Igreja de Alexandria sob Atanásio

A compreensão da trajetória de Atanásio de Alexandria e dos conflitos que permearam seu episcopado exige, como ponto de partida, uma imersão nas estruturas da Igreja egípcia.³³ A historiografia, ao se debruçar sobre as "meditações *athanasiennes*", reconhece que a história das disputas que envolveram o grande bispo deve estar intrinsecamente ancorada no desenvolvimento e na organização eclesiástica do Egito.³⁴ A análise das listas episcopais, complementada por uma documentação literária e papirológica, constitui o instrumental indispensável para apreender as etapas da expansão do cristianismo no Egito e o consequente enquadramento eclesiástico das comunidades.

O desenvolvimento da Igreja egípcia, desde as primeiras manifestações no século III até o apogeu no início do século IV, revela um processo de consolidação da autoridade de Alexandria sobre a *khôra* (o interior do país).³⁵ A Igreja de Alexandria, que aparece do silêncio historiográfico com o episcopado de Demétrios no final do século II, viu a implantação do cristianismo se manifestar em igrejas constituídas a partir de meados do

³³ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 17.

³⁴ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 17.

³⁵ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 18-19.

século III.³⁶ As cartas de Dionísio de Alexandria (247–264) já atestam as relações da capital com comunidades no Arsinoíta (*Fayum*) e na Pentápole, indicando uma expansão que, embora incipiente, já demandava a atenção do bispo da metrópole.³⁷

A peculiaridade da Igreja egípcia residia na centralização de poder em Alexandria. Diferentemente de outras regiões, onde o desenvolvimento de sedes episcopais era mais disperso, a Igreja egípcia se organizou em torno do bispo de Alexandria, que exercia uma autoridade singular sobre toda a *khôra*.³⁸ As comunidades dispersas no interior, inicialmente formadas em torno de presbíteros *didascales* (mestres), estavam submetidas à autoridade do bispo da capital.³⁹ Este modelo de organização, que concentrava o poder eclesiástico em Alexandria, foi o palco estrutural onde a crise do Arianismo e o cisma Meleciano se desenrolaram sob Atanásio.

O Cisma Meleciano⁴⁰, em particular, revela a tensão inerente a essa estrutura eclesiástica. Melício de Licópolis, ao ordenar bispos sem a permissão do bispo de Alexandria, questionou a prerrogativa de Alexandria sobre a totalidade do Egito. A questão meleciana, que se arrastou para o episcopado de Atanásio, não era apenas uma disputa disciplinar, mas um desafio direto à estrutura hierárquica que Atanásio herdou e que ele se empenhou em preservar.⁴¹ A atuação de Atanásio, portanto, deve ser lida como um esforço contínuo para manter a unidade e a autoridade de Alexandria sobre o Egito, utilizando a estrutura episcopal já em desenvolvimento como ferramenta de controle e coesão doutrinária.

³⁶ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 18-19.

³⁷ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 19.

³⁹ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 23.

⁴⁰ Para entender melhor sobre o cisma Meleciano, ver: GWYNN, David M. **Athanasius of Alexandria Bishop, Theologian, Ascetic, Father**. Oxford : Oxford University Press, 2012. Para um aprofundamento maior, ver: Martin, 1966, p. 219-296. No *Panarion* 68, Epifânio dedica um terço do capítulo a uma narrativa das origens do movimento, claramente dependente de uma tradição meleciano favorável ao seu líder, Mélite de Licópolis, e ausente em outras fontes. Essa tradição apresenta Mélite como um bispo rigoroso, fiel à ortodoxia, cujas ações durante as perseguições resultaram não de dissensão doutrinal, mas de um conflito disciplinar e jurisdicional. Como enfatiza Martin, Epifânio não esconde certa simpatia pelo grupo, descrevendo-o mais como um *cisma* do que uma heresia propriamente dita, categoria que utiliza aqui no sentido genérico de “seita”. Em contraste, as fontes alexandrinas, cartas de bispos presos durante a perseguição e, mais tarde, a carta do patriarca Pedro de Alexandria, delineiam uma exposição muito diferente. Para estas, Mélite teria violado abertamente as normas eclesiásticas ao ordenar clérigos fora de sua diocese e em territórios sob autoridade dos bispos encarcerados, usurpando prerrogativas que a tradição atribuía exclusivamente ao bispo de Alexandria. Mais grave ainda foi sua tentativa de estabelecer-se como uma autoridade alternativa durante a ausência forçada de Pedro, chegando a ordenar pessoal para atuar “na prisão e na mina”, prática que Martin interpreta não como resistência moral aos *lapsi*, como sugerira Epifânio, mas como esforço concreto para constituir um clero paralelo, capaz de sustentar uma estrutura eclesial própria. Veremos mais a frente, a atuação de Atanásio contra os milicianos.

⁴¹ Gwynn, 2012, p. 23.

A história dos conflitos de Atanásio, seja contra o Arianismo ou contra o Cisma Meleciano, é inseparável da história do desenvolvimento dos sínodos episcopais egípcios. O grande número de bispos egípcios que se reuniam em sínodos sob a liderança de Atanásio, como o sínodo de Alexandria em 338, demonstra a capacidade de mobilização e a extensão da jurisdição do bispo de Alexandria. A Igreja de Alexandria, sob Atanásio, consolidou-se como uma entidade coesa, onde a figura do bispo metropolitano não era apenas um *primus inter pares*, mas o eixo central de toda a organização eclesiástica egípcia, uma realidade que se tornou o fundamento de sua resistência teológica e política no século IV.

2.2 Produções coptas

A reinterpretação historiográfica da figura de Atanásio de Alexandria exige ultrapassar os limites tradicionais que o circunscrevem ao polêmico defensor da ortodoxia nicena, para situá-lo como agente fundador de uma tradição pastoral e literária copta. Essa abordagem, articulada a partir de uma leitura cruzada entre a crítica filológica de Louis Lefort (1933)⁴² e a análise teológico-pastoral de David Brakke e David M. Gwynn (2022)⁴³, revela uma continuidade profunda entre o episcopado alexandrino e o monaquismo egípcio. Atanásio surge, assim, como um bispo que está para além de uma Alexandria deslocada do pensamento do Egito e da controvérsia ariana, mas o autor de uma pastoral bilíngue, cujas formas de expressão e recepção se inscrevem na matriz espiritual e linguística do cristianismo copta.

O ponto de partida dessa leitura é o trabalho seminal de Lefort, que, em 1933, a partir da publicação de *Coptic Apocryphs in the Dialect of Upper Egypt* de W. Budge (1913), reexaminou o estatuto textual de dois corpora coptas tardo-antigos: a *Catéchèse* atribuída a Pacômio e uma carta copta atribuída a Atanásio. Ambos os textos, conservados em manuscritos oriundos do Alto Egito, revelam uma relação de profunda interdependência literária e teológica. A *Catéchèse*, copiada em Esna no século X para o mosteiro de São Mercúrio em Edfu (BM Or. 7024), é apresentada como uma exortação pastoral dirigida a um monge perturbado por ressentimento, e pronunciada na presença

⁴² LEFORT, S. Athanase écrivain copte. In: **Le muséeon**. vol. 46, 1933, p. 1-33.

⁴³ ATHANASIUS, A., BRAKKE, D., & GWYNN, D. M. **The festal letters of Athanasius of Alexandria, with the festal index and the historia acephala**. Translated texts for historians. Liverpool: Liverpool University Press, 2022.

de Apa Eboneh. Apesar de inserida por Budge entre os chamados “apócrifos coptas”, Lefort demonstra que seu conteúdo, estrutura e linguagem se alinham com a tradição pacomiana autêntica, tanto em seu vocabulário como em sua espiritualidade. Por exemplo, ver abaixo como eram as 64 exortações do documento:

ΟΥΚΑΘΗΓΗΣΙΣ ΕΔΨΤΑΥΟΟΣ ΝΒΙΠΕΝΠΕΤΟΥΔΔΒ ΝΕΙΩΤ ΕΤ-ΤΑΙΗΥ ΚΑΤΑΣΜΟΤ ΝΙΜ
ΑΠΑ ΠΑΖΟΜΩ ΠΑΡΧΗΜΑΝΔΡΙΤΗΣ ΕΤΨΔΔΒ ΕΤΒΕΟΥΣΟΝ ΕΔΨΡΧΟΛΗ ΕΟΥΑ
ΜΠΕΟΥΟΕΙΨ ΝΑΠΑ ΕΒΩΝΣ ΕΔΨΝΤΨ ΕΤΑΒΕΝΝΗΣΕ ΔΨΧΩ ΕΡΟΨ ΝΝΕΙΨΔΧΕ ΔΥΟ
ΕΡΕΣΕΝΚΕΕΙΟΤΕ ΝΩΛΛΟ ΕΥΡΑΨΕ ΕΜΑΤΕ ΣΝΟΥΕΙΡΗΝΗ ΝΤΕΠΝΟΥΤΕ ΕΡΕΝΕΨΣΜΟΥ
ΕΤΟΥΔΔΒ ΜΝ-ΝΕΣΜΟΥ ΝΝΕΤΟΥΔΔΒ ΤΗΡΟΥ ΝΔΕΙ ΕΣΡΔΑΙ ΕΧΩΝ ΝΤΝΟΥ-ΧΑΙ
ΤΗΡΟΥ ΣΔΜΗΝ⁴⁴

A análise linguística de Lefort (1933)⁴⁵ identifica na *Catéchèse* um copta saturado de helenismos e construções paratáticas, mas acima de tudo, permeado por um tessitura de citações bíblicas que constitui o tecido mesmo de sua argumentação. Essa saturação *scriptural*, segundo Lefort, “*presque toutes les phrases sont farcies d’expressions empruntées aux textes bibliques,*” define o modo de pensamento da escola pacomiana, na qual a autoridade espiritual deriva da *repetitio scripturae*. A teologia, nesse contexto, é enunciação da Escritura, não reflexão sobre ela; o discurso ascético é um comentário contínuo, sem distinção entre exegese e prática. Lefort reconhece aqui uma forma primitiva de “teologia monástica”, uma hermenêutica oral e comunitária que dissolve a autoria individual em uma voz coletiva de meditação.

A autenticidade da *Catéchèse* é corroborada, segundo Lefort (1933)⁴⁶, por afinidades internas com outras produções pacomianas, como o *Testamentum* de Orsésio, traduzido por Jerônimo em 404. Ambos os textos compartilham a mesma citação de Miqueias 7.2, demonstrando a continuidade de uma tradição lexical e teológica comum. Essas convergências confirmam que o texto preserva um estágio primitivo da literatura monástica egípcia, no qual a Escritura é não apenas citada, mas *vivida* como forma de discurso e de autoridade.

Mas o que nos interessa na pesquisa de Lefort, entretanto, reside em sua segunda observação: a descoberta, em um manuscrito copta posterior (*BM Or. 8802*), de uma carta

⁴⁴ Texto extraído de: LEFORT, 1933, p.1. Em português é: Catequese proferida por nosso venerável e santo padre, Apa Pacômio, o santo arquimandrita, por ocasião de um irmão monge que nutria ressentimento contra outro; isso ocorreu na época de Apa Eboneh, que o havia levado a Tabennese. Ele dirigiu estas palavras a ele na presença e para grande alegria de outros padres mais velhos: "Na paz de Deus. Que Suas santas bênçãos e as de todos os santos desçam sobre nós! Que todos sejamos salvos! Amém!

⁴⁵ Lefort, 1933, p. 4-5.

⁴⁶ Lefort, 1933, p. 6.

atribuída a Atanásio de Alexandria, cujo conteúdo, centrado na caridade e na temperança, é reproduzido quase literalmente na *Catéchèse* pacomiana. A comparação entre os dois textos revela paralelismos estruturais e lexicais⁴⁷ de tal grau que Lefort fala de uma “parenté des deux textes... évidente: non seulement les deux exposés se suivent pas à pas, mais souvent les mots et des phrases entières sont absolument identiques” (1933).⁴⁸ Vejamos alguns exemplos⁴⁹:

Atanásio:

Saibam, então, que aquele que está em união com seu irmão está em união com Deus; e aquele que está separado de seu irmão está separado de Deus; pois “quem não ama seu irmão a quem vê não pode amar a Deus a quem não vê”.

Pacômio:

Busquem a paz e a pureza, que estão unidas, para ver a Deus. Não entrem em conflito com ninguém, porque quem está em conflito com seu irmão é inimigo de Deus; e quem está em paz com seu irmão está em paz com Deus.

Uma outra aproximação, se pode ver em⁵⁰:

Atanásio:

Não viram que nada é maior do que a paz e tal simplicidade que cada pessoa se conteve diante da ofensa do seu próximo, seja em palavras ou em ações? “Eu caminhava”, disse ele, “na simplicidade do meu coração em minha própria casa”.

Pacômio:

Vocês ainda não aprenderam que nada é maior do que a paz, como o amor fraternal? Mesmo que você esteja livre de todo pecado, mas seja inimigo do seu irmão, você é um estranho para Deus; pois está escrito: “Busquem a paz e a pureza”, porque elas estão intimamente ligadas. Também está escrito: “Ainda que eu tenha toda a fé, capaz de transportar montanhas, se não tiver amor, nada me aproveitará”; “O amor edifica”. “O que será purificado pela imundície?” “Se vocês têm ódio e inimizade contra seus irmãos, onde está a sua pureza?” O Senhor diz por meio de Jeremias: “Ele se dirige ao seu próximo com palavras de paz, mas a inimizade está em seu coração; ele fala com cautela ao seu próximo, mas a inimizade está em seu coração, ou ele trama inimizade. Não me indignarei contra eles, diz o Senhor? Não me vingarei de tal povo?” É como se ele estivesse dizendo: “Quem é inimigo do seu irmão é pagão, porque os pagãos andam nas trevas e não conhecem a luz.”

Essa constatação não se restringe a questões literárias, ela sugere a existência de uma *koiné teológica e pastoral* entre a literatura episcopal alexandrina e a literatura

⁴⁷ Temos por exemplo, dentro desta aproximação alguns termos que aparecem de forma variante. Como *υπερνιζε* em Atanásio e *υπερνιζε* em Pacômio. *εστων θεβ ννεκζβηγε* em Atanásio e *εστων θεβσω μπμαμυελεετ* em Pacômio. Perceba a variação em *θεβ*. Temos também, *πεθγρων μπραζις νιμ* em Atanásio e em Pacômio *πεθγ-σαγρον ννεπραζις*.

⁴⁸ Lefort, 1933, p. 7. Tradução: parentesco dos dois textos... Óbvio: não apenas as duas apresentações se sucedem passo a passo, mas muitas vezes as palavras e frases inteiras são absolutamente idênticas.

⁴⁹ Lefort, 1933, p. 7-8.

⁵⁰ Lefort, 1933, p. 8.

monástica copta. A voz de Atanásio ecoa, reformulada, na de Pacômio; e a *Catéchèse*, ao absorver o texto atanásiano, revela a integração entre o discurso episcopal e o *ethos* ascético do Egito tardo-antigo.⁵¹

A questão da direção dessa dependência, se Pacômio⁵² compilou Atanásio ou se ambos recorreram a uma fonte comum, permanece, para Lefort, irresolúvel. Contudo, sua implicação histórica é inequívoca. O bispo de Alexandria é ao mesmo tempo uma figura doutrinal, mas uma autoridade literária e espiritual no seio do monaquismo. A presença de sua carta no *corpus* copta indica que a pastoral atanásiana era já reconhecida, no século IV, como modelo de exortação ascética e moral. É nesse sentido que Lefort (1933, p. 29–33) propõe ler Atanásio como “*écrivain copte*”, um autor cuja influência se exerce na língua e na sensibilidade do cristianismo egípcio, participando da formação de uma identidade teológica autóctone, anterior à ruptura de Calcedônia. Esta análise, nos leva a outra reflexão, aqui, voltaremos a pensar na relação ascética de Atanásio com suas produções pastorais. David Brakke (1995, p. 142–144), ao pensar sobre o lugar da ascese na teologia e na espiritualidade de Atanásio, oferece uma leitura densa e fecunda, que vale a pena rearticular criticamente em dois níveis relacionados: (1) a reconfiguração do sujeito religioso promovida pela prática ascética; (2) a articulação entre essa tecnologia do eu e o projeto político-ecclesial de Atanásio;

Brakke centra sua análise numa intuição heurística produtiva, a espiritualidade atanasiana é uma prática de formação moral que modela sujeitos capazes de sustentar uma Igreja centralizada e disciplinada. Ao deslocar o núcleo da vida cristã do «contemplativo intelectual» para o «asceta autocontrolado», Atanásio estaria propondo uma tecnologia da subjetividade, cujo fim é a transformação do corpo e da conduta para alcançar a salvação (Brakke, 1995, p. 142–144). Esta formulação é heurísticamente porque focaliza como discursos teológicos convergem com práticas corporais (jejuns, vigílias, castidade

⁵¹ Sobre a reconfiguração espiritual operada por Atanásio, ver a análise de Brakke, que demonstra como o bispo desloca o eixo da tradição alexandrina, marcadamente platonizante em Clemente, Orígenes e nas correntes valentinianas, da contemplação intelectual para a ascese moral e corporal. Enquanto para Orígenes a salvação consistia na restauração da visão intelectual do divino por meio da *syngéneia* entre o intelecto humano e o Logos, Atanásio redefine a salvação como libertação da corrupção somática, enfatizando que o drama humano não é ignorância, mas mortalidade e desordem dos desejos (Brakke, 1995, p. 145–149).

⁵² Para uma maior leitura e entendimento sobre Pacômio ver: LEFORT, Louis-Théophile. **Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples**. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Vol. 150, Scriptores Coptici 23. Louvain: Imprimerie L. Durbecq, 1956. E VEILLEUX, Armand. **Pachomian Koinonia Volume 1: The Life of Saint Pachomius and his Disciples**. Cistercian Series 45. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 1980.

relativa) para produzir identidades e lealdades eclesiais. A análise Atanasiana fundamenta-se na distinção absoluta entre Criador e criatura, ou seja, criados *ex nihilo*, os seres humanos são ontologicamente instáveis e incapazes de se conservar. Essa condição torna a disciplina moral, e não o esclarecimento intelectual, o elemento decisivo da vida cristã.⁵³

No entanto, o interesse de Brakke não se esgota numa descrição psicológica do sujeito: ele demonstra que tais práticas ascéticas são simultaneamente instrumentos de unificação. A ascese, para Atanásio, funciona como processo pedagógico, ao normalizar um padrão de disciplina moral, ela produz um corpo eclesial coeso, hierarquicamente orientado para Alexandria e capaz de resistir tanto a heresias (Arianismo) quanto a dissidências internas (melitianos).⁵⁴ A conversão da Páscoa em núcleo ritual e disciplinar, especialmente via a institucionalização da Quaresma de quarenta dias, mostra como um calendário litúrgico pode operar como dispositivo de integração social e de exclusão simbólica (Brakke, 1995, p. 142–144). Assim, a dimensão prática da teologia de Atanásio se apresenta como um projeto de Estado-eclesial em germe, no qual a formação individual serve ao fortalecimento institucional. Portanto, como exemplo, podemos observar que a construção literária que Atanásio realiza na *Vida de Antão* deve ser entendida menos como um testemunho histórico sobre o eremita e mais como uma intervenção pedagógica no campo religioso egípcio do século IV (Brakke, 1996, p. 201–216).⁵⁵ Atanásio não escreve uma biografia neutra, mas produz um “mundo narrativo” intencional, no qual Antão é

⁵³ Por exemplo, a *Vita Antonii* deve ser lida como a criação de um "mundo narrativo", uma "realidade alternativa" ou "província finita de significado", que Atanásio constrói para atrair seus leitores. O objetivo do estudo é compreender a mensagem que Atanásio desejava comunicar, e não reconstruir o que "realmente aconteceu". O mundo narrativo da *Vita Antonii* é governado pelo mito da ascensão celestial atanasiana. BRAKKE, 1995, p. 201-202.

⁵⁴ O ponto culminante no pensamento sobre a pastoral de Atanásio é a convergência entre o modelo monástico pacomiano, baseado na *imitativo*, e a própria concepção atanasiana de formação espiritual. Ao escrever aos monges após a morte de Teodoro, Atanásio insiste que a verdadeira memória do mestre consiste em imitar sua vida. Essa ênfase aparece igualmente na *Vita*: o bispo não compõe uma regra, mas um exemplo. A escolha pelo gênero hagiográfico é, ela mesma, um gesto programático. Conforme observa Brakke, Atanásio descreve a vida de Antão como um “padrão suficiente” (*ikanon paradeigma*) para a disciplina monástica, de modo que o leitor deve não apenas admirá-lo, mas sobretudo configurar-se conforme sua trajetória (Brakke, 1995, p. 201–203). A vida torna-se norma, e o santo, um arquétipo capaz de produzir, através da narrativa, a formação espiritual que Atanásio deseja para toda a Igreja.

⁵⁵ Mesmo que embora o texto tenha sido primariamente escrito em grego, e posteriormente em copta, é muito importante ter em mente que Atanásio escreve para uma comunidade de cristãos egípcios e monges. Então, é muito difícil não compreender a pertença das produções de Atanásio para esse ambiente. Haja vista, toda a construção que estamos fazendo até este momento sobre as produções de Atanásio.

modelado como paradigma do cristão ideal e instrumento para consolidar uma eclesiologia centrada na Igreja Alexandrina.⁵⁶

Diante das múltiplas imagens concorrentes de Antão, o intercessor cósmico exaltado por Serapião de Thmuis, o mestre de sabedoria de perfil claramente origenista das Cartas atribuídas ao monge e o fundador da tradição anacorética rival das comunidades pacomianas, Atanásio propõe uma síntese que neutraliza tensões e recentra a autoridade espiritual na episcopé. Seu Antão é ao mesmo tempo asceta perfeito, combatente dos demônios, sábio não escolarizado e obediente exemplar ao clero, mas nunca um líder carismático capaz de subverter as hierarquias eclesiásticas.⁵⁷ Ao apresentar Antão como figura totalmente “navegada pelo Verbo”, cuja autoridade deriva exclusivamente da ação do Logos e se orienta sempre em submissão à ortodoxia nicena, Atanásio desloca o capital simbólico do monaquismo para o interior da Igreja institucional, desarmando interpretações alternativas e legitimando seu próprio projeto de unidade e disciplina (Brakke, 1996, p. 201–216). Assim, a *Vida* funciona simultaneamente como teologia espiritual e peça de estruturação e unificação eclesial, articulando a santidade monástica a serviço da centralidade episcopal alexandrina.

56 É interessante dizer que a o impacto de Antônio na compreensão e mentalidade do Cristianismo no Egito pode ser percebido nas hagiografias através das batalhas contra os demônios. Em *Life of Antony*, § 11-13, podemos ver uma cena: No dia seguinte, Antônio saiu, adorando a Deus com alegria. Ele foi até o velho, o monge mencionado anteriormente, e lhe pediu para ir com ele adorar ao Senhor no deserto. Mas aquele velho recusou, dizendo que isso se devia tanto à sua idade quanto ao fato de nunca ter praticado algo desse tipo. Antônio, no entanto, partiu imediatamente para a montanha. Mas o Inimigo viu seu entusiasmo e, querendo fazê-lo tropeçar no caminho, lançou na estrada a aparição de um O teto pareceu se abrir e um feixe de luz desceu sobre ele. De repente, os demônios desapareceram e a dor em seu corpo imediatamente cessou, e sua morada estava novamente inteira. Antônio percebeu a ajuda do Senhor, e quando ele respirou fundo e percebeu que fora aliviado de seu sofrimento, pediu à visão que lhe aparecera: 'Onde você está? Por que não apareceu no começo, para poder impedir meus sofrimentos?' E uma voz lhe respondeu: 'Antônio, eu estava aqui, mas esperei para ver sua luta. E agora, já que você perseverou e não foi derrotado, serei sempre um ajudador para você e tornarei você famoso em todos os lugares.' Quando Antônio ouviu essas palavras, levantou-se e orou, e tornou-se tão forte que sentiu em seu corpo mais força do que jamais tivera antes. Ele tinha cerca de trinta e cinco anos naquele tempo. Texto disponível em: VIVIAN, Tim; ATHANASSAKIS, Apostolos. **The Life of Antony: The Coptic Life and the Greek Life.** Cistercian Series 202. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 2003. Ver também em: ATHANASSAKIS, Apostolos; BIRGER Pearson. **The Life of Pachomius:** Vita Prima Graeca. Missoula: Scholars Press, 1975. E GARITTE, Gérard. **Antonii vitae versio Sahidica.** Corpus Scriptorum Christoanorum Orientalium. Louvain: Université Catholique de Louvain. 1949.

⁵⁷ Em *Life of Antony* em sua versão sahídica temos diversos relatos como: *αδυνπε δε ννουζοου εφναουωμ αγω ντερεφτωουν ευληλ· νεπναυ νχψιτεπε· αφειμε εροφ μαγααφ εαυτορφ ζμπεφζντ* (Aconteceu, pois, em um dia, que ele estava prestes a comer, e quando se levantou para orar à nona hora, tornou-se consciente de que estava sendo levado em espírito.). Disponível em: GARITTE, *S. Antonii Vitae Sahidica*, p. 70. Outras situações, como vimos, o monge ao chegar no monte (lugar onde eles enfrentam os demônios), luta contra as forças malignas do corpo e os seres demoníacos que tentam corrompê-lo.

Para o bispo, a ascese não se relacionava apenas para indivíduos virtuosos, mas constituía a própria *politeia* cristã, capaz de integrar monges e leigos em uma comunidade coesa, marcada por diversidade de práticas, mas por unidade doutrinal e sacramental. Diante das ameaças representadas pelos melecianos, pelos arianos, pelas escolas cristãs independentes e pelo crescente carisma monástico (como o de Pafnúcio, Antão e das federações pacomianas), Atanásio respondeu reinterpretando a tradição alexandrina, submetendo a ascese ao ritmo da Igreja, redefinindo figuras como as virgens e os monges e produzindo obras estratégicas, sobretudo a *Vida de Antão*, para recentrar toda autoridade espiritual na Igreja de Alexandria. Assim, a espiritualidade atanasiana funcionou como arquitetura funcional, pois domesticou modelos concorrentes de poder religioso, direcionou o capital simbólico do monaquismo para o episcopado e consolidou uma Igreja hierárquica, ortodoxa e socialmente enraizada entre os setores cultos e economicamente estáveis do Egito tardo-antigo.

Essa reinterpretação da relação de Atanásio e o monasticismo encontra ressonância direta na leitura contemporânea de Brakke e Gwynn (2022, p. 17–41), que, ao analisarem as *Festal Letters*, descrevem Atanásio como o *pastoral father* do Egito. As cartas pascais, transmitidas e traduzidas nos mosteiros e aldeias do vale do Nilo, constituem o maior empreendimento pastoral do cristianismo antigo, e nelas se percebe a mesma gramática espiritual identificada por Lefort na tradição copta em relação aos textos bíblicos.⁵⁸

Nessas epístolas, Atanásio fala simultaneamente como teólogo e pastor. Ao estabelecer o novo jejum quaresmal (*Letter VI*, 334), não apenas reforma a disciplina

⁵⁸ Para uma boa análise e fonte primária, pensando no texto em copta, ver: LEFORT, Louis-Théophile. **S. Athanase: lettres festales et pastorales en copte.** Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain: Imprimerie L. Durbecq, 1955. A análise de Lefort (1955, p. 1–5) oferece uma reconstrução histórica precisa e tecnicamente rigorosa do lugar das *Lettres Festales* de Atanásio no sistema eclesiástico alexandrino, sublinhando tanto sua função litúrgica quanto sua importância como instrumento de unificação episcopal. Desde o episcopado de Dionísio (247–265), como testemunhado por Eusébio, havia em Alexandria a prática de anunciar anualmente às igrejas do Egito e da Pentápole a data da Páscoa por meio de uma carta oficial (*ἐορταστική ἐπιστολή*). Atanásio, ao assumir o episcopado em 328, não apenas manteve essa tradição, mas a ampliou ao integrar o ciclo quadragesimal ao cálculo pascal e ao transformar cada carta em um veículo doutrinário e disciplinar, adaptado às circunstâncias políticas e religiosas de seu tempo. Lefort destaca que Atanásio considerava a redação dessas cartas parte essencial de seu ministério pastoral; contudo, seus numerosos exílios tornaram, por vezes, a tarefa difícil ou inviável. O labor de Cureton, que editou fragmentos sírios contendo as cartas I a XX, e os trabalhos posteriores de Schmidt, Crum, von Lemm e Pieper sobre fragmentos coptas, permitiram, segundo Lefort, reconstituir parcialmente essa tradição epistolar, agora demonstrada como transmitida em pelo menos quatro manuscritos diferentes, datados do século VI ao XIII. Assim, a contribuição de Lefort vai muito além de uma simples introdução histórica.

litúrgica, mas impõe uma forma de interiorização ascética da fé, um exercício de ortodoxia vivida.

1. [1] Agora novamente, meu amado, Deus nos trouxe à época da festa, e por seu amor à humanidade nos conduziu à sua assembleia. Pois o Deus que trouxe Israel do Egito é também aquele que agora nos convocou para a festa, dizendo através de Moisés: “Observe o mês das novas coisas, e você realizará a Páscoa para o Senhor, seu Deus,”²¹⁹ e pelo profeta: “Celebrai vossas festas, ó Judá; pagai os vossos votos ao Senhor.”⁵⁹

O mesmo gesto pastoral que Lefort identifica na *Catéchèse* reaparece aqui como pedagogia episcopal, a palavra do bispo se torna regra espiritual, e o discurso sobre a caridade fraterna se converte em estrutura de vida comunitária. A teologia da encarnação, sintetizada na máxima “o Verbo estava na carne para que nós não mais estivéssemos na carne” (*Festal Letter* VI.4)⁶⁰, é formulada como doutrina de transformação moral, não como especulação abstrata. A 39ª Carta Festal (367) é certamente a mais célebre, pois nela Atanásio apresenta o primeiro cânon completo dos livros do Novo Testamento tal como reconhecido pela tradição posterior.⁶¹ Depois de enumerar os escritos selecionados, ele destaca seu estatuto canônico com as palavras: “Essas são as fontes da salvação, para que, quem tem sede, possam ser satisfeitos com as palavras nelas contidas. Somente nelas está proclamada a doutrina da piedade. A elas nada se pode acrescentar, nem diminuir”⁶².

Depois de ter assim definido, claramente, os limites do cânon, Atanásio ainda acrescenta:

Mas para ser completo, sinto-me obrigado a acrescentar que há outros livros além desses, que não foram recebidos como canônicos, mas foram indicados pelos Pais como leitura edificante para aqueles que se converterem e desejam ser instruídos na palavra de piedade: a Sabedoria de Salomão, Sabedoria de Sirac, Ester, Judite, Tobias, o que é chamado Didaquê dos Apóstolos, e o Pastor. Mas os primeiros, amados, estão no cânon; os segundos podem servir apenas como leitura edificante; mas dos apócrifos nunca façam menção. Esses são falsificações de hereges, e lhes atribuíram a datação antiga, para que

⁵⁹ Tradução disponível em: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 80. Os textos em copta das cartas pastorais podem ser encontrados em: LEFORT, 1995, p. 11. *κω [] ακτ̄ ν̄ογογνοϣ̄ επ̄αζητ̄ [νιμ πετ] ν̄αχ̄ιτ̄ν̄ επ̄ειχορος̄ ν̄τεῑ μινε̄ ετερε̄νᾱγγελος̄ χορεῡε̄ ν̄ζη̄ τ̄ϣ̄ νιμ̄ πετ̄νᾱε̄πειϣ̄ῡμεῑ αν̄ επ̄ωᾱ ετ̄ζη̄ν̄τ̄πε̄ ᾱγω̄ ν̄ᾱγγελῑ κον̄ ν̄ϣ̄̄οος̄ ν̄θε̄ μ̄πε̄προ̄φ̄η̄ της̄ χ̄ε̄τ̄ν̄η̄ ε̄βολ̄ ζ̄ιτ̄νο̄γμᾱ ν̄σκ̄ῡνη̄ ν̄ϣ̄̄π̄η̄ρε̄ ζ̄ν̄ο̄γ̄ς̄μ̄νη̄ ν̄τε̄λη̄λ̄ ζ̄ιο̄γ̄ων̄ε̄ ε̄βολ̄ ν̄ε̄ρ̄οο̄γ̄ μ̄πε̄τ̄ρ̄ῑᾱ.*

⁶⁰ Tradução disponível em: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 81.

⁶¹ Para isso, ver: BRAKKE, D. **Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter."** The Harvard Theological Review, 87(4), 1994, p. 395–419.

⁶² GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico.** p. 96.

pudessem ser usados como se fossem documentos primitivos e assim desencaminhar os mais simples⁶³.

Ao definir de forma direta o conjunto das Escrituras normativas, Atanásio combate tanto os grupos melecianos e arianos que circulavam listas concorrentes, quanto também consolida um modelo de cristianismo centrado na leitura canônica e na rejeição explícita da “sabedoria humana” frente ao magistério exclusivo de Cristo.⁶⁴ Nesse sentido, a carta demarca a maturação de sua crítica ao “cristianismo dissidente” alexandrino, deslocando a mediação teológica do espaço escolar para a figura do guardião das Escrituras.⁶⁵

As cartas de 369 (41^a) e 370 (42^a) demonstram a continuidade dessa estratégia, agora voltada para a necessidade de disciplinar a vida ascética e responder às tensões internas do Egito. A 41^a Carta Festal (369)⁶⁶ insere-se no contexto das disputas internas que marcaram a Igreja egípcia no século IV, especialmente no que diz respeito ao prestígio simbólico do martírio. Atanásio dirige-se diretamente aos milicianos, grupo que se autodenominava a verdadeira “Igreja dos Mártires”, atacando-os em um ponto sensível: a legitimidade de sua relação com os confessores da Grande Perseguição. Na carta, o patriarca acusa os melecianos de práticas indignas e teologicamente inaceitáveis, como desenterrar e expor corpos de mártires para benefício financeiro, em violação explícita às Escrituras e à tradição que honrava o sepultamento dos santos.

A 42^a Carta Festal (370)⁶⁷ dá continuidade a essa preocupação ao tratar dos conflitos em torno dos santuários dos mártires, locais intensamente disputados por cristãos, pagãos e melecianos. Atanásio adverte contra práticas interpretadas como idólatras e reafirma que a cura e a orientação obtidas nos santuários não derivam dos mártires como agentes autônomos, muito menos de forças demoníacas, mas do próprio

⁶³ GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. p. 96.

⁶⁴ Outras leituras devem ser feitas para uma amplitude maior: Lewis, N.D., & Blount, J.A. **Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices**. *Journal of Biblical Literature* 133(2), 2014. p. 399-419. Assim como futuramente Shenoute, Atanásio busca através de suas cartas combater a leitura de texto apócrifos.

⁶⁵ Ver por exemplo em LEFORT, 1995, p. 15: *μὴν βαλε 2μ0ττρε9ταλ600γ ἡσεμοου [ε 2α] παζ απλωσ λ9υωπε ἡσα2 ἡογον [ἡ]ιμ τεσβω γαρ ἡτμῆτρηῆννογτε [ο]γεβολ 2ἡρωμε αντε αλλα π9οεις [πε]τωλιῆεβολ ἡπε9ειωτ ἡνε9ειωτ ἡνε9ογα [υο]γ, 2ωσ ἡτο9 πετσοογν ἡμο9. Para uma edição traduzia ver: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 235-245.*

⁶⁶ Para acompanhar o texto copta, ver Lefort, 1995, p. 23-26 Para uma edição traduzia ver: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 195-196.

⁶⁷ Para acompanhar o texto copta, ver Lefort, 1995, p. 27-29. Para uma edição traduzia ver: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 195-196.

Cristo, cuja fé e confissão os mártires encarnaram. Ao recentralizar a figura do Salvador, Atanásio neutraliza possíveis excessos no culto popular, ao mesmo tempo em que reforça a unidade doutrinal e o alinhamento teológico em torno de seu episcopado.

A pastoral de Atanásio, portanto, opera simultaneamente no plano da ortodoxia e da ascese, ela define a fé correta como prática correta “*correct faith and correct behaviour were inseparably intertwined*” (Brakke & Gwynn, 2022, p. 34). Essa integração entre dogma e disciplina reflete o mesmo princípio que, no ambiente monástico, fundava a autoridade espiritual de Pacômio.⁶⁸ A correspondência textual entre ambos, descoberta por Lefort, não é um acidente, mas o testemunho de uma comunidade discursiva compartilhada, em que a palavra episcopal e a palavra monástica se constroem mutuamente.

As *Festal Letters*, ao circularem em copta e ao serem lidas publicamente nos mosteiros pacomianos e nas igrejas da Tebaida, consolidam esse processo de fusão entre a cultura episcopal e a espiritualidade vernacular. A pastoral de Atanásio é, nesse sentido, o elo entre o *teológico grego* e a cultura copta presente. Ou seja, pensada em grego, mas transmitida, meditada e vivida em egípcio. A continuidade entre o Atanásio de Lefort e o Atanásio de Brakke & Gwynn é, assim, histórica e teológica, pois em ambos, o bispo aparece como o fundador de uma linguagem pastoral comum ao Egito cristão, uma *koiné copta* em que o monge e o bispo falam a mesma língua da salvação.

3. O CONCÍLIO DE NICEIA E ATANÁSIO

Agora que já examinamos a reconstrução alexandrina e melitiana do conflito envolvendo Melécio, Ário e Atanásio⁶⁹, podemos avançar para um novo nível de análise,

⁶⁸ Ver: VEILLEUX, O.C.S.O Armand. **La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle**. Libreria Herder: Romae, 1968.

⁶⁹ Sobre a associação entre Ário e o cisma melitiano, ver Annick Martin (1996, p. 41–47). A autora demonstra que tal vínculo é uma construção retórica da tradição alexandrina, sobretudo nas obras de Atanásio, que situam os melitianos como aliados orgânicos da heresia ariana. Apesar disso, não há qualquer fonte antiga que estabeleça uma ligação pessoal entre Ário e Melécio, nem mesmo os *Acta Petri*, hostis ao líder do cisma (p. 41). O único relato que propõe tal relação é o de Sozômeno (*HE* I.15), segundo o qual Ário teria sido melitiano, depois ordenado por Pedro de Alexandria e posteriormente expulso por defender o cisma (pp. 42–43). Martin mostra, contudo, que esse testemunho introduz problemas disciplinares que contradizem a prática alexandrina do século III, revelando sua fragilidade histórica (p. 44). As versões latinas dos *Acta Petri* preservadas por Guarimptus reforçam essa narrativa tardia ao interpolar a excomunhão precoce de Ário dentro de um núcleo hagiográfico já existente sobre o mártirio de Pedro (p. 45–47). Não há evidência, portanto, de que Ário tenha sido excomungado antes de Niceia, e a associação entre ele e Melécio deve ser entendida como uma elaboração historiográfica destinada a reforçar a posição atanasiana pós-nicena.

focalizando a maneira como as tensões doutrinárias do século IV se configuraram no interior de um cristianismo ainda em processo de definição. Nesse ponto, a contribuição de Gwynn (2012) torna-se fundamental, pois ele nos permite perceber que o confronto entre Ário e Atanásio, e mais tarde o próprio Concílio de Niceia, não surgiu de modo abrupto ou isolado. Ao contrário, esses eventos são inteligíveis apenas quando inseridos no amplo cenário de uma Igreja que ainda buscava consolidar estruturas, linguagem teológica e mecanismos de mediação da ortodoxia como vimos nas seções anteriores.⁷⁰

Gwynn destaca que o cristianismo dos primeiros séculos não possuía um corpo doutrinal fechado, nem uma organização eclesiástica plenamente estável. As comunidades preservavam tradições distintas, e o esforço de unificação teológica só realmente ganha velocidade após Constantino, quando a presença de um imperador cristão pressiona por maior coesão doutrinária.⁷¹ Essa pressão se torna especialmente intensa diante do grande desafio intelectual que atravessava todo o cristianismo antigo: como manter o monoteísmo sem dissolver a singularidade das três pessoas divinas? As tensões entre unidade e distinção, expressas nos debates sobre Pai, Filho e Espírito Santo, já estavam vivas antes de Ário, e a tradição alexandrina do século III (com destaque para Orígenes) havia estabelecido termos, categorias e problemas que moldariam a controvérsia posterior.⁷²

No contexto desse “campo aberto” de interpretações, Ário surge como alguém comprometido com a defesa da unicidade absoluta do Pai, temendo que certas formulações correntes, como o “sempre Deus, sempre o Filho” de Atanásio levassem ao sabelianismo. Para Ário, a distinção entre Pai e Filho precisava ser clara, o Filho é divino, mas não igual ao Pai; é gerado antes dos tempos, mas teve início; é “criatura perfeita”, mas ainda criatura. Já Atanásio, por sua vez, interpreta essas proposições como ameaças diretas à soteriologia cristã, se o Filho não é verdadeiro Deus, como pode salvar? A divergência entre ambos, portanto, é a colisão entre duas formas distintas de resolver a mesma questão teológica: como preservar o monoteísmo e, simultaneamente, garantir a plena divindade do Cristo?⁷³

⁷⁰ Gwynn, 2012, p. 56–65.

⁷¹ *Ibid.*, Gwynn, 2012, p. 60.

⁷² Para compreender a teologia atanasiana com maior completude, ver: WEINANDY, Thomas G. **Athanasius: A Theological Introduction**. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2007.

⁷³ A teologia inicial de Atanásio, sobretudo no *Contra Gentes–De Incarnatione* revela os fundamentos de seu pensamento antes da formulação mais polêmica das *Orationes contra Arianos*. Logo após Nicéia, Atanásio buscou consolidar sua posição doutrinária expondo uma visão teológica centrada na absoluta

É nesse clima de incerteza e disputa que o Concílio de Niceia (325) deve ser compreendido. Gwynn sublinha que o concílio não representou a vitória definitiva de uma ortodoxia pré-existente, mas uma tentativa de resposta contingente, construída diante de um impasse.⁷⁴ O *homoousios*⁷⁵, carregava ambiguidades que muitos bispos orientais temiam, pois poderia sugerir modalismo ou conceitos materialistas de divindade. Ainda assim, a fórmula foi aceita como meio de salvaguardar a plena divindade do Filho e rejeitar as posições consideradas extremas no círculo de Ário, especialmente a afirmação de que “houve um tempo em que o Filho não era” e a ideia de que Ele teria sido criado “a partir do nada”.

Porém, como Gwynn observa, Niceia não resolveu o problema. A recepção da fórmula nicena permaneceu, e, após a morte de Constantino, outros bispos orientais buscaram alternativas ao *homoousios*, enquanto novos conflitos (como o caso de Marcelo de Ancira) reacenderam o temor do modalismo. A ausência de consenso revela que o século IV foi marcado por um processo longo de experimentação doutrinária, no qual categorias como *hypostasis*, *ousia* e *homoousios* ganharam sentido progressivamente, processo que culminaria apenas no fim do século, com os Capadócijs, e no Concílio de Constantinopla (381).

distinção ontológica entre Deus e a criação, articulada por meio da obra do *Lógos*, cuja encarnação restaura a imagem divina no ser humano (Gwynn, 2012, p. 66–69). Para Atanásio, Deus, sendo imutável e transcendente, permanece ontologicamente distinto da criação, produzida *ex nihilo*; porém, por amor, comunica-se com ela por meio de seu Verbo, fundamento da criação e mediador da salvação. O núcleo dessa soteriologia é a *theopoiēsis*: “Ele se fez homem para que nós nos tornemos divinos” (*De Incarn.* 54), síntese da doutrina atanasiana que entende a salvação como participação na vida divina, sem que isso implique confusão de essências (p. 70–71). Embora sua terminologia ainda carecesse da precisão posterior dos capadócijs, Atanásio já afirmava com vigor a plena divindade do Filho e a necessidade de sua consubstancialidade para garantir tanto a revelação quanto a eficácia da obra salvífica (p. 71–72). Ver também: BRAKKE, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 129-141.

⁷⁴ *Ibid.*, Gwynn, 2012, p. 60-65.

⁷⁵ As *Orationes contra Arianos* aprofundam e sistematizam os princípios teológicos delineados no *Contra Gentes–De Incarnatione*, agora em chave explicitamente antiariana. Atanásio reforça a eternidade, divindade e geração própria do Filho como “Palavra e Sabedoria do Pai”, descrevendo-o como *homoousios* termo raro em seus escritos antes dos anos 350 e fundamento ontológico da salvação, impossível se o Filho fosse criatura (Gwynn, 2012, p. 72–74). A deificação permanece elemento central: apenas se o Verbo for verdadeiro Deus a humanidade pode ser verdadeiramente unida ao Pai. Atanásio também desenvolve uma exegese rigorosa, sustentando que a Escritura possui uma “dupla proclamação”: o Filho eterno segundo a divindade e o Cristo encarnado segundo a economia. Assim, textos que atribuem ignorância ou sofrimento a Cristo referem-se ao corpo assumido, não à divindade, enquanto passagens que expressam unidade com o Pai revelam a verdade eterna do Verbo (p. 75–76). A hermenêutica atanasiana, portanto, é a expressão coerente de uma visão teológica integrada, na qual ontologia, soteriologia e leitura bíblica convergem para salvaguardar a plena divindade do Filho e a realidade da encarnação.

A controvérsia não é acidente na história da Igreja, mas o coração do processo de formação da ortodoxia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo desta pesquisa permite entender que Atanásio de Alexandria deve ser compreendido como uma figura-chave na conformação histórica, teológica e pastoral do cristianismo egípcio do século IV. Sua atuação ultrapassa a condição de defensor da ortodoxia nicena e se configura em diálogo direto com as dinâmicas sociais, linguísticas e espirituais da Antiguidade Tardia, sobretudo no contexto egípcio. Em Atanásio, a articulação entre teologia, ascese e organização eclesiástica não se apresenta como um efeito secundário de sua trajetória, mas como o princípio estruturador de seu projeto episcopal.

A reconstrução historiográfica do cristianismo no Egito, apresentada nas seções iniciais, mostrou que a Igreja egípcia se formou a partir de uma pluralidade de tradições. Esse dado é fundamental para compreender o ambiente no qual Atanásio atuou, pois evidencia que sua teologia não se impôs sobre um terreno homogêneo, mas precisou dialogar e frequentemente entrar em conflito, com múltiplas expressões do cristianismo local. A consolidação da autoridade de Alexandria sobre a *khôra*, longe de ser um processo natural ou inevitável, exigiu estratégias pastorais, narrativas de legitimação e mecanismos de disciplinamento que Atanásio soube articular de forma particularmente eficaz.

Nesse sentido, a observação sobre a estrutura eclesiástica egípcia apresentou que os conflitos enfrentados por Atanásio, sejam eles doutrinários, como a controvérsia ariana, ou disciplinares, como o Cisma meleciano, não podem ser reduzidos a disputas teológicas isoladas. Eles expressam tensões importantes em torno da definição da autoridade episcopal, da unidade institucional e do controle “simbólico” do cristianismo egípcio. A centralização da Igreja em Alexandria, reforçada por sínodos, cartas pastorais e redes episcopais, constitui o pano de fundo indispensável para compreender a longevidade e o impacto do episcopado atanásiano.

A investigação das produções coptas associadas a Atanásio, particularmente à luz da crítica de Louis Lefort, permitiu avançar para além do horizonte grego tradicional da recepção de sua obra. A presença de textos atribuídos ao bispo no *corpus* monástico copta,

bem como sua assimilação quase literal na literatura pacomiana, indica a existência de uma comunidade discursiva compartilhada entre o episcopado alexandrino e o monaquismo egípcio. Essa constatação desloca o debate da simples questão da autoria para um problema ainda mais amplo, o da circulação e da performatividade do discurso pastoral em língua vernácula, ou seja, no próprio copta. A teologia, nesse contexto, não se apresenta como reflexão especulativa, mas como prática formativa, moldando sujeitos e comunidades por meio da repetição bíblica e da exortação moral.

As leituras de David Brakke e David M. Gwynn aprofundam essa perspectiva ao evidenciar que a ascese, em Atanásio, funciona como um caminho de unificação eclesial. A disciplina do corpo, o calendário litúrgico e a pedagogia moral não são elementos secundários, mas instrumentos centrais para a construção de uma Igreja coesa, capaz de resistir a dissidências internas e a interpretações concorrentes do cristianismo. A Vida de Antão, nesse sentido, não apenas aparece como um texto hagiográfico, mas se apresenta como uma intervenção estratégica no campo religioso egípcio, na qual o monaquismo é reinscrito sob a autoridade episcopal e colocado a serviço da ortodoxia nicena.

A análise do Concílio de Niceia e de sua recepção, por sua vez, confirmou que a teologia de Atanásio não pode ser interpretada como simples aplicação de decisões conciliares. O *homoousios*, longe de representar uma solução definitiva, se tornou um campo de disputa hermenêutica, no qual Atanásio atuou como intérprete e mediador, conectando formulações doutrinárias a preocupações soteriológicas e pastorais concretas. Sua insistência na inseparabilidade entre fé correta e prática correta revela uma concepção de ortodoxia que ultrapassa o nível conceitual e se enraíza na vida cotidiana da Igreja.

Diante desses resultados, torna-se possível afirmar que a originalidade de Atanásio reside precisamente em sua capacidade de articular múltiplos registros, o discurso teológico, a autoridade institucional, a espiritualidade ascética e a cultura linguística local. Sua produção copta e sua pastoral vernacular indicam que o processo de consolidação da Igreja egípcia se deu através de uma pedagogia espiritual contínua, capaz de integrar monges, clérigos e leigos em uma mesma economia da salvação.

Por fim, este artigo sugere que a figura de Atanásio de Alexandria deve ser compreendida como síntese de um cristianismo em transição, entre carisma e instituição, entre pluralidade e unidade, entre helenismo teológico e cultura egípcia. Sua atuação ilumina para nós, a história da ortodoxia cristã, mas também os processos mais amplos de formação de identidades religiosas na Antiguidade Tardia. Ao compreender a

centralidade de sua produção copta e de sua pastoral ascética, abre-se um campo promissor para futuras pesquisas sobre a relação entre língua, poder e teologia na construção das igrejas locais do cristianismo antigo.

REFERÊNCIAS

ATHANASIUS, A., BRAKKE, D., & GWYNN, D. M. **The festal letters of Athanasius of Alexandria, with the festal index and the historia acephala**. Translated texts for historians. Liverpool: Liverpool University Press, 2022.

ATHANASSAKIS, Apostolos; BIRGER Pearson. **The Life of Pachomius: Vita Prima Graeca**. Missoula: Scholars Press, 1975. E GARITTE, Gérard. *Antonii vitae versio Sahidica*. Corpus Scriptorum Christoanorum Orientalium. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1949.

BAGNALL, R. S. Public Administration and the Documentation of Roman Panopolis *In: Perspectives on Panopolis : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest*. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs,]. van der Vliet. - Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002.

BAGNALL, Roger S. **Early Christian Books in Egypt**. Princeton University Press:

BAGNALL, Roger S. **Egypt in Late Antiquity**. Princeton University Press: Princeton and

BRAKKE, D. **Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter."** The Harvard Theological Review, 87(4), 1994. p. 395–419.

BRAKKE, David. **Athanasius and the Politics of Asceticism**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

BROWN, Peter. **O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972.

CARNEIRO, M.; MESQUITA, V. E. C. de. **Fronteiras entre os monstros e o grotesco, o cosmos e a morte no imaginário do apocalipse de Sofonias**. Numen, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 61–77, 2025. DOI: 10.34019/2236-6296.2025.v28.47394. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/47394>. Acesso em: 25 nov. 2025.

CHAUVEAU, M. Rive droite, rive gauche. Le nome panopolite au ne et me siecles de notre ere. *In: Perspectives on Panopolis : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest*. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs,]. van der Vliet. - Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002.

CHITTY, Derwas J. **The desert a city: an introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire** / by Derwas J. Chitty. ST Vladimir's seminary press crestwood : New York, 1999.

DE MENDIETA, E. A. **Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien.** *Revue de l'histoire Des Religions*, 152(1), 31–80. <http://www.jstor.org/stable/23667001>.

FOURNET, Jean-Luc. Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic Recycling Coptic literature *In: context (4th-13th cent.)* : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, na archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical contexto ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia.

GABRA, Gawdat. **Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag** / edited by Gawdat Gabra and Hany Takla Cairo: The American University in Cairo Press, 2007.

GARITTE, S. **Antonii Vitae Sahidica.**

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico.** Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2019.

GONZÁLEZ, J. L. **História Ilustrada do Cristianismo.** Volume 1. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GWYNN, David M. **Athanasius of Alexandria Bishop, Theologian, Ascetic, Father.** Oxford : Oxford University Press, 2012.

KLIJN, A. F. J. Jewish Christianity in Egypt. *In: PEARSON, Birger Albert. The Roots of Egyptian Christianity.* Fortress Press: Philadelphia, 1986.

LARSEN, Lillian I.; RUBENSON, Samuel. **Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia.** Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

LEFORT, Louis-Théophile. **Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples.** Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Vol. 150, Scriptorum Coptici 23. Louvain: Imprimerie L. Durbecq, 1956.

LEFORT, Louis-Théophile. **S. Athanase: lettres festales et pastorales en copte.** Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain: Imprimerie L. Durbecq, 1955.

LEFORT. S. Athanase écrivain copte. *In: Le muséeon.* vol. 46, 1933

LEWIS, N.D., BLOUNT, J.A. **Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices.** *Journal of Biblical Literature* 133(2), 2014. p. 399-419.

MARTIN, Annick. **Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IV^e siècle**. Rome: École française de Rome, 1996.

MESQUITA, V. E. C. de, & Miranda, V. A. (2025). **Apocalipse de Elias**: o grotesco e a monstruosidade no imaginário apocalíptico egípcio-cristão. *Reflexão*, 50. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15427>

MESQUITA, Vitor E.C. de; SILVEIRA, Leonardo dos Santos. **O Mediterrâneo Antigo e suas conexões Africanas**: Narrativas, conexões e identidades no Cristianismo Egípcio e na memória cultural. *Revista de História Antiga e Medieval – Mythos*. v. 25 n. 2 (2025).

PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PEARSON, Birger A. Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. *In*: PEARSON, Birger Albert. **The Roots of Egyptian Christianity**. Fortress Press: Philadelphia, 1986.

PIRENNE, Henri. **Mahomet et charlemagne**. Tallandier: Bruxelles, 2016.

VEILLEUX, Armand. **Pachomian Koinonia Volume 1**: The Life of Saint Pachomius and his Disciples. Cistercian Series 45. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 1980.

VEILLEUX, O.C.S.O Armand. **La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle**. Libreria Herder: Romae, 1968.

VIVIAN, Tim; ATHANASSAKIS, Apostolos. **The Life of Antony**: The Coptic Life and the Greek Life. Cistercian Series 202. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 2003.

WEINANDY, Thomas G. **Athanasius**: A Theological Introduction. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2007.

WIPZYCKA, Ewa. **Le degré d’alphabétisation en Égypte byzantine**. *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984) 279-296.

A HERANÇA LITÚRGICA DO CONCÍLIO DE
NICEIA: A CENTRALIDADE DE CRISTO NO
CULTO

*The Liturgical Legacy of The Council of Nicaea:
The Centrality of Christ in Worship*

Túlio Silveira Andrade

Graduando em Teologia pela FABAT; Graduando em Música pela FABAT.

Mariane de Carvalho Godoi Lopes

Mestranda em Ensino - UERJ; Pós-graduação em Voz Profissional - UNYLEYA; Pós-graduação em Gestão do Ministério de Adoração e Arte; Bacharel em Teologia e Licenciatura em Música - FABAT.

Elildes Junio Macharete Fonseca

Doutor em Teologia pela PUC-Rio; bacharel e mestre em Teologia pelo Seminário do Sul; licenciado em Letras (português/grego) pela UFF; graduado em Liderança Avançada pelo Haggai.

Como citar este artigo: ANDRADE, Túlio.; GODOI, Mariane.; FONSECA, Elildes. A herança litúrgica do Concílio de Niceia: a centralidade de Cristo no culto. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

Este artigo investiga a influência do Concílio de Niceia (325 d.C.) sobre a liturgia cristã, com enfoque na centralidade de Cristo como objeto de adoração. Por meio de uma abordagem histórico-teológica, analisam-se as controvérsias cristológicas do período pré-niceno, as decisões dogmáticas e litúrgicas do concílio e sua repercussão nas práticas de culto ao longo da história da Igreja. As fontes incluem documentos conciliares, textos patrísticos, estudos contemporâneos e literatura especializada em liturgia e cristologia. Argumenta-se que a definição de Cristo como *homoousios* com o Pai consolidou não apenas a ortodoxia doutrinária, mas também uma liturgia centrada em Cristo, impactando profundamente a adoração cristã até os dias atuais. Este estudo evidencia que a herança nicena permanece vital para a reflexão sobre a cristologia da liturgia contemporânea.

Palavras-chave: Concílio de Niceia. Liturgia. Cristologia. Culto cristão. Credo niceno.

ABSTRACT

This article investigates the influence of the Council of Nicaea (A.D. 325) on Christian liturgy, focusing on the centrality of Christ as the object of worship. Through a historical-theological approach, it examines the Christological controversies of the pre-Nicene period, the dogmatic and liturgical decisions of the council, and their impact on worship practices throughout Church history. The sources include conciliar documents, patristic texts, contemporary studies, and specialized literature on liturgy and Christology. It argues that the definition of Christ as *homoousios* with the Father consolidated not only doctrinal orthodoxy but also a Christ-centered liturgy, profoundly shaping Christian worship to this day. This study demonstrates that the Nicene heritage remains vital for reflecting on the Christology nature of contemporary liturgy.

Keywords: Council of Nicaea. Liturgy. Christology. Christian worship. Nicene Creed.

1. INTRODUÇÃO

A história do culto cristão revela uma tensão contínua entre diversidade prática e unidade teológica. Desde os primeiros séculos, as comunidades cristãs buscavam adorar Cristo em sua plena divindade, mas essa centralidade enfrentava desafios decorrentes da dispersão geográfica, das perseguições e das interpretações teológicas divergentes. As práticas litúrgicas (leitura das Escrituras, cânticos cristológicos, orações e celebrações comunitárias) variavam consideravelmente entre Jerusalém, Antioquia, Alexandria, Roma e outras regiões, refletindo contextos culturais distintos e situações de risco que moldavam a experiência de adoração.¹

Nesse cenário de pluralidade litúrgica, o Concílio de Niceia, realizado em 325 d.C., surge como um marco decisivo na história da Igreja, não apenas para resolver questões doutrinárias, mas também, consequentemente, para consolidar uma liturgia centrada em Cristo. Convocado pelo imperador Constantino, o concílio tinha como objetivo restaurar a unidade da Igreja frente às divisões internas, especialmente a controvérsia ariana, que questionava a divindade do Filho e ameaçava a legitimidade da adoração cristã.² As decisões de Niceia transcenderam o campo doutrinário, influenciando diretamente a prática litúrgica: o Credo, o calendário da Páscoa e a postura corporal durante o culto dominical foram estruturados de forma a assegurar que Cristo permanecesse no centro da adoração.³

O objetivo deste estudo é compreender como as deliberações de Niceia impactaram a liturgia cristã, reafirmando a centralidade de Cristo como objeto de adoração. A formulação do Credo Niceno estabeleceu uma herança litúrgica duradoura, orientando práticas de adoração, leitura bíblica, cânticos e celebração sacramental, e consolidando um padrão cristocêntrico que se mantém relevante na contemporaneidade.

Ao longo do artigo, busca-se demonstrar que o Concílio de Niceia não apenas definiu a ortodoxia cristológica, mas também estruturou uma liturgia coerente e cristocêntrica, oferecendo à Igreja princípios litúrgicos, doutrinários e pastorais que permanecem vitais para a adoração contemporânea. Essa investigação enfatiza a inseparabilidade entre confissão doutrinária e prática litúrgica, mostrando que a

¹ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea: Background and Reception**. 2025, p. 38–43.

² McGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: Uma Introdução**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 57.

³ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea: Background and Reception**. 2025, p. 45.

centralidade de Cristo no culto é resultado de decisões históricas cuidadosamente articuladas, mas que continuam a orientar a experiência de fé das comunidades cristãs até os dias atuais.

2. O CONTEXTO HISTÓRICO E AS CAUSAS DO CONCÍLIO DE NICEIA

2.1 A Igreja pré-nicena

Antes do século IV, a Igreja cristã vivia um período de intensa diversidade geográfica, cultural e litúrgica. As comunidades eram frequentemente pequenas, reunindo-se em casas particulares, catacumbas ou locais discretos, adaptando suas práticas de culto às circunstâncias locais e às limitações impostas pelas perseguições.⁴ Mesmo nessas condições adversas, a adoração já apresentava uma forte dimensão cristocêntrica, com reconhecimento explícito de Cristo como mediador entre Deus e os fiéis. A leitura das Escrituras, os cânticos cristológicos e a Eucaristia constituíam o núcleo da vida litúrgica, embora ainda não existisse uniformidade doutrinária ou litúrgica entre as comunidades.⁵

As perseguições, especialmente durante os reinados de Diocleciano e Galério, tiveram efeito profundo na formação da consciência comunitária e na configuração do culto. A necessidade de reunir-se secretamente fortaleceu o sentido de pertencimento e a centralidade de Cristo como foco da adoração, mesmo quando as práticas precisavam ser discretas.⁶ Documentos patrísticos, como as Apologias de Justino Mártir e o Didaquê, evidenciam que, mesmo em contextos de repressão, a Eucaristia, a oração e o ensino cristológico já ocupavam lugar central no culto, mostrando que a cristologia não era apenas teológica, mas prática, estruturando a adoração cotidiana da comunidade.⁷

⁴ *Ibid*, p. 32-34.

⁵ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. **The Commission on Synodality: Synthesis and Historical Perspectives**. Vatican City, 2021. p. 14-16.

⁶ SHELLEY, Bruce L. **História do Cristianismo**: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. p. 140.

⁷ MÁRTIR, Justino. **I e II apologias**: diálogo com Trifão (Patrística). São Paulo: Paulus, 2014. p. 58-60; ROBERTS, Alexander. *Didache: The Teaching of the Twelve Apostles*, c. 9-10. Disponível em: <https://www.earlychristianwritings.com/text/didache-roberts.html>. Acesso em 31 out. 2025.

2.2 Controvérsias cristológicas e a crise ariana

Com a expansão e a consolidação do cristianismo, surgiram tensões internas que ameaçavam a unidade doutrinária e litúrgica. Entre as mais relevantes, destacou-se a controvérsia ariana. Ário⁸, presbítero de Alexandria, defendia que o Filho, embora sublime e próximo de Deus, não era coeterno nem consubstancial ao Pai. Essa posição, que buscava uma lógica racional diante da complexidade da Trindade, colocava em questão a legitimidade da adoração a Cristo: se o Filho não fosse plenamente Deus, como poderia ser objeto de adoração verdadeira e total?⁹

O impacto dessa controvérsia sobre a prática litúrgica era imediato e profundo. Em algumas regiões, as comunidades passaram a moderar ou até omitir expressões da divindade de Cristo em orações, cânticos e hinos; em outras, a linguagem trinitária se afirmava vigorosamente, reforçando a adoração plena ao Filho.¹⁰ Essa fragmentação mostrava que, além de uma disputa teológica, a controvérsia ariana gerava tensão litúrgica, colocando em risco a unidade da fé cristã e o exercício da adoração. Alister McGrath, em sua sistemática, observa que a crise ariana ameaçava a ortodoxia entre as igrejas da época, o que impulsionou Niceia a propor uma resposta cristológica concreta.¹¹

A controvérsia ariana, portanto, funcionava como contraponto dramático para a necessidade de unificação: a falta de consenso sobre a natureza de Cristo produzia não apenas debates intelectuais, mas também riscos práticos, como liturgias fragmentadas e confissões divergentes dentro de uma mesma região. Essa realidade evidenciava que a centralidade de Cristo no culto não poderia ser apenas uma preferência teológica; precisava ser institucionalizada e incorporada em normas litúrgicas compartilhadas, reforçando a necessidade de um concílio ecumênico que estabelecesse padrões claros.

2.3 A intervenção imperial e a convocação do concílio

⁸ Ário (256-336 d.C.) foi presbítero de Alexandria, de origem provavelmente líbia, formado sob influência da escola de Antioquia. Sua doutrina sustentava que o Filho, embora sublime, fora criado pelo Pai “do nada” (*ex nihilo*), e, portanto, não compartilhava da mesma substância divina. Essa visão buscava preservar a transcendência absoluta de Deus, mas acabou negando a plena divindade de Cristo, o que levou à controvérsia ariana e à convocação do Concílio de Niceia, em 325 d.C. (WIKIPÉDIA. *Ário*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81rio>. Acesso em: 31 out. 2025.)

⁹ McGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: Uma Introdução**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 414-417.

¹⁰ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea: Background and Reception**. 2025, p. 37-39.

¹¹ McGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: Uma Introdução**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 416-417.

Diante da instabilidade religiosa e social que a controvérsia ariana provocava, o imperador Constantino interveio politicamente, convocando o primeiro concílio ecumênico em Nicéia, na Bitúnia, em 325 d.C. A motivação imperial combinava interesse político e pastoral: garantir a unidade do império e, ao mesmo tempo, criar um fórum para resolver disputas teológicas que ameaçavam a coesão da Igreja.¹²

O concílio enfrentou simultaneamente a crise ariana, a necessidade de padronizar a celebração da Páscoa, a disciplina litúrgica (incluindo a postura corporal nos domingos e nas celebrações) e a função do bispo como guardião da fé e da liturgia.¹³ Ao integrar decisões teológicas, litúrgicas e pastorais, Niceia não apenas unificou a doutrina sobre Cristo, mas consolidou uma prática litúrgica coerente, centrada na adoração de Cristo e orientada para a unidade comunitária.¹⁴ A crise ariana, portanto, funcionou como o contraponto essencial que justificou a intervenção conciliar, mostrando que a centralidade de Cristo no culto depende de definição doutrinária e de orientação litúrgica coordenada.

3. O CULTO CRISTÃO PRÉ-NICENO

Antes de 325 d.C., o culto cristão apresentava uma diversidade notável, refletindo o contexto sociocultural, geográfico e político das primeiras comunidades. As igrejas se espalhavam entre centros urbanos como Jerusalém, Antioquia, Alexandria e Roma, cada uma com características próprias, influenciadas tanto pelas tradições judaicas quanto pelo ambiente helenista.¹⁵ Apesar dessa variedade, havia um traço comum que unia todos os cristãos: a adoração centrada em Cristo. Mesmo em meio às perseguições e à ausência de uma estrutura litúrgica uniformizada, a confissão “Jesus é o Senhor” (1Co 12.3) permeava a vida de culto e consolidava a identidade cristã. Essa centralidade de Cristo não era apenas uma formulação doutrinária, mas uma realidade experiencial expressa nas leituras, nas orações, nos cânticos e nas celebrações comunitárias.¹⁶

3.1 Estrutura das reuniões litúrgicas

¹² SHELLEY, Bruce L. **História do Cristianismo**: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. p. 140.

¹³ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea**: Background and Reception. 2025, p. 34–37.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ KELLY, J. N. D. **Early Christian Doctrines**. 2. ed. Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1960. p. 17-19.

¹⁶ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea**: Background and Reception. 2025, p. 35–36.

As reuniões cristãs dos primeiros séculos, muitas vezes realizadas em casas ou catacumbas, seguiam um padrão simples, mas teologicamente significativo. A leitura das Escrituras ocupava o lugar central. Textos dos Evangelhos, das cartas paulinas e de outros escritos apostólicos eram proclamados em voz alta, seguidos de breves explicações ou exortações dos presbíteros. Essa leitura não era meramente informativa, mas formativa: por meio dela, a comunidade reconhecia a autoridade de Cristo e reafirmava sua fé em sua divindade e senhorio. Mesmo sem um lecionário fixo, a ênfase na pessoa e obra de Cristo se tornava o eixo da interpretação bíblica.¹⁷

A oração comunitária também constituía elemento fundamental do culto. Os cristãos oravam a Deus Pai por meio de Cristo, num modelo trinitário que começava a se delinear nas fórmulas devocionais e bênçãos registradas em escritos como a *Didaquê*, em especial, que descreve de modo vívido as preces que antecediam e sucediam a refeição eucarística, evidenciando uma estrutura litúrgica que, embora flexível, já expressava uma teologia cristocêntrica: Cristo era o mediador e o motivo da gratidão. Essas orações comunitárias, frequentemente improvisadas, refletiam a espontaneidade do culto, mas também revelavam um padrão teológico de adoração direcionada ao Cristo divino e redentor.¹⁸

O momento da refeição, mais tarde denominada Eucaristia, reunia os fiéis em torno da memória e da comunhão. Embora suas formas variassem entre as comunidades, o propósito era o mesmo: celebrar a presença e a obra de Cristo. Mesmo sem uniformidade ritual, a celebração eucarística expressava a fé na encarnação, morte e ressurreição do Senhor. O simbolismo da mesa, o partir do pão e o compartilhar do cálice eram compreendidos como sinais da unidade do corpo de Cristo, ligando a comunidade terrestre à esperança escatológica do banquete celestial.¹⁹

Por fim, os hinos e cânticos cristológicos formavam a moldura espiritual e emocional do culto. Com base em tradições judaicas de salmodia e cântico responsorial, as comunidades cristãs criavam composições próprias, nas quais exaltavam a divindade de Cristo, sua encarnação e sua vitória sobre a morte. Trechos como Filipenses 2.6–11 e Colossenses 1.15–20, considerados hinos primitivos, mostram como a cristologia já era

¹⁷ KELLY, J. N. D. **Early Christian Doctrines**. 2. ed. Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1960. p. 36-38.

¹⁸ ROBERTS, Alexander. **Didache**: The Teaching of the Twelve Apostles, c. 9-10. Disponível em: <https://www.earlychristianwritings.com/text/didache-roberts.html>. Acesso em 31 out. 2025.

¹⁹ PAPANDREA, J. L. **Reading the Early Church Fathers**: From the Didache to Nicaea. Nova Iorque: Paulist Press, 2012. p. 42-46.

cantada antes de ser sistematizada. O louvor, portanto, não apenas expressava fé, mas também ensinava: era veículo de doutrina e meio de preservação da ortodoxia em meio à diversidade de interpretações.²⁰

3.2 Diversidade e desafios litúrgicos

Apesar da vitalidade espiritual, a pluralidade litúrgica do cristianismo primitivo trazia consigo desafios teológicos significativos. A ausência de uniformidade doutrinária e ritual abria espaço para interpretações divergentes acerca da natureza de Cristo. Em algumas comunidades, prevaleciam tendências subordinacionistas, nas quais o Filho era compreendido como inferior ao Pai; em outras, Cristo já era plenamente adorado como Deus verdadeiro, coeterno e consubstancial ao Pai.²¹ Essa tensão cristológica se refletia diretamente na prática de culto: onde a doutrina era frágil, a liturgia também se tornava confusa e incoerente.

A necessidade de definir de modo claro quem era Cristo e, conseqüentemente, como Ele deveria ser adorado, foi se tornando cada vez mais urgente à medida que o cristianismo se expandia e ganhava visibilidade pública. A diversidade, que inicialmente expressava flexibilidade missionária e adaptação cultural, começou a gerar fragmentação e insegurança teológica. Como observa Kelly, as controvérsias pré-nicenas revelaram que, sem uma confissão comum, a liturgia corria o risco de perder sua função formadora e unificadora.

Dessa forma, o Concílio de Niceia não surgiu apenas como resposta a um debate intelectual sobre a natureza de Cristo, mas como uma tentativa de restaurar a coerência entre cristologia e culto. Assim, o concílio não inventou uma nova forma de culto, mas consolidou e uniformizou uma tradição que já existia, garantindo que a fé confessada e a fé celebrada caminhassem juntas.

4. AS DECISÕES CRISTOLÓGICAS DE NICEIA

O Concílio de Niceia não apenas respondeu à controvérsia ariana, mas consolidou a cristologia ao afirmar que o Filho é coeterno e consubstancial com o Pai (*homoousios*), legitimando a adoração cristocêntrica e estabelecendo uma base para a prática litúrgica

²⁰ *Ibid*, p. 43-45.

²¹ KELLY, J. N. D. **Early Christian Doctrines**. 2. ed. Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1960. p. 48-51.

futura.²² As decisões conciliares refletiam a urgência de harmonizar fé e culto, garantindo que a confissão de Cristo como verdadeiro Deus permeasse a vida das comunidades, transformando a adoração em uma expressão coerente e teologicamente fundamentada.

4.1 Credo Niceno e a liturgia

O Credo Niceno²³ (também chamado de Símbolo Niceno; posteriormente, Credo Niceno-Constantinopolitano) constitui o núcleo doutrinário e litúrgico do concílio. Nele se afirma: “O Filho é Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, da mesma substância do Pai, por meio de quem todas as coisas foram feitas.” Essa formulação teve impacto profundo no culto cristão. Antes de Niceia, a cristologia era proclamada de formas variadas, ora implicitamente, ora por meio de hinos e leituras, mas sem uniformidade. A formalização do Credo proporcionou um padrão comum de confissão, funcionando como instrumento pedagógico e litúrgico ao mesmo tempo. Assim, esse símbolo se tornou elemento de unidade litúrgica e teológica, consolidando a centralidade de Cristo na adoração e educando a comunidade sobre a sua divindade, missão redentora e relação com o Pai.²⁴

O Credo Niceno passou a ser recitado de forma sistemática durante o culto, consolidando-se como ferramenta fundamental para educar a comunidade na confissão correta de Cristo. Ele não apenas promovia unidade doutrinária, garantindo coerência entre diferentes regiões e contextos, mas também funcionava como exercício de adoração, transformando a confissão em prática ritual, na qual a centralidade de Cristo era vivida de modo concreto. A recitação do Credo orientava leituras bíblicas, hinos e pregações,

²² PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea: Background and Reception.** 2025, p. 32–34.

²³ “Cremos em um só Deus, Pai onipotente (*pantocrator*), criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.

Cremos em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, gerado do Pai desde toda a eternidade, Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai (*homoousion to patri*); por Ele todas as coisas foram feitas. Por nós e para nossa salvação, desceu dos céus; encarnou por obra do Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e fez-se verdadeiro homem. Por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; sofreu a morte e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras; subiu aos céus, e está assentado à direita do Pai. De novo há de vir em glória, para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim. Cremos no Espírito Santo.

Com referência àqueles que dizem que “o mundo já existia antes dEle” e que “antes de haver nascido Ele não existia” e que “Ele veio a existir a partir do nada”, ou, ainda, que afirmam que o Filho de Deus não possui a mesma substância ou natureza de Deus, ou que Ele está sujeito à alteração ou mudança – a igreja católica e apostólica os condena.”

²⁴ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea: Background and Reception.** 2025, p. 36–38.

pois cada elemento do culto deveria refletir e afirmar a divindade do Filho, tornando a cristologia o eixo que estruturava a experiência litúrgica e a formação da fé comunitária.²⁵

A importância do Credo não se restringiu à dimensão verbal. Ele estruturou práticas litúrgicas, orientando orações, cânticos e gestos da comunidade. Cada proclamação do Credo era um ato de adoração, um momento em que a fé se manifestava corporal e espiritualmente, reafirmando que Cristo é o centro da confissão e da prática litúrgica. Nesse sentido, o Credo tornou-se mais do que um texto; foi incorporado como guia de toda experiência de culto, moldando a percepção da presença e do papel de Cristo na vida da Igreja.²⁶

Em suma, o Credo não era apenas uma declaração teológica, mas um instrumento litúrgico que unia ensino, adoração e coerência na prática da fé, assegurando que Cristo permanecesse o centro do culto.

4.2 Fixação da Páscoa e disciplina litúrgica

Além do Credo, o concílio estabeleceu outras medidas litúrgicas que reforçavam a cristologia prática. A decisão do Concílio de Niceia de padronizar a data da celebração da Páscoa respondeu a uma realidade concreta de fragmentação litúrgica entre as comunidades cristãs dos primeiros séculos. Diversas igrejas celebravam a ressurreição de Cristo em datas distintas, muitas vezes vinculadas diretamente ao calendário judaico, especialmente à Pessach.²⁷ Essa diversidade, embora historicamente compreensível, produzia descontinuidade na experiência eclesial, enfraquecendo o caráter universal de uma das principais festas cristãs.²⁸

Ao estabelecer um critério comum para a celebração pascal, o concílio não realizou apenas uma reorganização do calendário, mas instituiu um gesto de profunda densidade teológica. A unificação da data da Páscoa passou a funcionar como eixo estruturante do tempo litúrgico cristão, colocando a ressurreição de Cristo no centro da organização simbólica e espiritual da vida da Igreja. Assim, a questão cronológica passa

²⁵ *Ibid*, p. 36–38.

²⁶ *Ibid*, p. 37-39.

²⁷ *Pessach*, também conhecida como “Festa da Libertação”, é uma celebração predominantemente judaica que celebra a história bíblica da libertação dos hebreus da escravidão do Egito. (WIKIPÉDIA. *Pessach*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pessach>. Acesso em: 30 nov. 2025.)

²⁸ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea: Background and Reception**. 2025, p. 38.

a ser teologicamente configurada pela vitória do Ressuscitado, unificando a memória e a prática dos fiéis em torno do mesmo evento salvífico.

4.3 Proibição da genuflexão aos domingos e no período pascal

A norma conciliar que proibia o ajoelhar-se aos domingos e durante o período pascal possui igualmente uma forte intencionalidade teológica. No cristianismo antigo, a postura corporal estava profundamente integrada à experiência de fé, funcionando como uma linguagem silenciosa que ensinava, moldava e expressava a doutrina vivida pela comunidade.²⁹

Ao impedir a genuflexão³⁰ nesses momentos específicos, o Concílio de Niceia pretendia formar na expressão corporal dos fiéis uma pedagogia da ressurreição. O domingo, compreendido como o Dia do Senhor, e o tempo pascal eram experimentados como antecipações litúrgicas da vitória definitiva de Cristo. Permanecer em pé, em vez de prostrar-se, tornava-se, portanto, um sinal visível de que a Igreja não se relaciona com Deus apenas a partir da lógica da culpa e da queda, mas a partir da participação no triunfo do Ressuscitado.³¹

Essa disciplina corporal ensinava silenciosamente que o cristão não vive primordialmente na postura de quem ainda espera pelo perdão, mas de quem já foi elevado pela obra redentora de Cristo. O corpo, assim, é educado a confessar a fé: não mais curvado sob o peso da morte, mas erguido como sinal da nova vida inaugurada pela ressurreição.³² Desse modo, a cristologia definida em palavras no Credo encontrava sua extensão concreta na linguagem do gesto durante o culto.

4.4 Controvérsias e negociações internas

O Concílio de Niceia não foi homogêneo nem desprovido de tensão. Disputas sobre a formulação do Credo e a posição de Ário geraram debates intensos, evidenciando

²⁹ SANTOS, Davi M. **A sacralidade do corpo na liturgia**. Anais Eletrônicos da XXVIII Semana Teológica da Unicap. Recife, 2024. p. 203-205.

³⁰ Genuflexão é um gesto de adoração e respeito que consiste em dobrar um joelho até o chão com o corpo ereto, significando reverência a Deus, especialmente diante da Eucaristia. (WIKIPÉDIA. Genuflexão. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Genuflexão>. Acesso em: 30. nov. 2025)

³¹ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea: Background and Reception**. 2025, p. 38.

³² *Ibid.*

que a definição de Cristo como consubstancial ao Pai era tanto uma decisão teológica quanto litúrgica.³³ A negociação conciliar demonstra que estabelecer Cristo no centro da adoração implicava afirmar formalmente sua divindade, regular práticas comunitárias e criar normas que integrassem confissão e culto. O resultado foi um equilíbrio cuidadoso entre doutrina e liturgia: ao mesmo tempo em que o Credo esclarecia a natureza de Cristo, as normas litúrgicas garantiam que essa confissão fosse incorporada à vida prática da comunidade. Dessa forma, Niceia mostrou que a cristologia e o culto são inseparáveis, e que a afirmação da divindade de Cristo é inseparável de sua centralidade na adoração.

5. A HERANÇA LITÚRGICA DE NICEIA

As decisões do Concílio de Niceia não apenas solucionaram a crise cristológica, mas também moldaram profundamente a liturgia cristã, criando padrões que perduraram ao longo da história e continuam a influenciar o culto contemporâneo. Ao definir a cristologia de forma inequívoca, Niceia proporcionou uma estrutura litúrgica que articulava confissão de fé e adoração centrada em Cristo, oferecendo à Igreja um modelo coerente de culto que integrava teologia e prática ritual.

5.1 A ênfase no triunfo da ressurreição no domingo

Antes de Niceia, a celebração da Páscoa ainda era marcada por diversidade e variação entre comunidades. Influências judaicas, dificuldades de comunicação entre igrejas e contextos sociais distintos resultavam em datas diferentes para a celebração da ressurreição de Cristo, enquanto a importância do domingo como dia litúrgico central ainda não estava uniformizada. A decisão conciliar de padronizar a Páscoa como celebração da ressurreição de Cristo e de proibir o ato de ajoelhar-se no domingo introduziu uma dimensão profundamente simbólica e formativa no culto cristão. Essa uniformidade não apenas afirmava a ressurreição como eixo da liturgia, mas também transformava a prática corporal em expressão de fé, tornando o culto uma vivência concreta da centralidade de Cristo. Segundo Pallikunnel (2025), as legislações litúrgicas nicenas representaram um esforço consciente de traduzir teologia em prática, integrando

³³ *Ibid*, p. 42-43.

memória, tradição e celebração, de modo que cada gesto e cada ação no culto fossem reflexos da fé cristológica.³⁴

5.2 A sinodalidade da Igreja

Niceia legou à Igreja um modelo de comunhão e discernimento que repercutiu diretamente na vida litúrgica. Ainda que o termo “sinodalidade”³⁵ seja posterior,³⁶ o impulso teológico que o sustenta encontra em Niceia uma de suas manifestações mais emblemáticas: a compreensão de que a unidade da fé se constrói de forma comunitária, colegiada e relacional.

Essa herança sinodal manifesta-se na liturgia como expressão visível da comunhão eclesial. A partir das legislações nicenas, o culto deixa de ser uma experiência fragmentada ou localista e passa a ser compreendido como ato da Igreja una, reunida em torno da mesma confissão e das mesmas celebrações e práticas. A sinodalidade modela o próprio culto, tornando-o espaço privilegiado de visibilização da unidade do corpo de Cristo.

5.3 O culto cristocêntrico e a memória de Cristo

Após o Concílio de Niceia, a adoração cristã passou a se articular de modo ainda mais explícito em torno da memória viva de Cristo: não apenas como um gesto simbólico, mas como o próprio centro teológico e existencial do culto. A confissão nicena, ao afirmar que o Filho é “da mesma substância do Pai” (*homoousios tō Patri*), consolidou o fundamento de uma liturgia que não apenas fala sobre Cristo, mas adora Cristo como verdadeiro Deus. Nesse sentido, a liturgia pós-nicena tornou-se uma extensão da própria teologia conciliar, transformando o dogma em doxologia.³⁷

³⁴ *Ibid*, p. 46.

³⁵ Sinodalidade (do grego *syn-hodos*) significa “caminhar juntos”.

³⁶ O termo “sinodalidade” é um neologismo (palavra recém-criada) que entrou no uso comum da Igreja Católica após o Concílio do Vaticano II (1962-1965), embora o conceito de “caminhar juntos” seja mais antigo. (FAGGIOLI, Massimo. **Sinodalidade para quem? Alianças sociais e modelos institucionais no catolicismo global**. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/609174-sinodalidade-para-quem-aliancas-sociais-e-modelos-institucionais-no-catolicismo-global-artigo-de-massimo-faggioli#:~:text=por%20uma%20reforma%20sinodal%20da%20Igreja%2C%20é,do%20Concílio%20esteja%20aberta%20a%20essa%20perspectiva>. Acesso em: 25 nov. 2025)

³⁷ McGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: Uma Introdução. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 54-57.

Os escritos teológicos e litúrgicos do século IV refletem essa mudança de paradigma. Como observa Kelly (1960), a adoração cristã passou a ser moldada pela teologia trinitária e pela confissão nicena de Cristo como verdadeiro Deus.³⁸ A liturgia desse período tornou-se o principal espaço de expressão e consolidação da fé cristológica, em que orações e hinos proclamavam a encarnação, morte e ressurreição do Filho como o centro da experiência comunitária.

Essa ênfase na memória de Cristo não se restringiu a uma cerimônia específica, mas permeou toda a experiência do culto. Cada leitura bíblica, oração e hino passaram a funcionar como atos de recordação e proclamação, onde a Igreja reafirma a sua fé no Cristo que é Senhor sobre a criação e redentor da humanidade. Como aponta Pallikunnel (2025), o culto cristão se tornou, após Niceia, um espaço de encontro entre a ortodoxia e a doxologia, ou seja, a reta confissão gerava a reta adoração. Esse princípio teológico-litúrgico transformou o culto em um testemunho coletivo da espiritualidade cristã, articulando doutrina, comunhão e missão.³⁹

No contexto das comunidades cristãs, especialmente aquelas que herdaram a tradição nicena, essa herança se manifesta na forma como Cristo é continuamente proclamado como centro e finalidade do culto. A pregação da Palavra tornou-se o lugar de reafirmação da verdade nicena (Cristo é Deus verdadeiro de Deus verdadeiro), enquanto os cânticos e as orações reforçavam a dimensão afetiva dessa confissão. A liturgia reforça seu caráter pedagógico, transmitindo ao povo de Deus, por meio da adoração, a compreensão correta de quem é Cristo. Dessa forma, o culto não apenas reflete a teologia de Niceia, mas também a perpetua como experiência comunitária.

Além disso, a noção de “memória” no culto cristão tem um caráter profundamente escatológico. Quando a Igreja recorda a encarnação e a ressurreição de Cristo, ela não apenas rememora um evento histórico, mas participa espiritualmente do Cristo presente, aquele que reina e há de vir. Essa consciência ressignifica o tempo litúrgico: cada domingo torna-se uma celebração da vitória de Cristo sobre a morte, ecoando a suspensão nicena do ato de ajoelhar-se no “Dia do Senhor” como símbolo da vitória do Ressuscitado. Assim, a liturgia dominical expressa uma esperança viva e reafirma a soberania de Cristo como centro da história e da adoração. A respeito disso, von Allmen afirma:

³⁸ KELLY, J. N. D. **Early Christian Doctrines**. 2. ed. Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1960. p. 280-281.

³⁹ PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea: Background and Reception**. 2025, p. 42-44.

O culto é, de início, anamnese da obra passada do Cristo. Ao instituir a Eucaristia, isto é, o culto cristão, Jesus disse: TOUTO POIEITE EIS TEN EMEN ANAMNESIN (1 Co 11.24 s). A anamnese ou memorial é algo muito diferente de um mero exercício da memória. É uma reatualização, uma reconstituição do passado de forma a torná-lo presente, e um compromisso. "No contexto da cultura bíblica, "lembrar-se" equivale a "tornar presente e atual". Graças a esse tipo específico de "memória", o tempo não se desenrola no sentido de uma linha reta, mediante a justaposição irrevogável dos sucessivos períodos que o compõem. O passado e o presente se confundem. Torna-se possível uma nova atuação do passado. (...) Quando se trata da história da redenção, o passado é atual. Semelhantemente, então, em cada ato de adoração — e, na perspectiva do Novo Testamento, portanto, em cada ofício eucarístico — os que dele participam aprendem que são, eles mesmos, objetos do ato redentor efetuado na cruz. Mas o culto, enquanto anamnese, não é somente "reatualização do passado". Do ponto de vista dos que celebram a memória da morte de Cristo, ele é ainda um engajar-se no serviço do Cristo, uma confissão de fé. (...) Mas o culto cristão não recapitula somente a vida, morte e ressurreição de Cristo, tornando-as novamente atuais no presente. De fato, a história da salvação não se reduz a fatos meramente passados. Ela tem em si também algo que está por vir. Evidentemente não queremos com isso dizer que o futuro traga elementos complementares ou corretivos àquele momento crucial de toda a história da salvação, que é a encarnação do Filho de Deus, e particularmente a sua morte e ressurreição. Queremos, sim, dizer que o futuro trará a confirmação, a manifestação e o desabrochamento último e eterno desse momento central. Ao recapitular a história da salvação, o culto volta-se também para o futuro.⁴⁰

Quando a Igreja celebra, canta e proclama, ela não apenas recorda uma verdade antiga, mas participa do mistério sempre atual da vida do Filho, cuja plena divindade fundamenta tanto a validade quanto a vitalidade do culto. Nesse sentido, a confissão de Niceia permanece não como um marco distante, mas como a própria alma da liturgia cristã, lembrando-nos de que toda adoração é autêntica somente quando nasce da verdade sobre quem Cristo é e converge para Ele como centro vivo e Senhor da Igreja.

5.4 A coerência entre confissão e celebração

O Concílio de Niceia legou à Igreja a convicção de que a fé professada nos credos deve encontrar sua correspondência concreta na experiência litúrgica. Não há ruptura entre dogma e adoração, mas continuidade: o que é afirmado na confissão de fé deve ser vivido, cantado e proclamado no culto. Dessa forma, fortalece-se um princípio estrutural da tradição cristã: a ortodoxia gera a doxologia, e a verdade teológica torna-se matriz da espiritualidade comunitária.

5.5 A dimensão escatológica do culto

⁴⁰ ALLMEN, J. J. von. **O Culto Cristão**: teologia e prática. 1 ed – São Paulo: ASTE, 1968, p. 33-34.

Outra herança decisiva do legado niceno encontra-se na dimensão escatológica do culto. A confissão de que Cristo “há de vir em glória” insere a adoração cristã numa tensão entre o já e o ainda não. Ao recordar a encarnação e a ressurreição, a Igreja não apenas olha para o passado, mas projeta-se para o futuro de Deus. Cada celebração dominical torna-se, assim, uma antecipação do Reino vindouro, uma espécie de ensaio da vitória definitiva de Cristo, alimentando a esperança da comunidade de fé na vinda de Jesus.

6. DE NICEIA À CONTEMPORANEIDADE

O legado niceno permanece vivo no culto cristão contemporâneo, mesmo diante das transformações de estilo, linguagem e contexto cultural. A centralidade de Cristo, definida liturgicamente já no século IV, manifesta-se em múltiplas dimensões da adoração. A liturgia se mantém como espaço de reafirmação da confissão nicena, em que Cristo é reconhecido e celebrado como o Senhor verdadeiro, consubstancial ao Pai, eixo permanente de toda adoração.

6.1 Continuidade na liturgia histórica

Historicamente, a centralidade de Cristo no culto pode ser observada em diferentes épocas e contextos culturais, independentemente das variações de forma. Desde a recitação do Credo e dos hinos cristológicos até a estruturação do domingo como dia de reunião e adoração, os cristãos buscavam refletir em seu culto a verdade confessada em Niceia: Cristo é o centro da fé e da comunidade. A liturgia funciona, nesse sentido, como um espaço pedagógico e confessional, em que a comunidade é continuamente guiada a reconhecer a divindade, a obra redentora e a presença de Cristo no seu meio.⁴¹ Cada leitura bíblica, cada oração e cada cântico são manifestações concretas dessa centralidade, lembrando que o culto não é mero formalismo, mas a expressão viva da fé nicena em ação.

6.2 Desafios contemporâneos

No mundo contemporâneo, o culto enfrenta desafios que podem comprometer essa centralidade. A tendência ao antropocentrismo, a ênfase excessiva na experiência

⁴¹ GODOI, Mariane. **Música e Igreja**: teologia, história e prática da música no culto cristão. 1. ed. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2025. p. 88.

sensorial, no entretenimento ou na performance musical no culto podem obscurecer o foco cristológico. Quando a centralidade de Cristo é negligenciada, o culto corre o risco de se tornar vazio, reduzido a uma experiência estética ou emocional, sem coerência doutrinária ou força formativa. Por conta dessa realidade, de acordo com Godoi, “corremos o risco de ter comunidades cristãs profundamente egocentradas, dependentes de experiências emocionais e espetaculares, fracas na fé e com pouco conteúdo bíblico”⁴².

A herança de Niceia, ao contrário, nos recorda que o culto é antes de tudo um espaço de confissão e de adoração, no qual a fé na pessoa de Cristo se manifesta de forma comunitária, coerente e transformadora.

6.3 Aplicações práticas para igrejas evangélicas

Para a prática do culto na Igreja contemporânea, a centralidade de Cristo deve guiar todos os elementos litúrgicos. A pregação, por exemplo, precisa articular de modo claro a divindade e o senhorio de Cristo, de modo que a Palavra proclamada seja fiel à confissão nicena e conduza a comunidade a uma adoração informada e consciente. A música e os cânticos cristológicos desempenham papel complementar, mantendo vivo o conteúdo da fé e garantindo que o louvor seja centrado em Cristo, transmitindo tanto emoção quanto compreensão teológica. Além disso, a liderança eclesial cumpre função crucial, orientando a unidade litúrgica e doutrinária da comunidade, de maneira análoga ao papel do bispo na tradição histórica, assegurando que cada culto reflita coerentemente a cristologia confessional.

6.4 Lições litúrgicas de Niceia para o presente

As lições de Niceia permanecem relevantes para o planejamento e a vivência do culto cristão hoje. A liturgia deve ensinar e formar a fé, educando a comunidade na confissão correta de Cristo, de modo que cada gesto, cada leitura e cada cântico sejam expressão concreta da centralidade do Senhor. É fundamental que a prática litúrgica integre teologia e ação, unindo a proclamação da Palavra, o louvor, a oração e a participação comunitária de forma coerente, garantindo que cada elemento reflita o eixo cristológico. Em última análise, Niceia não é apenas um marco histórico ou um registro doutrinário; trata-se de uma referência viva, que orienta a Igreja a estruturar o culto de

⁴² *Ibid*, p. 77.

maneira cristocêntrica, unificada e espiritualmente formativa, assegurando que Cristo continue sendo o coração da adoração, como foi estabelecido há quase dois mil anos.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Concílio de Niceia constituiu um divisor de águas na história da Igreja, estabelecendo não apenas as bases da ortodoxia cristológica, mas também os fundamentos de uma liturgia que reconhece e proclama a centralidade absoluta de Cristo. Suas deliberações sobre o Credo, a celebração da Páscoa e a postura corporal nos cultos tiveram repercussões que ultrapassaram o campo doutrinário, alcançando o modo como a fé é vivida e celebrada. Ao afirmar que o Filho é *homoousios* com o Pai, Niceia não apenas respondeu a uma controvérsia teológica; redefiniu o horizonte da adoração cristã, que passa a ser compreendida como resposta direta à revelação plena de Deus em Cristo.

Antes de Niceia, a diversidade litúrgica e a cristologia implícita marcavam as práticas das comunidades cristãs, moldadas por contextos locais e expressões particulares de fé. O concílio, porém, transformou essa pluralidade dispersa em uma unidade teológica e litúrgica coerente, consolidando uma adoração centrada na confissão de Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem. A liturgia passou, então, a assumir um caráter pedagógico e confessional, funcionando como espaço onde a doutrina se torna vida e a fé se expressa em comunhão.

Essa herança atravessou os séculos, sustentando a identidade da Igreja cristã e moldando sua compreensão do culto como encontro com o Deus trino revelado em Cristo Jesus. Mais do que uma prática ritual, a liturgia se apresenta como memória viva da fé, proclamando continuamente o mistério da encarnação, morte e ressurreição do Senhor. Em cada tempo e cultura, a Igreja é chamada a reviver essa herança, reafirmando que toda adoração autêntica nasce do reconhecimento de quem Cristo é e do que Ele fez.

Para a Igreja contemporânea, essa tradição nicena funciona não como uma relíquia histórica, mas como um convite à reflexão. Em um contexto de múltiplas expressões de culto, hermenêuticas e teologias fragmentadas, Niceia recorda que a verdadeira unidade eclesial se sustenta na confissão compartilhada de Cristo como centro da fé. Essa centralidade é expressa na proclamação do Evangelho, na reflexão bíblica, na oração comunitária e na música congregacional, nos quais Cristo é exaltado como o Senhor que redime, ensina e governa a Igreja. Preservar a herança nicena significa redescobrir o

vínculo entre teologia e liturgia, entre a confissão e a adoração, entre a ortodoxia e a vida prática comunitária.

Assim, pode-se afirmar que o Concílio de Niceia não apenas preservou a verdade sobre a pessoa de Cristo, mas também definiu o modo como a Igreja deve se reunir diante dele: em adoração. Sua herança litúrgica continua a ecoar nos cânticos, nas orações e nas proclamações da Igreja, convidando cada geração de cristãos a reafirmar que Cristo é o centro e o conteúdo da adoração. O mesmo Cristo que foi confessado como “da mesma substância do Pai” é aquele que continua sendo o foco da fé e da adoração. Retomar essa centralidade é, portanto, resgatar a própria essência do culto cristão: um culto que proclama, celebra e se submete ao senhorio de Cristo, em espírito e em verdade. A teologia nicena, portanto, não se limita ao passado, mas permanece como desafio e inspiração para a Igreja de todos os tempos, chamada a celebrar a fé sob a mesma confissão que uniu os pais conciliares: “Cremos em um só Senhor, Jesus Cristo, o Filho unigênito de Deus.”

REFERÊNCIAS

ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão**: teologia e prática. 1. ed. São Paulo: ASTE, 1968.

FAGGIOLI, Massimo. **Sinodalidade para quem? Alianças sociais e modelos institucionais no catolicismo global**. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/609174-sinodalidade-para-quem-aliancas-sociais-e-modelos-institucionais-no-catolicismo-global-artigo-de-massimo-faggioli#:~:text=por%20uma%20reforma%20sinodal%20da%20Igreja%2C%20é,do%20Concílio%20esteja%20aberta%20a%20essa%20perspectiva>. Acesso em: 25 nov. 2025.

GODOI, Mariane. **Música e Igreja**: teologia, história e prática da música no culto cristão. 1. ed. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2025.

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. **The Commission on Synodality**: Synthesis and Historical Perspectives. Vatican City, 2021.

KELLY, J. N. D. **Early Christian Doctrines**. 2. ed. Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1960.

MÁRTIR, Justino. **I e II apologias**: diálogo com Trifão (Patrística). São Paulo: Paulus, 2014.

McGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

PALLIKUNNEL, Geo. **Liturgical Legislations of the Council of Nicaea**: Background and Reception. Studia Patristica. Bangalore: Asian Horizons, 2025.

PAPANDREA, J. L. **Reading the Early Church Fathers**: From the Didache to Nicaea. Nova Iorque: Paulist Press, 2012.

ROBERTS, Alexander. **Didache**: The Teaching of the Twelve Apostles, c. 9-10. Disponível em: <https://www.earlychristianwritings.com/text/didache-roberts.html>. Acesso em: 31 out. 2025.

SANTOS, Davi M. **A sacralidade do corpo na liturgia**. Anais Eletrônicos da XXVIII Semana Teológica da Unicap. Recife, 2024.

SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo**: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

**O *HOMOIOUSIOS* E A CONTROVÉRSIA
ARIANA NO CONTEXTO DO
CRISTIANISMO EGÍPCIO: IMPLICAÇÕES
HISTÓRICAS E SOTERIOLOGICAS DA
DEFINIÇÃO DE NICEIA**

*The Homoousios and the Arian Controversy in the
Context of Egyptian Christianity: Historical and
Soteriological Implications of the Nicene Definition*

Mateus Soares Parreiras de Freitas

Mestrando em Ciências da Religião (UMESP). Pós Graduado em Teologia Sistemática (FABAT). Graduado em Teologia e Psicologia.

Valtair Afonso Miranda

Pós-doutorado em Cognição e Linguagem (UENF), Doutorado em História (UFRJ), Doutorado em Ciências da Religião (UMESP), Mestrado em Ciências da Religião (UMESP), Mestrado em Teologia (STBSB), Graduação em História (UNIVERSO) e Graduação em Teologia (FTSA/STBSB).

Como citar este artigo: FREITAS, Mateus Soares Parreiras de.; MIRANDA, Valtair Afonso. O homoousios e a controvérsia ariana no contexto do cristianismo egípcio: implicações históricas e soteriológicas da definição de Niceia. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | N° 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

Este artigo examina a controvérsia ariana do século IV, analisando sua gênese e desenvolvimento no contexto histórico, social e eclesiástico do Egito. Argumenta-se que a crise cristológica, centrada na natureza da divindade de Cristo, foi um evento profundamente enraizado nas dinâmicas locais do cristianismo egípcio, destacando-se a proeminência intelectual de Alexandria, a ascensão do monasticismo e as complexas relações com o poder imperial romano. A análise explora como a formulação do termo *homoousios* (consustancial) no Concílio de Niceia (325 d.C.) representou uma resposta às diferentes implicações soteriológicas propostas pelo arianismo e pela ortodoxia nicena, com ênfase na doutrina da Deificação (*Theosis*). O estudo busca conectar a disputa doutrinária às suas consequências para a compreensão da redenção e da prática pastoral, apresentando as duas posições como estruturas teológicas concorrentes com distintas visões sobre a salvação.

PALAVRAS-CHAVE: Controvérsia Ariana; Concílio de Niceia; Cristologia; Soteriologia; *Homoousios*;

ABSTRACT

This article examines the Arian controversy of the fourth century, analyzing its genesis and development within the historical, social, and ecclesiastical context of Egypt. It is argued that the Christological crisis, centered on the nature of Christ's divinity, was an event deeply rooted in the local dynamics of Egyptian Christianity, highlighting the intellectual prominence of Alexandria, the rise of monasticism, and the complex relations with Roman imperial power. The analysis explores how the formulation of the term *homoousios* (consubstantial) at the Council of Nicaea (325 AD) represented a response to the different soteriological implications proposed by Arianism and Nicene orthodoxy, with an emphasis on the doctrine of Deification (*Theosis*). The study seeks to connect the doctrinal dispute to its consequences for the understanding of redemption and pastoral practice, presenting the two positions as competing theological structures with distinct views on salvation.

KEYWORDS: Arian Controversy; Council of Nicaea; Christology; Soteriology; *Homoousios*

INTRODUÇÃO

A Controvérsia Ariana do século IV representa um dos momentos mais cruciais e definidores na história do Cristianismo primitivo. Longe de ser uma mera disputa teológica abstrata, a crise cristológica desencadeada pela pregação de Ário em Alexandria reverberou profundamente nas esferas política, social e eclesiástica do Império Romano, forçando a Igreja a articular de forma definitiva a natureza da divindade de Jesus Cristo. O debate sobre a relação entre o Pai e o Filho não apenas questionou a identidade de Cristo, mas, fundamentalmente, colocou em xeque a própria base da soteriologia cristã: a doutrina da salvação e da deificação (*Theosis*).

Este artigo se propõe a examinar a gênese e o desenvolvimento da Controvérsia Ariana, com um foco particular em seu enraizamento e suas implicações no contexto do Cristianismo Egípcio. Argumenta-se que a crise não pode ser plenamente compreendida sem a análise das dinâmicas locais, que incluem a proeminência intelectual da Escola Catequética de Alexandria, o crescente poder e influência do monasticismo egípcio, e as complexas interações entre a autoridade eclesiástica e o poder imperial romano. A efervescência teológica e social do Egito serviu como o palco principal onde as diferentes visões sobre a natureza de Cristo foram confrontadas.

O ponto central desta análise reside na definição de Niceia (325 d.C.) e na formulação do termo *homoousios* (consubstancial). O Concílio de Niceia, convocado pelo Imperador Constantino, não foi apenas um evento político de unificação, mas uma resposta teológica direta às implicações soteriológicas propostas pelo Arianismo. Ao afirmar a consubstancialidade do Filho com o Pai, a ortodoxia nicena buscou preservar a possibilidade da salvação plena e da deificação humana, um conceito que o Arianismo, com sua visão de um Cristo criado e subordinado, comprometia.

Portanto, este estudo busca ir além da mera descrição do conflito doutrinário, conectando a disputa cristológica às suas consequências históricas e soteriológicas para a compreensão da redenção e da prática pastoral. A pesquisa explora como o Arianismo e a ortodoxia nicena se apresentaram como estruturas teológicas concorrentes, cada uma oferecendo uma visão distinta sobre o caminho da salvação. Para atingir este objetivo, o artigo está estruturado da seguinte forma: primeiro, será analisado o contexto histórico, social e eclesiástico do Egito no século IV; em seguida, será detalhada a crise cristológica e a ascensão do Arianismo; posteriormente, será examinada a formulação do *homoousios* no Concílio de Niceia e suas implicações imediatas; e, por fim, será discutida a dimensão soteriológica do debate, contrastando as visões de redenção propostas pelas duas correntes.

1 O EGITO COMO PALCO DA CRISE CRISTOLÓGICA

O século IV marcou um dos períodos mais significativos e conturbados da história do cristianismo, culminando na legalização da fé pelo Édito de Milão em 313,

promulgado pelos imperadores Constantino e Licínio.¹ A partir de então, a Igreja, reconhecida institucionalmente, intensificou as expressões dogmáticas de sua doutrina. Nesse contexto de efervescência, o Egito emergiu como o centro intelectual do cristianismo na Antiguidade Tardia, sendo o palco de discussões teológicas de vanguarda que moldaram dogmas essenciais, notadamente o da divindade de Jesus.² A crise que abalou o cristianismo, centrada na Controvérsia do *Homoousios*, teve seu epicentro em Alexandria, revelando o papel central desta região africana como polo intelectual e expondo a profunda interligação entre o poder eclesiástico e as estruturas sociais e políticas do Império Romano.³

1.1 A provocação da controvérsia: o monoteísmo ariano em Alexandria

A crise cristológica teve seu epicentro em Alexandria, expondo a profunda interligação entre o desenvolvimento doutrinário e o contexto eclesiástico e social da região.⁴ A controvérsia ariana começou em Alexandria por volta de 318/320, impulsionada pelo presbítero Ário, de origem líbia, que servia na Igreja de Báucalis.⁵ É um fato notável que o principal proponente da heresia, Ário, era africano, assim como seu mais ferrenho antagonista, Atanásio, sublinhando o papel central do Egito na definição da ortodoxia cristã.⁶

As teses de Ário afirmavam a criaturalidade e a consequente subordinação do Filho, sustentando que Jesus não era Deus, mas sim uma criatura; a mais excelsa das criaturas, criada do nada por vontade de Deus.⁷ Para Ário, o Filho não era eterno, foi criado do nada e era mutável e imperfeito, o que excluía Jesus Cristo do conceito de Deus em sua plenitude.⁸ A posição ariana defendia que o Filho não coexiste com o Pai de modo ingênito, e que "não existia antes de ser gerado" pela vontade do Pai de criar. Ário conformou a fé cristã ao pensamento filosófico da época, sustentando um monoteísmo rigoroso, apoiado em passagens bíblicas que indicavam a subordinação do Filho ao Pai, como João 14:28. Ele argumentava que, se Jesus fosse Deus no mesmo sentido que o Pai, isso implicaria politeísmo, violando a doutrina do monoteísmo.⁹

¹ HOHEMBERGER, G.; DUARTE, S. M. **O Concílio de Niceia e os “*Locis Theologicis*” de Melchior Cano**. COLETÂNEA, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 331-345, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-5>

² CHAVES, J. C. D. A África como centro intelectual do cristianismo na Antiguidade Tardia: o Egito do séc. IV. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 18, n. 52, jan.-abr. 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.18764/1983-2850v18n52e26057>.

³ Ver novamente: CHAVES, J. C. D. A África como centro intelectual do cristianismo na Antiguidade Tardia: o Egito do séc. IV. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 18, n. 52, jan.-abr. 2025. E SANTANA, M. H. S. A Controvérsia Ariana e o Concílio de Niceia. In: **Bridges of Knowledge: Multidisciplinary Encounters**. [S.l.]: Aurum Publishing. DOI: 10.63330/aurumpub.015-006.

⁴ Santana, 2025.

⁵ Chaves, 2025; Hohemberger; Duarte, 2025.

⁶ Chaves, 2025.

⁷ HANSON, R. P. C. **The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy**. 318-381. Edinburg: T&T Clark, 1988.

⁸ Hohemberger; Duarte, 2025.

⁹ Santana, 2025.

A Igreja encontrou múltiplos motivos para condenar o arianismo. Primariamente, a doutrina ariana era vista como destrutiva para a fé cristã por três razões principais:

1. Destruição da Doutrina de Deus: Ao negar a plena divindade do Filho, o arianismo comprometia a fé trinitária, essencial para a compreensão da natureza de Deus.¹⁰

2. Anulação dos Costumes Litúrgicos: A negação da consubstancialidade tornava sem sentido práticas como o batismo em nome da Trindade, pois se o Filho fosse uma criatura, a fórmula batismal perderia seu valor ontológico.¹¹

3. Destruição da Ideia da Redenção: A soteriologia ariana era falha, pois apenas um mediador plenamente divino poderia restabelecer a comunhão entre o homem e Deus, conferindo eficácia infinita ao ato redentor.¹²

1.1.1 As raízes filosóficas e teológicas do Arianismo em Alexandria

A emergência da tese ariana em Alexandria não foi um evento isolado, mas sim o resultado de uma complexa interação entre a tradição teológica local e as correntes filosóficas dominantes, notadamente o Platonismo Médio e o Neoplatonismo.¹³ Alexandria, com sua famosa Escola Catequética, era o epicentro da teologia cristã helenística, onde pensadores como Clemente e Orígenes já haviam empregado a filosofia platônica para articular a doutrina do Logos (Verbo).¹⁴

O Arianismo pode ser visto como uma radicalização de certas tendências subordinacionistas presentes na teologia do Logos pré-niceno. Pensadores como Orígenes de Alexandria (c. 185–c. 254) foram cruciais. Embora Orígenes tenha sido o primeiro a defender a co-eternidade do Filho com o Pai, sua ênfase na distinção hierárquica entre as Pessoas da Trindade, ao descrever o Filho como um "segundo Deus" (*deuteros theos*), abriu espaço para interpretações que Ário exploraria.¹⁵

A principal influência filosófica reside na busca por um monoteísmo rigoroso e na noção de transcendência absoluta de Deus Pai, características centrais do Platonismo Médio. Para Ário, a ideia de que o Filho fosse gerado (e não criado) e coeterno ameaçava a unicidade e a imutabilidade do Pai. Ele argumentava que, se o Pai e o Filho fossem da mesma substância, haveria duas divindades, violando o monoteísmo. Ao postular o Filho como uma criatura, ainda que a mais perfeita, Ário conseguia preservar a absoluta transcendência do Pai, fazendo do Logos um intermediário criado, capaz de interagir com o mundo material sem comprometer a divindade incomunicável do Pai.¹⁶ A controvérsia, portanto, não era apenas sobre a interpretação bíblica, mas sobre qual arcabouço filosófico seria mais adequado para expressar o mistério cristão. A rejeição do

¹⁰ DROBNER, H. **Manual de Patrologia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

¹¹ Drobner, 2003.

¹² Drobner, 2003.

¹³ Hanson, 1988.

¹⁴ Hanson, 1988.

¹⁵ Drobner, 2003.

¹⁶ Hanson, 1988.

homoousios por Ário era, em essência, a rejeição de uma linguagem que, para ele, comprometia a distinção ontológica entre o Criador e a criatura, uma distinção que a filosofia platônica da época valorizava profundamente.

1.2 A resposta cristológica: o *homoousios* e a defesa da divindade

A crise ariana exigiu uma definição dogmática clara sobre a natureza do Verbo. A resposta ortodoxa foi liderada por Atanásio de Alexandria, um teólogo africano egípcio, que na época do Concílio de Niceia era diácono e secretário de seu bispo, Alexandre.¹⁷ Atanásio sustentava que Jesus era "da mesma substância" (*homoousios*) que o Pai, e que o Filho de Deus não teve início nem era uma criatura. Sua vasta produção literária, como a obra *Encarnação do Verbo*, foi dedicada a defender a plena divindade de Cristo.¹⁸

A controvérsia culminou no Primeiro Concílio de Niceia em 325, convocado pelo Imperador Constantino, que via na disputa uma ameaça à unidade do Império.¹⁹ O Concílio condenou Ário e formulou o Credo Niceno, que definiu a divindade de Cristo como "consustancial ao Pai". O termo crucial, o *homoousios* (*ὁμοούσιος*) — "da mesma substância" ou "com a mesma essência" — foi empregado para assegurar que o Filho não era uma criatura, mas sim gerado pela substância do Pai, sendo imutável e inseparável dele.²⁰

Ao adotarem o *homoousios*, os Padres Conciliares buscavam exprimir de forma teologicamente correta a fé bíblica²¹, captando o novo que se tornara visível na oração de Jesus dirigida ao Pai, e não submetendo a fé a uma filosofia estranha. O uso dessas expressões não encontradas nas Escrituras era considerado necessário para condenar a doutrina ariana, que dava uma conotação errônea da Pessoa e da missão salvífica de Jesus. O *homoousios* foi usado para exprimir o mistério mais profundo de Jesus Cristo, que a Sagrada Escritura testemunha como o Filho fiel do Pai.²²

1.3 O contexto eclesiástico e social do Arianismo no Egito

A crise ariana não pode ser dissociada do ambiente social e eclesiástico do Egito, que forneceu tanto os protagonistas quanto as estruturas de resistência à heresia.

1.3.1. Liderança egípcia e os cismas

A atuação de Atanásio foi central na defesa da ortodoxia nicena, sendo tão intensa que ele chegou a ser exilado cinco vezes pelos imperadores romanos, mesmo após a

¹⁷ CORBELLINI, V. A participação de Atanásio no Concílio de Nicéia e a sua defesa do *homoousios*. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 396-408, set. 2007.

¹⁸ Frangiotti, 2002, *apud* Chaves, 2025.

¹⁹ Hohemberger; Duarte, 2025.

²⁰ Hohemberger; Duarte, 2025.

²¹ WOLFF, E.; BORTOLETO, E. J. O Concílio de Niceia para os nossos dias: uma leitura ecumênica. **Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 13, n. 22, p. 84-100, jan./jun. 2025.

²² Wolff; Bortoleto, 2025.

legalização do cristianismo.²³ Além do arianismo, Atanásio combateu o cisma meleciano em Alexandria, um movimento interno que questionava a readmissão de cristãos que haviam renegado a fé durante a violenta perseguição de Diocleciano.²⁴

O Cisma Meleciano, liderado pelo bispo Melécio de Licópolis, não era primariamente doutrinário, mas de disciplina eclesiástica, e sua existência demonstra a complexidade das disputas de poder local no Egito. Melécio questionava a clemência do Patriarcado de Alexandria em readmitir os lapsi (aqueles que haviam renegado a fé sob perseguição). A luta de Atanásio contra o Melecianismo e o Arianismo simultaneamente sublinha que a crise em Alexandria era uma disputa multifacetada, envolvendo tanto a ortodoxia doutrinária quanto a autoridade eclesiástica e a disciplina pastoral.²⁵ A resistência de Atanásio em ambas as frentes consolidou sua imagem como o defensor inabalável da Igreja, tanto em sua pureza doutrinária quanto em sua estrutura hierárquica.

1.3.2. O monasticismo como força autóctone

O Egito foi o berço do monasticismo cristão²⁶, com figuras como Antão (o eremita) e Pacômio (o fundador do cenobitismo). O monasticismo surgiu no século IV, mais ou menos ao mesmo tempo em que o cristianismo foi legalizado. Com o fim dos martírios após a legalização, o monge passou a ser visto como o "novo martírio" ou o novo herói, buscando a perfeição através da ascese no deserto.²⁷

Tanto Antão quanto Pacômio eram egípcios nativos, e suas vidas se desenvolveram no contexto autóctone, menos afetado pela helenização.²⁸ O monasticismo, por nascer numa cultura nativa, representava a proximidade do cristianismo com a cultura egípcia, sem o intermédio da cultura grega. Atanásio manteve-se próximo dos monges egípcios, que se tornaram um dos grandes aliados do Patriarcado de Alexandria em sua resistência tanto ao Arianismo quanto às tentativas de ingerência imperial.²⁹

A resistência à heresia ariana no Egito não se limitou aos círculos intelectuais de Alexandria, mas encontrou um poderoso e popular baluarte no Monasticismo Copta. Figuras como Antão do Deserto (c. 251–356) e Pacômio (c. 292–348) representavam uma expressão do cristianismo autóctone, menos permeável à filosofia helenística que influenciou Ário. O monaquismo, que valorizava a experiência direta de Deus e a ascese, via na plena divindade de Cristo a condição necessária para a transformação espiritual que buscavam.

A relação entre Atanásio e os monges era simbiótica:

²³ CLIFFORD, C. *Catholic Encyclopedia - entry "Athanasius"*. Nova Iorque: Robert Appleton Company, 1907.

²⁴ SHIN, M. S. *The Great Persecution: A Historical Re-Examination*. Studia Antiqua Australiensia 8. Turnhout: Brepols, 2018.

²⁵ Griggs, 1991, *apud* Chaves, 2025.

²⁶ Griggs, 1991.

²⁷ Chaves, 2025.

²⁸ Griggs, 1991.

²⁹ Chaves, 2025.

1. Apoio Popular e Político: Durante seus cinco exílios, Atanásio encontrou refúgio e apoio inquebrantável entre os monges do deserto. Esse apoio não era apenas logístico, mas representava uma força popular organizada que resistia às tentativas do Império de impor bispos arianos em Alexandria. Os monges atuavam como uma milícia espiritual e popular em defesa da ortodoxia.³⁰

2. Testemunho Teológico: A Vida de Santo Antão, escrita por Atanásio, não é apenas uma biografia, mas um manifesto teológico que exalta a santidade e o poder espiritual do monge, cuja fé na divindade de Cristo era inabalável. Antão, mesmo sem formação acadêmica, era visto como um testemunho vivo da verdade nicena, pois sua experiência mística no deserto confirmava a plena divindade do Verbo.³¹

A resistência monástica, enraizada na cultura copta e na piedade popular, transformou a disputa doutrinária em uma questão de identidade e fé popular, garantindo que a definição de Niceia não fosse apenas um decreto imperial ou uma fórmula filosófica, mas a expressão da fé vivida pelo povo egípcio.

1.3.3. Ingerência política e a legalização da fé

A crise em Alexandria rapidamente se tornou um problema político para o Império Romano. Constantino convocou Niceia em 325 com o objetivo de pôr fim à disputa, pois percebia que a unidade da Igreja era fundamental para a estabilidade do Estado.³² O Imperador Constantino via na disputa interna do cristianismo uma séria ameaça à unidade do Império, já fragmentado, e convocou o Concílio de Niceia em 325 para resolver a questão, percebendo a Igreja como parceira em seus projetos.³³

O envolvimento direto do imperador na convocação e nos procedimentos do concílio demonstrou o papel significativo da liderança política na formação do discurso religioso da época.³⁴ A convocação de Concílios pelos imperadores ocorria porque eles tinham os recursos e a autoridade para reunir bispos de todo o Império, vendo na unidade da Igreja uma forma de estabilidade imperial.³⁵ Essa interação entre poder religioso e político estabeleceu um precedente, borrando as linhas entre as esferas e fazendo com que o clima político impactasse diretamente o cenário religioso.³⁶

A resolução de Niceia, no entanto, não conseguiu erradicar o arianismo. A crise foi reacendida após a morte de Constantino, com seu filho Constâncio II seguindo uma política de distanciamento do Credo Niceno e promovendo o Arianismo. O envolvimento imperial significava que o clima político impactava diretamente o cenário religioso. Essa

³⁰ Clifford, 1907.

³¹ ATANÁSIO, Santo. **Vida de Santo Antão**. [S.l.]: Suma Teológica. Disponível em: https://sumateologica.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/02/atanasio_vida_de_santo_antao.pdf. Acesso em: 16 dez. 2025.

³² Hohemberger; Duarte, 2025.

³³ Wolff; Bortoleto, 2025; Hohemberger; Duarte, 2025.

³⁴ Santana, 2025.

³⁵ Hohemberger; Duarte, 2025.

³⁶ Santana, 2025.

longa disputa pós-Niceia sublinha as tensões das relações entre Igreja e Império³⁷, onde a liderança egípcia, encarnada por Atanásio, resistia às tentativas de ingerência imperial em assuntos doutrinários. A resolução definitiva só surgiu em 380, com o Editto de Tessalônica, promulgado pelo Imperador Teodósio, que declarou o cristianismo niceno como religião oficial do Império Romano.³⁸ Esta decisão foi referendada e complementada eclesiasticamente no I Concílio de Constantinopla (381), que reafirmou o Credo Niceno e empregou o *homoousios* ao Espírito Santo.

2 A TESE ARIANA E A RESPOSTA NICENA: DIFERENTES PREMISSAS SOTERIOLÓGICAS

Ário defendia uma forma de monoteísmo rigoroso, argumentando que o Filho não era eterno, mas sim uma criatura, ainda que a mais excelsa, criada "do nada" por vontade de Deus.³⁹ Para Ário, a ideia de que o Filho fosse Deus no mesmo sentido que o Pai implicaria uma ameaça ao monoteísmo estrito.⁴⁰ Essa tese afirmava a criaturalidade e a consequente subordinação do Filho, o que o tornava, por natureza, mutável.

A resposta a essa tese foi liderada por Atanásio de Alexandria⁴¹, que se concentrou nas implicações soteriológicas da proposta ariana. A crise ariana exigiu uma definição dogmática clara sobre a natureza do Verbo, e o Concílio de Niceia (325), convocado pelo Imperador Constantino⁴², condenou a posição de Ário.

2.1. O *homoousios* e a garantia da redenção

A fórmula central do Credo Niceno definiu a divindade de Cristo como "gerado, não criado, consubstancial ao Pai". O termo crucial, o *homoousios* (*ὁμοούσιος*) "da mesma substância" foi empregado para garantir que o Filho era gerado pela substância do Pai, sendo imutável e inseparável dele.⁴³

A defesa do *homoousios* por Atanásio estava intrinsecamente ligada à soteriologia. Seu argumento central, conhecido como o argumento soteriológico, pode ser resumido na máxima "O que não é assumido não é salvo" (*Quod non est assumptum non est sanatum*). A premissa era que, se Cristo não fosse plenamente Deus, Ele não teria o poder de mediar a união do homem com a divindade, tornando a salvação ineficaz.⁴⁴ A definição de Niceia, ao traçar uma linha ontológica clara entre o Filho e as criaturas, assegurava que a união do crente com Cristo era, de fato, uma união com a própria divindade.

³⁷ Chaves, 2025.

³⁸ Chaves, 2025.

³⁹ Hanson, 1988.

⁴⁰ Santana, 2025.

⁴¹ Corbellini, 2007.

⁴² Hohemberger; Duarte, 2025.

⁴³ Hohemberger; Duarte, 2025.

⁴⁴ Hanson, 1988.

2.2. Implicações soteriológicas concorrentes

A diferença entre as duas posições pode ser vista como a diferença entre duas estruturas teológicas concorrentes sobre a salvação:

- A Perspectiva Aariana: Ao postular Cristo como uma criatura exaltada, a salvação tenderia a ser vista como um processo de imitação moral de um exemplo perfeito. O sacrifício de Cristo teria um valor finito, e a esperança estaria ancorada no seguimento de um modelo, mas sem a garantia de um poder divino intrínseco para a transformação ontológica.

- A Perspectiva Nicena: Ao afirmar Cristo como *homoousios*, a salvação é garantida pelo valor infinito do sacrifício do Deus-Homem. A redenção é vista como um ato de substituição penal vicária⁴⁵ e satisfação⁴⁶, onde a plena divindade de Cristo confere a eficácia necessária para o cancelamento da culpa. A esperança, neste caso, é uma certeza inabalável, fundamentada na obra consumada de um Redentor divino.

2.3. A soteriologia nicena e a doutrina da deificação (*theosis*)

A defesa do *homoousios* por Atanásio de Alexandria não era apenas uma disputa metafísica sobre a natureza de Cristo, mas uma questão fundamentalmente soteriológica. O argumento central da ortodoxia nicena estava ancorado na doutrina da Deificação (*Theosis* ou *Theopoiesis*), a crença de que o propósito final da encarnação é permitir que a humanidade participe da natureza divina.⁴⁷

Atanásio articulou essa conexão de forma lapidar em sua obra *Sobre a Encarnação do Verbo*, ao afirmar que "Ele se tornou homem para que pudéssemos nos tornar deuses".⁴⁸ Essa máxima resume a soteriologia oriental: a salvação é vista como um processo de transformação ontológica, onde o ser humano é elevado à comunhão com Deus.

O Arianismo, ao postular o Filho como uma criatura, tornava a *Theosis* impossível. Se Cristo fosse um ser criado, Ele não possuiria a divindade plena para conferir a divindade à humanidade. O Logos ariano, sendo mutável e subordinado, só poderia oferecer um modelo moral, resultando em uma salvação baseada na imitação e no esforço humano, sem a garantia de uma transformação essencial.

Em contraste, a fórmula Nicena do *homoousios* assegurava que:

⁴⁵ CLARK, S. D. *The Atonement: A Historical and Theological Survey*.

⁴⁶ ANSELMO, Santo. **Cur Deus Homo**. [S.l.]: Monergismo. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/cristologia/curanselmo.htm>. Acesso em: 16 dez. 2025.

⁴⁷ LOSSKY, V. **The Mystical Theology of the Eastern Church**. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1976.

⁴⁸ ATANÁSIO, Santo. **A Encarnação do Verbo**. [S.l.]: Centro Cultural Campo Grande. Disponível em: <https://www.centroculturalcampogrande.pt/patristica/pdfs/atanasio.encarnacao.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2025.

1.A Ponte é Divina: Somente um Deus verdadeiro poderia unir o que é finito (a humanidade) ao que é infinito (a divindade).

2.A Assunção é Completa: A máxima atania, "*Quod non est assumptum non est sanatum*", implica que o Logos precisou assumir a natureza humana em sua totalidade para que toda a humanidade pudesse ser redimida e divinizada. Se o Logos não fosse plenamente Deus, a natureza humana assumida não seria elevada à divindade, e a salvação seria incompleta.⁴⁹

Portanto, a vitória do *homoousios* em Niceia foi, em essência, a preservação da esperança de Deificação para o crente, garantindo que a redenção não era apenas um perdão legal, mas uma nova criação e uma participação real na vida de Deus.

3. A CONTROVÉRSIA NO INTERIOR DO CRISTIANISMO EGÍPCIO: IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS E ECLESIÁSTICAS

A crise ariana não pode ser compreendida apenas como um debate de elite; ela foi profundamente moldada pelo ambiente social e eclesiástico do Egito, que forneceu os principais protagonistas e as estruturas de resistência à heresia.

3.1. Liderança e estruturas eclesiásticas locais

A figura de Atanásio, o principal expoente da ortodoxia nicena, é inseparável do Patriarcado de Alexandria. Sua atuação foi central não apenas contra o arianismo, mas também contra o cisma meleciano, um movimento local que questionava a readmissão de cristãos que haviam renegado a fé durante a perseguição de Diocleciano.⁵⁰

O Cisma Meleciano, liderado pelo bispo Melécio de Licópolis, não era primariamente doutrinário, mas de disciplina eclesiástica, e sua existência demonstra a complexidade das disputas de poder local no Egito. Melécio questionava a clemência do Patriarcado de Alexandria em readmitir os lapsi (aqueles que haviam renegado a fé sob perseguição). A luta de Atanásio contra o Melecianismo e o Arianismo simultaneamente sublinha que a crise em Alexandria era uma disputa multifacetada, envolvendo tanto a ortodoxia doutrinária quanto a autoridade eclesiástica e a disciplina pastoral.⁵¹ A resistência de Atanásio em ambas as frentes consolidou sua imagem como o defensor inabalável da Igreja, tanto em sua pureza doutrinária quanto em sua estrutura hierárquica.

3.2. O monasticismo copta: a força autóctone na defesa nicena

O Egito foi o berço do monasticismo cristão⁵², com figuras como Antão (o eremita) e Pacômio (o fundador do cenobitismo). O monasticismo surgiu no século IV,

⁴⁹ Hanson, 1988.

⁵⁰ Shin, 2018.

⁵¹ Griggs, 1991, *apud* Chaves, 2025.

⁵² Griggs, 1991.

mais ou menos ao mesmo tempo em que o cristianismo foi legalizado. Com o fim dos martírios após a legalização, o monge passou a ser visto como o "novo martírio" ou o novo herói, buscando a perfeição através da ascese no deserto.⁵³

A resistência à heresia ariana no Egito não se limitou aos círculos intelectuais de Alexandria, mas encontrou um poderoso e popular baluarte no Monasticismo Copta. Figuras como Antão do Deserto (c. 251–356) e Pacômio (c. 292–348) representavam uma expressão do cristianismo autóctone, menos permeável à filosofia helenística que influenciou Ário. O monaquismo, que valorizava a experiência direta de Deus e a ascese, via na plena divindade de Cristo a condição necessária para a transformação espiritual que buscavam.

A relação entre Atanásio e os monges era simbiótica:

1. Apoio Popular e Político: Durante seus cinco exílios, Atanásio encontrou refúgio e apoio inquebrantável entre os monges do deserto. Esse apoio não era apenas logístico, mas representava uma força popular organizada que resistia às tentativas do Império de impor bispos arianos em Alexandria. Os monges atuavam como uma milícia espiritual e popular em defesa da ortodoxia.⁵⁴

2. Testemunho Teológico: A Vida de Santo Antão, escrita por Atanásio, não é apenas uma biografia, mas um manifesto teológico que exalta a santidade e o poder espiritual do monge, cuja fé na divindade de Cristo era inabalável. Antão, mesmo sem formação acadêmica, era visto como um testemunho vivo da verdade nicena, pois sua experiência mística no deserto confirmava a plena divindade do Verbo.⁵⁵

A resistência monástica, enraizada na cultura copta e na piedade popular, transformou a disputa doutrinária em uma questão de identidade e fé popular, garantindo que a definição de Niceia não fosse apenas um decreto imperial ou uma fórmula filosófica, mas a expressão da fé vivida pelo povo egípcio.

3.3. A persistência e a ingerência imperial

A crise em Alexandria rapidamente se tornou um problema político para o Império Romano. Constantino convocou Niceia em 325 com o objetivo de pôr fim à disputa, pois percebia que a unidade da Igreja era fundamental para a estabilidade do Estado.⁵⁶ O Imperador Constantino via na disputa interna do cristianismo uma séria ameaça à unidade do Império, já fragmentado, e convocou o Concílio de Niceia em 325 para resolver a questão, percebendo a Igreja como parceira em seus projetos.⁵⁷

O envolvimento direto do imperador na convocação e nos procedimentos do concílio demonstrou o papel significativo da liderança política na formação do discurso

⁵³ Griggs, 1991.

⁵⁴ Clifford, 1907.

⁵⁵ Atanásio, Vida de Santo Antão.

⁵⁶ Hohemberger; Duarte, 2025.

⁵⁷ Wolff; Bortoleto, 2025; Hohemberger; Duarte, 2025.

religioso da época.⁵⁸ A convocação de Concílios pelos imperadores ocorria porque eles tinham os recursos e a autoridade para reunir bispos de todo o Império, vendo na unidade da Igreja uma forma de estabilidade imperial.⁵⁹ Essa interação entre poder religioso e político estabeleceu um precedente, borrando as linhas entre as esferas e fazendo com que o clima político impactasse diretamente o cenário religioso.⁶⁰

A resolução de Niceia, no entanto, não conseguiu erradicar o arianismo. A crise foi reacendida após a morte de Constantino, com seu filho Constâncio II seguindo uma política de distanciamento do Credo Niceno e promovendo o Arianismo. O envolvimento imperial significava que o clima político impactava diretamente o cenário religioso. Essa longa disputa pós-Niceia sublinha as tensões das relações entre Igreja e Império⁶¹, onde a liderança egípcia, encarnada por Atanásio, resistia às tentativas de ingerência imperial em assuntos doutrinários. A resolução definitiva só surgiu em 380, com o Editto de Tessalônica, promulgado pelo Imperador Teodósio, que declarou o cristianismo niceno como religião oficial do Império Romano.⁶² Esta decisão foi referendada e complementada eclesiasticamente no I Concílio de Constantinopla (381), que reafirmou o Credo Niceno e empregou o *homoousios* ao Espírito Santo.

4. CONSEQUÊNCIAS PRÁTICAS DA DEFINIÇÃO CRISTOLÓGICA

A definição cristológica de Niceia, ao garantir a plena divindade de Cristo, estabeleceu o fundamento teológico para a prática pastoral, especialmente no que tange à certeza da salvação e ao aconselhamento.

4.1. A cristologia como fundamento do aconselhamento

A distinção teológica entre as duas posições tem implicações diretas para a *práxis* do aconselhamento pastoral. Uma visão de Cristo como mero exemplo moral (ariana) tende a levar a um aconselhamento moralista, focado no esforço humano para imitar um modelo. O indivíduo aconselhado é compelido a buscar a transformação pessoal por meio do esforço próprio, o que pode resultar em um ciclo de culpa e fracasso.

Em contraste, a perspectiva nicena, que vê Cristo como Redentor divino (*homoousios*), fundamenta um aconselhamento redentivo, centrado na obra consumada de Cristo. A certeza doutrinária de que a culpa foi cancelada por um sacrifício de valor absoluto permite ao conselheiro ancorar sua prática na obra de Cristo, e não no desempenho do aconselhado. Essa abordagem se alinha com uma cosmovisão teorreferente, onde o referencial absoluto para a transformação humana está centrado em Deus e em Sua Palavra.⁶³

⁵⁸ Santana, 2025.

⁵⁹ Hohemberger; Duarte, 2025.

⁶⁰ Santana, 2025.

⁶¹ Chaves, 2025.

⁶² Chaves, 2025.

⁶³ CAVALCANTI, R. **Aconselhamento Bíblico: Uma Abordagem Centrada em Cristo**. 2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A controvérsia ariana do século IV, centrada na definição do termo *homoousios* (consustancial), transcendeu a mera disputa teológica para se configurar como um evento decisivo na história do cristianismo, com o Egito servindo como seu palco principal. A formulação nicena, defendida com fervor por Atanásio de Alexandria e sustentada pela força popular do Monasticismo Copta, representou a rejeição categórica do subordinacionismo ariano, que via o Filho como uma criatura. O debate, que mobilizou o poder imperial e eclesiástico, demonstrou a profunda interconexão entre a definição dogmática e as dinâmicas sociopolíticas da Antiguidade Tardia. Ao afirmar que Cristo é "da mesma substância" que o Pai, o Concílio de Niceia (325 d.C.) não apenas preservou o monoteísmo trinitário, mas também estabeleceu um marco ontológico fundamental que asseguraria a integridade da fé e a unidade da Igreja contra as heresias subsequentes.

As implicações mais profundas da adoção do *homoousios* residem, contudo, no campo da soteriologia. A tese ariana, ao reduzir Cristo a uma criatura, limitava a salvação a um modelo de imitação moral, onde a deificação seria um prêmio por excelência. Em contraste, a definição nicena garantiu a eficácia da redenção ao postular que somente um mediador plenamente divino poderia unir a natureza humana à essência incomunicável de Deus. O *homoousios* tornou-se, assim, a premissa indispensável para a doutrina da Deificação (*Theosis*), assegurando que a união do crente com Cristo é uma transformação ontológica real, e não apenas ética. Dessa forma, a definição de Niceia, nascida no contexto efervescente do cristianismo egípcio, não foi um fim em si mesma, mas o alicerce teológico que conferiu validade e profundidade ao mistério da salvação cristã.

REFERÊNCIAS

ANSELMO, Santo. **Cur Deus Homo**. [S.l.]: Monergismo. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/cristologia/curanselmo.htm>. Acesso em: 16 dez. 2025.

ATANÁSIO, Santo. **A Encarnação do Verbo**. [S.l.]: Centro Cultural Campo Grande. Disponível em: <https://www.centroculturalcampogrande.pt/patristica/pdfs/atanasio.encarnacao.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2025.

ATANÁSIO, Santo. **Vida de Santo Antão**. [S.l.]: Suma Teológica. Disponível em: https://sumateologica.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/02/atanasio_vida_de_santo_antao.pdf. Acesso em: 16 dez. 2025.

CAVALCANTI, R. **Aconselhamento Bíblico: Uma Abordagem Centrada em Cristo**. 2021.

CHAVES, J. C. D. A África como centro intelectual do cristianismo na Antiguidade Tardia: o Egito do séc. IV. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 18, n. 52, jan.-abr. 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.18764/1983-2850v18n52e26057>.

CLARK, S. D. **The Atonement**: A Historical and Theological Survey.

CLIFFORD, C. **Catholic Encyclopedia** - entry "Athanasius". Nova Iorque: Robert Appleton Company, 1907.

CORBELLINI, V. **A participação de Atanásio no Concílio de Nicéia e a sua defesa do homooúsios**. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 396-408, set. 2007.

DROBNER, H. **Manual de Patrologia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

FRANGIOTTI, R. **Santo Atanásio**. Coleção Patrística 18. São Paulo: Paulus, 2002.

GRIGGS, C. W. **Early Egyptian Christianity**: From Its Origins to 451 C.E. Leiden/New York/København/Köln: E.J. Brill, 1991.

HANSON, R. P. C. **The Search for the Christian Doctrine of God**: The Arian Controversy. 318-381. Edinburg: T&T Clark, 1988.

HOHEMBERGER, G.; DUARTE, S. M. **O Concílio de Niceia e os "Locis Theologicis" de Melchior Cano**. COLETÂNEA, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 331-345, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-5>.

LOSSKY, V. **The Mystical Theology of the Eastern Church**. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1976.

SANTANA, M. H. S. A Controvérsia Ariana e o Concílio de Niceia. In: **Bridges of Knowledge**: Multidisciplinary Encounters. [S.l.]: Aurum Publishing. DOI: 10.63330/aurumpub.015-006.

SHIN, M. S. **The Great Persecution**: A Historical Re-Examination. Studia Antiqua Australiensia 8. Turnhout: Brepols, 2018.

WOLFF, E.; BORTOLETO, E. J. **O Concílio de Niceia para os nossos dias**: uma leitura ecumênica. Caminhos de Diálogo, Curitiba, ano 13, n. 22, p. 84-100, jan./jun. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/cda13n22p84100>.

**A RESSONÂNCIA NICENA NA
CRISTOLOGIA BATISTA: ANALISANDO A
DECLARAÇÃO DOCTRINÁRIA DA
CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA EM
CONEXÃO COM O TEXTO CONCILIAR DE
325 D.C.**

*The Nicene Resonance in Baptist Christology:
Analyzing the Doctrinal Statement of the Brazilian
Baptist Convention in Connection with the Conciliar
Text of 325 A.D.*

Carlos André Mariano de Oliveira

Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. Mestre em Teologia sistemática pela PUC-Rio. Formado em Teologia pela FABAT. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0331856091040978>.

Dayvison Baraúna Rodrigues

Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. Formado em Teologia pela FAECAD. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4343050531087520>.

Erick da Costa Monteiro

Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. Pós-graduado em Teologia e Literatura Paulina pela Faculdade UNIDA. Formado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Gonçalves. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4318356535133596>.

Como citar este artigo: OLIVEIRA, Carlos André Mariano de.; RODRIGUES, Dayvison Baraúna.; MONTEIRO, Erick da Costa. A Ressonância Nicena na Cristologia Batista: Analisando a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira em Conexão com o Texto Conciliar de 325 d.C. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

O concílio de Niceia representa um marco definitivo na história do cristianismo e na construção da Igreja como conhecemos. A controvérsia ariana levou a Igreja a refletir e estabelecer sua teologia diante dos desafios que se apresentavam, o que virou uma prática nos séculos seguintes. A pesquisa aborda o legado de Niceia, percebido em toda a tradição cristã e busca compreender seu contexto, atuação e consequências nos ajudam a perceber a influência nicena na igreja contemporânea. A seguir, investiga os efeitos e consequências da doutrina construída em Niceia nas diversas tradições cristãs, perpassando sua influência sobre os reformadores até chegar ao movimento batista. Aborda essa influência e seu alcance sobre a tradição teológica batista. Por fim, aborda o eco da cristologia de Niceia no principal documento dos batistas brasileiros, a declaração teológica da Convenção Batista Brasileira.

Palavras-chave: Concílio de Niceia; Cristologia; Declaração doutrinária; Convenção Batista Brasileira.

ABSTRACT

The Council of Nicaea represents a definitive landmark in the history of Christianity and in the construction of the Church as we know it. The Arian controversy led the Church to reflect upon and establish its theology in the face of emerging challenges, a process that became standard practice in subsequent centuries. This research addresses the legacy of Nicaea, perceived throughout the Christian tradition, and seeks to understand its context, proceedings, and consequences to identify Nicene influence on the contemporary church. Furthermore, it investigates the effects and consequences of the doctrine formulated at Nicaea across various Christian traditions, tracing its influence through the Reformers to the Baptist movement. It examines this influence and its reach within the Baptist theological tradition. Finally, the study addresses the echo of Nicene Christology in the primary document of Brazilian Baptists: the theological declaration of the Brazilian Baptist Convention.

Keywords: Council of Nicaea; Christology; Doctrinal Statement; Brazilian Baptist Convention.

INTRODUÇÃO

Em 2025 completa-se 1.700 anos do Concílio de Niceia. O concílio consolidou-se como um marco histórico, estabelecendo firmes limites e definições à doutrina de Cristo. Este marco ocorreu diante da controvérsia ariana, heresia que questionava a igualdade e eternidade de Jesus Cristo com Deus.

A Reforma Protestante preservou as definições de Niceia, transmitindo-as às diversas tradições evangélicas. Nesse fluxo, os batistas ingleses — após se estabelecerem na América do Norte — iniciaram a obra missionária no Brasil. Assim, a implantação das igrejas batistas brasileiras carrega consigo, desde sua gênese, o fundamento cristológico estabelecido nos primeiros séculos.

Junto aos princípios batistas, essas igrejas também herdaram a doutrina defendida pelas igrejas norte-americanas. Isso ocorre quando Zacarias Clay Taylor (1851-1919), que chegara ao Brasil para realizar missões no ano de 1882, após colaborar com a fundação da primeira Igreja Batista Brasileira, em Salvador, Bahia, traduziu e adotou a Confissão de Fé de New Hampshire (1833) como confissão de fé para sua igreja. Posteriormente, ela foi utilizada por outras igrejas batistas, até que, em 1916, foi adotada pela Convenção Batista Brasileira e, então, em 1986, inspirou a criação da atual Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira.

Tantos anos após a elaboração do Credo Niceno e em decorrência de tantas mudanças na Igreja cristã, o que levou a formar-se o que hoje se tem por Igreja Batista brasileira, cabe a pergunta: será que a cristologia nicena, consolidada em seu credo, mantém-se viva nesta Declaração Batista? A fim de responder essa questão, a pesquisa deste presente artigo tem por objetivo identificar a presença do Credo Niceno, tendo em vista suas definições cristológicas, na doutrina de Cristo dos batistas brasileiros, tendo como base para isso a parte cristológica da Declaração Doutrinária.

Para isto, a metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, analisando inicialmente o desenvolvimento histórico da cristologia a partir do Concílio de Nicéia (325 d.C.), passando pela observação do Credo Niceno no movimento protestante e consequentemente na formação da história dos batistas brasileiros e na constituição da sua doutrina, até por fim expor uma análise de ponto a ponto da cristologia presente da Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, no seu artigo II, ponto 2, observando os ecos do Credo de Niceia neste documento representativo para a doutrina batista brasileira.

Dessa forma, o artigo está organizado de modo a apresentar primeiramente o contexto histórico do Concílio de Niceia, detalhando o plano de fundo que levou à formação do Credo, apresentando depois a importância da cristologia nicena para as tradições protestantes, mostrando então o desenvolvimento do movimento batista no Brasil e da sua fé doutrinária, até enfim chegar ao ponto da análise comparativa dos textos “Credo Niceno de 325 d.C.” e “Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira”.

Ao fim, conclui-se que, por mais que os batistas evitem o uso e explícita sustentação de credos, é possível perceber como que este singular credo cristão ainda ecoa fortemente naquilo que os batistas brasileiros integrantes da Convenção Batista Brasileira defendem como doutrina de Cristo.

1. O CONCÍLIO DE NICEIA E O CREDO NICENO: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA ESSENCIAL PARA A COMPREENSÃO DA CRISTOLOGIA

1.1. Constantino e a liberdade cristã

O cristianismo, enquanto religião, era proibida no império romano. Até que Constantino, como imperador romano, concedeu a liberdade de culto cristão no Editto de Milão, em 313 d.C.¹ A fé cristã era útil para manter a unidade do império. Constantino percebia isso de modo positivo, visto que ele precisava de paz no império para conseguir suas vitórias nos campos de batalha. Assim, com a religião cristã sendo permitida, ocorreram muitas conversões, o que afetou a convicção moral da igreja e de muitos que iam atrás da proteção imperial e poder que havia nas comunidades de fé.

A partir de 325 d.C., Constantino tratou os bispos como irmãos. Já em sua época ocorreu a inclusão dos bispos entre os funcionários estatais de alto nível do império.² Esse reconhecimento permitiu que o cristianismo desenvolvesse sua teologia.³

Por consequência, muitas correntes teológicas começaram a se desenvolver. Uma, entretanto, causou divisão no meio da cristandade. Essa não foi a única que trouxe debates e divisões teológicas. Contudo, a que veremos logo a seguir, marcou a igreja levando-a a um concílio. No século IV, três eram as principais tensões: o progressivo reconhecimento da Igreja

¹ BELLITTO, C. M., *História dos 21 Concílios da Igreja*, p. 33.

² KAUFMANN, T., *História Ecumênica da Igreja 1*, p. 102.

³ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 245.

por parte do Estado, o surgimento e a rápida expansão do monacato e a grande controvérsia acerca da trindade de Deus.⁴

1.2. A controvérsia ariana

Uma das principais controvérsias era a respeito da divindade de Cristo em relação ao Pai. A questão principal se formulava: pode o Filho divino ser designado como Deus, de modo que a dimensão de criatura em Cristo seja apenas seu lado humano, ou deve o Filho ser enquadrado entre as criaturas, e isso de tal sorte que ele ao mesmo tempo seja visto como um anjo superior embora segundo sua essência deve ser distinguido do criador? Cristo é verdadeiramente Deus ou sua divindade está indeterminada? O primeiro a defender de maneira decidida a subordinação do Filho ao Pai e que através de suas pregações e poemas conseguiu influenciar grandes círculos populares foi Ário, um sacerdote de Alexandria.⁵

Em sua teologia, Ário enfatizava a humanidade de Jesus às expensas de sua divindade.⁶ Essa sua vertente ainda perduraria por quase setecentos anos. O ponto de partida do pensamento de Ário é o monoteísmo absoluto, onde o Filho não pode ser emanção do Pai, ou uma substância, ou ainda um ser semelhante ao Pai, pois qualquer dessas possibilidades negaria a unidade ou natureza imaterial de Deus.⁷

Ário sustentava que Jesus não era eterno nem incriado como Deus Pai. Pois, a conclusão era que Jesus fosse uma criação de Deus, sendo assim menor que o Pai. E, em consequência disto, o Espírito Santo teria de ser ainda menos divino que Jesus.⁸ O resultado dessa teologia era de que apenas Deus poderia salvar os humanos. Assim, Jesus não havia salvado ninguém.⁹ Isto não queria negar que existiu sempre um Verbo de Deus, uma razão imanente; mas este Verbo ou razão de Deus seria diferente do Filho, que foi criado mais tarde. Embora todas as coisas fossem criadas a partir do Filho, ele também é criação do Pai, sendo assim, uma criatura, não Deus, no sentido mais estrito.¹⁰

Muitos teólogos se opuseram às posições cristológicas de Ário a respeito da natureza de Cristo. Entre estes opositores, o mais exponencial foi Alexandre, importante bispo de

⁴ KAUFMANN, T., **História Ecumênica da Igreja 1**, p. 131.

⁵ KAUFMANN, T., **História Ecumênica da Igreja 1**, p. 133.

⁶ BELLITTO. C. M., **História dos 21 Concílios da Igreja**, p. 34.

⁷ GONZÁLES, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 245.

⁸ BELLITTO. C. M., **História dos 21 Concílios da Igreja**, p. 35.

⁹ BELLITTO. C. M., **História dos 21 Concílios da Igreja**, p. 35.

¹⁰ GONZÁLES, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 246.

Alexandria. Aqui, há de se considerar que a Igreja do Egito e a primazia do bispo de Alexandria sempre foi respeitada. Já no século III ele ordenava os bispos em todo o Egito e tinha para si o direito de destituí-los. Além disso, reunia e dirigia sínodos em Alexandria, intervinha em questões disciplinares. Acredita-se que jamais outro bispo exerceu tal posição de primazia em questões de fé e disciplina em relação às dioceses subordinadas quanto o bispo de Alexandria entre 250 e 450 d.C.¹¹

Em Alexandria, muitos cantavam nas ruas: “Houve um tempo quando ele não era.” Seguindo o pensamento de Ário.¹² Esse crescimento do arianismo incomodou o bispo Alexandre, que tinha o entendimento oposto. Alexandre e os outros bispos foram contrários à posição ariana. Por isso, excomungaram e exilaram Ário em um sínodo que se reuniu por volta de 319/320 no norte da África. Entretanto, Ário convocou seu próprio sínodo para se opor a Alexandre. Ele havia se formado em Antioquia e podia aproveitar bem suas boas relações com diversos bispos que haviam sido seus colegas de estudo.¹³ Assim, Ário obteve apoio de Eusébio de Nicomédia, que o recebeu em sua diocese e lhe garantiu proteção. Com o risco de um cisma, algo precisava ser feito.¹⁴

1.3. A convocação do Concílio

Como vimos anteriormente, Constantino estava preocupado com a unidade religiosa no Império, pois acreditava que era um pressuposto para o bem do Estado.¹⁵ Através de Ósio de Córdoba, Constantino enviou cartas convocando os principais expoentes, Alexandre e Ário, a retornarem “à ordem”.¹⁶ Ósio de Córdoba era um bispo de sua confiança. Constantino o conheceu em uma viagem de inspeção que fez à parte espanhola de seus domínios. Ósio o acompanhou desde então, e o orientou em questões religiosas. Após o concílio de Niceia, o imperador o substituiu por Eusébio de Nicomédia. Eusébio viria a batizar o Constantino no leito de morte.¹⁷

Ainda sobre o envio da carta. Devido às dissensões profundas, as cartas não foram suficientes para a resolução do embate. Resolveu-se então, a fim de tratar essa delicada situação,

¹¹ KAUFMANN, T., **História Ecumênica da Igreja 1**, p. 126.

¹² GONZÁLES, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 248.

¹³ KAUFMANN, T., **História Ecumênica da Igreja 1**, p. 134.

¹⁴ GONZÁLES, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 248.

¹⁵ KAUFMANN, T., **História Ecumênica da Igreja 1**, p. 134.

¹⁶ KAUFMANN, T., **História Ecumênica da Igreja 1**, p. 134.

¹⁷ KAUFMANN, T., **História Ecumênica da Igreja 1**, p. 98.

convocar aproximadamente 220 a 250 bispos para o Concílio geral de Niceia, na Bitínia,¹⁸ em 325 d.C. A tradição diz que foram 380 bispos, número igual ao dos ajudantes de Abraão (Gn 14,14).¹⁹

Esta foi a primeira tentativa de resolução do impasse cristológico com o objetivo de restabelecer a unidade no cristianismo e no império, por consequência. O próprio Constantino exerceu a liderança e a convocação deste concílio.²⁰ Ele presidiu o seu início e o realizou em seu palácio. Comunicando-se com os bispos do concílio, o imperador confirmou e promulgou seus decretos ao final. O papa Silvestre I não esteve presente na ocasião, mas enviou delegados para que o representassem.²¹

1.4. O Concílio de Niceia (325 d.C.)

A grande maioria dos bispos provinham da metade oriental do Império, onde a maior parte deles não era composta por arianos convictos. Quanto ao problema em questão, também não pensavam como Alexandre. O mais famoso entre os bispos orientais talvez seja Eusébio de Cesareia. Do Ocidente vinha uma representação fraca numericamente. Ósio de Córdoba estava entre eles. Ósio estava do lado de Alexandre e fazia valer sua influência com o imperador neste sentido.²²

Atanásio, diácono de Alexandre, que seria seu sucessor no futuro, liderou a oposição a Ário. Ele respondia que a salvação só era possível desde que o Filho de Deus se tivesse feito homem em Jesus a fim de que pudéssemos nos tornar Deus. Para isso era preciso que o Logos eterno e que o próprio Deus tivessem se revelado em Jesus.²³ Do lado de Ário estava Eusébio de Nicomédia, pois Ário não era bispo e não poderia ser membro do concílio.

Constantino estava mais preocupado com a unidade do império do que com a unidade de Deus. Após o discurso de Eusébio de Nicomédia, esclarecendo o ponto de Ário, a maioria dos bispos se escandalizaram. O Imperador interveio sugerindo a palavra “consustancial” (homoousios).²⁴

¹⁸ Atual cidade de Iznik, no noroeste da Turquia.

¹⁹ BELLITTO. C. M., **História dos 21 Concílios da Igreja**, p. 35.

²⁰ BELLITTO. C. M., **História dos 21 Concílios da Igreja**, p. 34.

²¹ BELLITTO. C. M., **História dos 21 Concílios da Igreja**, p. 34.

²² KAUFMANN, T., **História Ecumênica da Igreja 1**, p. 135.

²³ TILLICH, P., **História do Pensamento Cristão**, p. 86.

²⁴ GONZÁLES, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 249.

O concílio promulgou o termo “homooúsios” como uma definição de que Jesus e Deus Pai eram “um no ser”, ou “do mesmo ser” ou ainda, “da mesma substância”. O concílio acrescentou à profissão de fé vinte cânones disciplinares e uma carta explicando os seus atos à Igreja no Egito.²⁵ A importância do credo se encontra nas cláusulas, “isto é, da substância do Pai”, e “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, de uma substância com o Pai (*homooúsios*).²⁶

Uma dificuldade encontrada foi a de que seres humanos imperfeitos, empregando uma linguagem imprecisa, não poderiam sintetizar uma realidade tão elevada. Outra dificuldade estava no fato de que o oriente tinha fala grega, enquanto o ocidente tinha fala latina.²⁷

Contudo, a fórmula de Niceia tenta esclarecer que, para o Filho ser verdadeiramente o Salvador, não se faz necessário ser subordinado. Assim, a confissão cristã fundamental foi elaborada. Afirmou-se então que a frase central é “consustancial com o Pai”.²⁸

1.5. O Credo Niceno

Cremos em um Deus, o Pai Todo-Poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis.

E em um Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado do Pai, Unigênito, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, de uma substância com o Pai, mediante o qual todas as coisas vieram a existir, tanto as que estão no céu como as que estão na terra, que por causa de nós humanos, e por causa da nossa salvação, desceu e se encarnou, tornando-se humano, sofreu e ressuscitou ao terceiro dia, ascendeu aos céus, e virá julgar os vivos e os mortos.

E no Espírito Santo.

Mas quanto àqueles que dizem que houve quando ele não era, e que antes de ser nascido ele não era, e que ele veio a existir do nada, ou quem declara que o Filho de Deus é uma hipótese ou substância diferente, ou é criado, ou está sujeito a alteração ou mudança – estes a Igreja Católica anatematiza.²⁹

1.6. Pós Niceia

O partido ariano interpretou o credo de várias maneiras e adotou diferentes atitudes em face dele. Entretanto, todos tiveram que assinar o concílio e aqueles que não assinaram o documento foram banidos e os livros de Ário foram queimados.³⁰

²⁵ BELLITTO, C. M., *História dos 21 Concílios da Igreja*, p. 35

²⁶ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 250.

²⁷ BELLITTO, C. M., *História dos 21 Concílios da Igreja*, p. 37

²⁸ TILLICH, P., *História do Pensamento Cristão*, p. 87.

²⁹ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 250.

³⁰ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 252.

A controvérsia se arrastou e não teve fim por mais cinquenta anos. A influência política foi presente nos anos posteriores. Constantino tinha a política de tornar a igreja o “cimento do império”. Em um primeiro momento ele exilou Ário e Eusébio de Nicomédia. As três dioceses de Roma, Alexandria e Antioquia prevaleceram com o credo Niceno. Entretanto, Eusébio de Nicomédia não ficou muito tempo no exílio, pois se reconciliou com Constantino e retornou à diocese. Ário também escreveu ao imperador aceitando o compromisso com a igreja. Antes de ser aceito novamente na igreja com o aval do imperador, faleceu.³¹

Em 328 d.C. morre Alexandre de Alexandria, sendo sucedido por Atanásio. Com isso, os três principais bispos nicenos passariam a ser: Atanásio de Alexandria, Eustácio de Antioquia e Marcelo de Ancira. Eusébio de Nicomédia, que ganhou respeito do imperador, perseguiu os três bispos. Pode-se dizer que no período que vai de 330 d.C. até a morte do imperador Constantino, os defensores do “Grande Concílio” foram derrotados.³²

Após a morte de Constantino, seus filhos dividiram politicamente o império. Sucedeu-se um período de incertezas e discordâncias, culminando até mesmo em guerras. Nesse período instável, o grupo ariano tentou enfraquecer a posição nicena. Produziram outros credos e em um único sínodo, reunido em Antioquia em 345 d.C., chamado de concílio da Dedicção, produziram quatro credos diferentes.³³

Quando Constâncio se tornou imperador com a morte dos seus irmãos, por ser favorável ao arianismo, permitiu em 350 d.C. que seus conselheiros fizessem uma fórmula conhecida mais tarde como “a blasfêmia de Sirmium”. Isso mostra como os arianos ganharam força no império, pois antes não ousavam ir contra o credo niceno.³⁴

Posteriormente, por volta do século quarto, pôde-se distinguir outras fórmulas do “homousios”. Três ficaram conhecidas como: anomoeana, homoeana e homoiousiana. Alguns seguidores da vertente ariana continuavam a afirmar que Jesus não era Deus.

Os anomoeanos afirmavam que o Filho era “diferente do Pai em todos os aspectos”. O Filho não é da mesma substância do Pai, nem mesmo similar, mas de uma substância diferente. O Filho pode ser chamado de Deus pois ele partilha poder ou atividade do Pai. O Filho é “geração do não gerado”, “criatura do não criado”, e “obra do não feito”.³⁵

³¹ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 256.

³² GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 258.

³³ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 260.

³⁴ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 261.

³⁵ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 262.

Os homoeanos são conhecidos como arianos políticos. Não chegaram a uma definição do relacionamento entre o Pai e o Filho. Aconselhavam Constâncio a proibir toda discussão quanto a consubstancialidade ou similaridade de substância entre o Pai e o Filho, e é por essa razão também que este grupo cuidadosamente invalidou a discussão.³⁶

Os homoiousianos, ficaram conhecidos como semiarianos, adicionavam um “i” à palavra homo-ousios, fazendo com que ela se transformasse em outra expressão grega, homoi-ousios, que significava que Jesus tinha essência semelhante à do Pai, mas não a mesma.³⁷ Significa que não são uma substância só.

Enfim, após a morte de Constâncio e a subida ao trono de Juliano, o Apóstata, o interesse por debates teológicos reduziu-se. Em 362 d.C., Atanásio deu um passo decisivo. Convocou um concílio em Alexandria e, pôs fim aos debates de modo conciliador.³⁸

2. A IMPORTÂNCIA DO Credo NICENO PARA DIVERSAS TRADIÇÕES CRISTÃS

O concílio de Niceia completa 1.700 anos e continua sendo relevante e pertinente para a cristandade em todas as suas tradições e experiências. Razão pela qual os diversos movimentos plurais que surgem desde a Igreja primitiva o mantiveram como elemento de unidade teológica e doutrinária. Assim, é importante revisitar o concílio para compreendê-lo como esse elemento de amálgama da experiência cristã desde sua concepção.

É importante considerarmos que as tradições protestantes possuem uma relação complexa com o subproduto do concílio de Niceia, o credo Niceno. Ao mesmo tempo em que as verdades trinitarianas acerca da encarnação, obra do Espírito Santo e especialmente o trecho que afirma a “Igreja uma, santa, católica e apostólica”.³⁹ A preocupação da doutrina protestante da autoridade suprema das Escrituras acaba por gerar certa preocupação com a inclusão do credo em sua liturgia e ensino, mas não podemos negar sua relevância e a necessidade de uma aproximação do evangelicalismo com o credo.

Compreender o significado de “credo” — do latim *credo*, “eu creio” — é essencial diante da fragmentação do evangelicalismo pós-moderno. Em um cenário de migração constante entre tradições, onde elementos alheios à fé cristã frequentemente se infiltram, o

³⁶ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 262.

³⁷ BELLITTO, C. M., *História dos 21 Concílios da Igreja*, p. 37.

³⁸ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 264.

³⁹ GONZÁLES, J. L., *Uma história do pensamento cristão*, p. 250

credo atua como um referencial necessário. Ele responde à pergunta crucial: "no que, de fato, acreditamos?", consolidando a identidade cristã e reorientando a fé em meio à diversidade denominacional.

2.1. A relevância dos credos na história da Igreja: Os reformadores

As formulações de fé não são uma novidade nas Escrituras e tampouco na história cristã. Podemos citar aqui aquela que o povo de Israel elaborou quando do deserto:

Ouçá, ó Israel: O Senhor, o nosso Deus, é o único Senhor. Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todas as suas forças. Que todas estas palavras que hoje lhe ordeno estejam em seu coração. Ensine-as com persistência a seus filhos. Converse sobre elas quando estiver sentado em casa, quando estiver andando pelo caminho, quando se deitar e quando se levantar. Amarre-as como um sinal nos braços e prenda-as na testa. Escreva-as nos batentes das portas de sua casa e em seus portões.⁴⁰

O novo testamento também traz consigo alguns textos que podem ser compreendidos como uma declaração de fé. Como por exemplo, podemos lembrar do apóstolo Pedro, quando afirma categoricamente crer que “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo”.⁴¹ Tais declarações de fé mais concisas são naturais diante da incipiência da fé cristã no primeiro século, que naturalmente foram se desenvolvendo ao longo da história.

A expansão da Igreja a colocou em contato e conflito com culturas e postulados filosóficos que muitas vezes se tornaram desafios para a fé Cristã e demandaram essa afirmação de fé, onde temos por exemplo o Credo apostólico, que é amplamente utilizado por diversas tradições cristãs. O credo, naturalmente compreendido como uma forma de combater o gnosticismo, aqui, citamos a versão luterana:

Creio em Deus Pai, todo-poderoso, Criador do céu e da terra. (...)
E em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor, o qual foi concebido pelo Espírito Santo, nasceu da virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; desceu ao inferno, no terceiro dia ressuscitou dos mortos, subiu ao céu e está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. (...)
Creio no Espírito Santo, na santa Igreja Cristã — a comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna. Amém.⁴²

Os credos ocupam um papel central na tradição cristã, sendo preservados pelos reformadores mesmo após a ruptura com o catolicismo. Embora diversos documentos

⁴⁰ Dt 6.4-9.

⁴¹ Mt 16.16

⁴² <https://legado.luteranos.com.br/textos/catecismo-menor-martim-lutero>

patrísticos tenham sido recepcionados pelo protestantismo, este estudo foca no Credo Niceno. Embora nenhum credo esgote o ensino neotestamentário, eles oferecem sínteses essenciais que sinalizam a adesão das denominações modernas às formulações da Igreja histórica.

2.2. Calvino e o credo niceno

Ao observarmos o pensamento calvinista sobre o trinitarianismo, não necessariamente chegaremos à conclusão de que a cristologia de Calvino era uma “Cristologia Reformada”, diferente da cristologia da igreja primitiva. Ao contrário, observamos em Calvino que ele recebe a cristologia niceno-calcedoniana como normativa; ele não a redefine dogmaticamente (não cria um novo dogma cristológico); porém, a reinterpreta dentro de um novo horizonte teológico, marcado por: uma nova compreensão da relação Escritura-tradição; uma nova arquitetura dogmática (soteriologia, eclesiologia, sacramentos); e debates específicos do século XVI (especialmente contra Roma e contra certos grupos antitrinitários).

A teologia calvinista considera todo o desenvolvimento teológico da Cristologia, a partir da Escritura, da patrística e naturalmente dos concílios, neste caso, notadamente o de Niceia. Embora Calvino não tenha como foco fundamental o conhecimento a respeito da essência do ser de Jesus e sim a correta compreensão de seu papel mediador:

O que nós temos dito a respeito de Cristo está referido com um objetivo: condenados, mortos e perdidos e nós mesmos, nós precisamos de justificação, libertação, vida e salvação nEle, segundo aquilo que a nós afirma Pedro: “E não há outro nome debaixo dos céus dado entre os homens pelo qual nós seremos salvos”.⁴³

Neste sentido, a teologia calvinista abraça o postulado essencial de Niceia e o desdobra a partir de suas particularidades. A questão das duas naturezas divinas de Cristo também é importante para Calvino, pois afirmava que Jesus tinha uma natureza carnal e também uma natureza divina, que embora não seja uma conclusão definitiva do concílio de Niceia, se desenvolve a partir dele.

Dessa maneira, João Calvino enfatiza a distinção entre as duas naturezas: divina e humana em Jesus, mas não abre mão da unidade e tampouco da divindade de Cristo. Logo, toda relação de Deus com o ser humano, o paradigma da encarnação não só lança luz, mas também tangencia esse relacionamento.

⁴³ Institutas, livro II, 16, 1

Seu pensamento também era opositor ao do partido ariano, pois asseverava que Jesus procedia diretamente do Pai, gerado e não feito, dotado de duas naturezas distintas e indissolúveis,⁴⁴ que embora seja uma definição de Calcedônia, também tem seu fundamento no pensamento niceno, e considerando que ao adotar o credo posterior, naturalmente o anterior também seria acolhido. Inclusive, tal discussão, retomada por Calvino em oposição aos pensamentos arianos de Servetus⁴⁵ e outros, que revela seu alinhamento com a tradição cristológica da Igreja.⁴⁶

2.3. Anglicanismo, puritanismo e o credo niceno

Outro braço do movimento protestante, ainda que com nuances particulares, foi o surgimento da Igreja Anglicana. Neste caso, embora haja vinculação litúrgica e doutrinária ainda vigente com o catolicismo, importa compreender que o movimento anglicano faz parte da reforma e conseqüentemente produzirá um segmento importante do evangelicalismo, os batistas, cuja relação com Niceia será abordada posteriormente.

Para os anglicanos, sua doutrina tem como um dos fundamentos importantes os documentos subscritos na Conferência de Lambeth⁴⁷ que posteriormente foram resumidos em um documento de quatro pontos, conhecido como “quadrilátero de Lambeth” na conferência de 1888, que assim dispôs:

(...) As Sagradas Escrituras do Antigo e Novo Testamento, como "contendo todas as coisas necessárias para a salvação", e como sendo a regra e o padrão máximo da fé.
O Credo dos Apóstolos, como símbolo batismal; e o Credo Niceno, como declaração suficiente da fé cristã.
Os dois sacramentos ordenados pelo próprio Cristo — o Batismo e a Ceia do Senhor — ministrados com uso infalível das palavras de Instituição de Cristo e dos elementos ordenados por Ele.
O Episcopado Histórico, adaptado localmente nos métodos da sua administração às diversas necessidades das nações e povos chamados por Deus à Unidade da Sua Igreja.⁴⁸

Para a tradição anglicana, o credo niceno é declaração suficiente da fé cristã e por isso deve ser mantido na teologia e liturgia, ainda que ocorrendo a separação com a Igreja Romana, assim como a liturgia. Inclusive, essa aproximação levou ao surgimento de um grupo mais

⁴⁴ Institutas, livro II, 13. 1

⁴⁵ Miguel Servet, 1511-1553, médico e teólogo espanhol que adotou uma teologia próxima ao arianismo e ao subordinacionismo, sendo condenado à morte como herege pelo conselho de Genebra.

⁴⁶ BEZA, T., *The Life of John Calvin*, p. 36.

⁴⁷ A primeira ocorreu em 1867, convocada pelo Arcebispo Charles Thomas Longley, para reunir bispos da Comunhão Anglicana e desde então ocorre a cada dez anos, convocada pelo Arcebispo de Canterbury.

⁴⁸ DAVIDSON, R., *The Five Lambeth Conferences*, p. 122–123.

extremista dentro do anglicanismo que acreditava ter sido o movimento de reforma aquém do que deveria e, portanto, necessitava de uma mudança mais radical.

Esse movimento ficou conhecido como puritanismo, cuja influência era da reforma originada por Lutero e seguida Calvino, tendo como ênfase a autoridade das Escrituras e a moralidade. O conflito decorrente da tentativa de reforma puritana ocasionou a perseguição durante o reinado de Maria I.⁴⁹

Sob forte influência calvinista, a cristologia puritana preservou os pilares de Niceia ao enfatizar a natureza e o papel mediador de Cristo. Essa herança patrística fundamentou os movimentos congregacional, presbiteriano e, crucialmente, o batista nas colônias americanas. Assim, o Credo Niceno estabeleceu um vínculo teológico contínuo que permanece vivo na gênese e na atual doutrina da Convenção Batista Brasileira.

3. A TRAJETÓRIA BATISTA: ORIGENS E CRESCIMENTO NO BRASIL

A história dos batistas no Brasil tem estrita dependência com a história dos batistas nos Estados Unidos da América, que por sua vez é dependente da história dos batistas na Europa.⁵⁰ Assim, neste primeiro momento, será apresentado um breve panorama dessa história até a chegada dos batistas no Brasil e o início do seu trabalho. Há três teorias sobre a origem dos batistas no mundo, sendo elas: 1) a que defende uma continuação da missão de João Batista na história, tendo sua origem direta neste profeta neotestamentário; 2) a que sustenta uma aproximação com o movimento anabatista no século XVI, e; 3) a que relaciona os batistas com os puritanos e separatistas ingleses do século XVII.⁵¹

Esta última será a considerada neste tópico por ser a apresentada pela própria Convenção Batista Brasileira, como pode ser observado em site próprio,⁵² ao descrever a origem dos batistas, mostrando Thomas Helwys (1550-1616), advogado e estudioso da Bíblia, como a figura fundadora deste movimento religioso, suprimindo o nome de John Smith (1570-1612), puritano inglês que fugiu para a Holanda devido às perseguições em sua terra natal, batizando Helwys, e que em 1609, junto a ele, compuseram aquela que é considerada a primeira igreja batista em tempos modernos, fundada neste mesmo ano na cidade de Amsterdã.⁵³

⁴⁹ Maria I, também conhecida como Maria Tudor foi Rainha Reinante da Inglaterra e Irlanda de 1553 até sua morte em 1558.

⁵⁰ ARAÚJO, H. R., **História da Teologia no Brasil**, p. 84.

⁵¹ SANTOS JÚNIOR, P. J.; SANTOS, V. S., **A história da Igreja Batista no Brasil**, p. 160.

⁵² **CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA**, Nossa história.

⁵³ ARAÚJO, H. R., **História da Teologia no Brasil**, p. 84.

Além disso, é possível perceber um consenso de que a primeira vez em que o nome “Batista” foi utilizado para designar um grupo de cristãos tenha sido através da obra “Uma Breve Declaração Sobre o Mistério da Iniquidade”, de Thomas Helwys, fazendo ele um importante nome deste movimento cristão.⁵⁴

Após, em 1612, de volta à Inglaterra acompanhado por um grupo, Thomas Helwys organizou a primeira igreja batista em solo inglês, em Stapfields. Por “influência dos menonitas holandeses, defendia que Cristo morreu por todos, e não apenas pelos eleitos. Seu grupo foi chamado de ‘Batistas Gerais’”.⁵⁵ Eles seguiam o arminianismo de Smith.⁵⁶ Outro grupo, oriundo de uma separação da Igreja Congregacional de Southwark, entre 1633 e 1638, adotou os princípios calvinistas acerca da eleição, sendo chamados de “Batistas Particulares”.

Sob a perseguição de Jaime I, muitos dissidentes ingleses buscaram refúgio na América do Norte. Entre eles, os "Pais Peregrinos" estabeleceram-se em 1620 na região de Massachusetts, batizando-a de Nova Inglaterra. Após a morte de Jaime em 1625, seu filho Carlos I assumiu o trono, intensificando o rigor do regime de perseguição religiosa.

Neste contexto turbulento, um jovem pastor formado pela Universidade de Cambridge decidiu também deixar a Inglaterra e partir para a América, seu nome era Roger Williams (1603-1683), que aos 24 anos chegou em Boston, no ano de 1631.⁵⁷ Após manter-se firme contra o sistema de união entre Igreja e Estado e defender o direito dos indígenas à propriedade da terra, foi expulso do território sob a jurisdição do líder da Corte Geral, John Cotton, indo então para a floresta, onde encontrou uma comunidade indígena que o acolheu. Em 1636, ele adquire a propriedade das terras indígenas e funda a colônia de Providence, onde em 1639 organiza a que ficou conhecida como a primeira igreja batista em solo americano.⁵⁸ Segundo Araujo:

Os batistas se multiplicaram nos Estados Unidos e, após os Grandes Avivamentos e o desenvolvimento de sua história, já no século 18, ramificaram-se em vários grupos: Batistas Gerais dos Seis Princípios, Batistas Originais do Livre-Arbítrio, Batistas Separados, Batistas do Livre-Arbítrio, Batistas Predestinários da Dupla Semente no Espírito, dentre outros. Além destas controvérsias, questões sobre a escravidão, a maçonaria, as sociedades bíblicas, o landmarkismo, dentre outras, geraram uma série de divisões. A maior divisão aconteceu entre os batistas do norte e do sul - como em todas as denominações - por causa da escravatura. Enquanto o norte era contra a escravidão, o sul era mais denominacionalista, mais missionário e mais maçom.

⁵⁴ SANTOS JÚNIOR, P. J.; SANTOS, V. S., **A história da Igreja Batista no Brasil**, p. 161.

⁵⁵ ARAÚJO, H. R., **História da Teologia no Brasil**, p. 85.

⁵⁶ ARAÚJO, H. R., **História da Teologia no Brasil**, p. 85.

⁵⁷ PEREIRA, J. R., **Breve história dos batistas**, p. 83.

⁵⁸ CAIRNS, E. E., **Cristianismo através dos séculos**, p. 313.

Foram os batistas do sul dos Estados Unidos que implantaram as missões batistas iniciais no Brasil.⁵⁹

Enfim, em 1860, enviados pela Junta de Richmond (*International Mission Board*), o primeiro casal missionário, Thomas Jefferson Bowen (1814-1875) e Laurena Henrietta Davis Bowen (1832-1907), chegaram ao Brasil onde permaneceram apenas nove meses,⁶⁰ quando, por motivos de saúde, Thomas Jefferson precisou retornar para sua terra natal, os Estados Unidos, não alcançando muitos frutos na missão em terra brasileira.⁶¹ Em 10 de setembro de 1871, em Santa Bárbara, São Paulo, foi organizada a primeira igreja batista em solo brasileiro, sendo formada por colonos estadunidenses, que haviam imigrado ao Brasil em decorrência da Guerra da Secessão americana (1861-1865). Willian Buck Bagby (1855-1939) e Anne Luther Bagby (1859-1942) chegaram em Santa Bárbara, onde pastorearam a primeira igreja, aprendendo a língua portuguesa com Albuquerque.⁶²

Em 1882 chega ao Brasil outro casal de missionários americanos, Zacarias Clay Taylor (1851-1919) e Kate Crawford Taylor (1862-1894), que viajaram para Salvador, Bahia, com os Bagby e Albuquerque, a fim de organizar naquele mesmo ano a primeira Igreja Batista Brasileira, em Salvador, o que ocorreu em dia 15 de Outubro de 1882.⁶³ Anos mais tarde, em 1907, foi organizada a Convenção Batista Brasileira, também na cidade de Salvador, que passou a servir o trabalho batista brasileiro no propósito da evangelização e da educação, coordenando os esforços das igrejas batistas do Brasil, que na época totalizavam cerca de quatro mil membros.⁶⁴

O trabalho então passou a crescer e converter-se na criação de organizações, juntas missionárias e instituições que favoreceram o desenvolvimento das igrejas batistas, como por exemplo: o Jornal Batista e a Casa Publicadora Batista (1901), o Colégio e Seminário no Rio de Janeiro (1908), a União Feminina Missionária (1908).⁶⁵

⁵⁹ ARAÚJO, H. R., **História da Teologia no Brasil**, p. 86-87.

⁶⁰ ARAÚJO, H. R., **História da Teologia no Brasil**, p. 87.

⁶¹ PEREIRA, J. R., **Breve história dos batistas**, p. 93.

⁶² Segundo Azevedo, “Antonio Teixeira de Albuquerque (1840-1887) pode ser considerado o fundador do antitolicismo batista brasileiro, certamente orientado pelos missionários Taylor e Bagby e seguindo as pegadas do também ex-padre (e depois pastor presbiteriano) José Manoel da Conceição (1822-1873). A origem do antitolicismo deve estar ligado a três fatores: a busca da hegemonia, o antitolicismo originário dos missionários norte-americanos e o ambiente político interno.” AZEVEDO, I. B., **A celebração do indivíduo**, p. 202.

⁶³ ARAÚJO, H. R., **História da Teologia no Brasil**, p. 87.

⁶⁴ PEREIRA, J. R., **Breve história dos batistas**, p. 99-100.

⁶⁵ PEREIRA, J. R., **Breve história dos batistas**, p. 102.

Com isso, o trabalho batista continuou se expandindo, tendo grande crescimento entre os anos de 1930 e 1970, quando houve uma grande iniciativa para implantação de igrejas. Ao final de 1992, já se somavam 833.122 batistas no Brasil, distribuídos em 4.972 igrejas, com 2.553 pastores dirigentes, além de 691 missionários mantidos pelas juntas de missões, com parte deles realizando missões em outros 27 países.⁶⁶

Algo necessário para a compreensão do sistema de governo de uma igreja batista é o princípio da autonomia da igreja local, como consta no *Pacto e Comunhão*, documento oficial da Convenção Brasileira. Nele, tem-se que:

O princípio governante para uma igreja local é a soberania de Jesus Cristo. A autonomia da igreja tem como fundamento o fato de que Cristo está sempre presente e é a cabeça da congregação do seu povo. A igreja, portanto, não pode sujeitar-se à autoridade de qualquer outra entidade religiosa. Sua autonomia, então, é válida somente quando exercida sob o domínio de Cristo.⁶⁷

Por isso, é interessante observar o que Azevedo comenta ao dizer que “apesar do sistema administrativo adotado, a partir do princípio da voluntariedade, a coesão doutrinária é perceptível.”. E, acrescenta: “Explicam-no principalmente dois fatores: a copiosa produção de material educacional para uso das igrejas e a existência de centros nacionais de formação das lideranças”.⁶⁸ Há um corpo doutrinário que mantém estas comunidades cristãs batistas unidas perante aquilo que se crê. Araujo, ao falar sobre a doutrina batista em relação às posições arminiana e calvinista, comenta a indefinição presente nos documentos doutrinários batistas brasileiros, algo também percebido nas igrejas batistas americanas, principalmente na questão da eleição.⁶⁹

A igreja fundada por Bagby adotou a Confissão de Fé Batista de New Hampshire, com o nome de *Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil*. [...] A tradução e adaptação da *Confissão de Fé de New Hampshire* se deu em 1916 e tornou-se a declaração de fé das igrejas batistas brasileiras, sendo substituída apenas em 1986. Na Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, de 1986, os batistas não se definiram como calvinistas ou arminianos. Ao mesmo tempo que advogaram a impossibilidade do decair da graça, defenderam também a eleição em Cristo, a partir da presciência de Deus [...]. A natureza originária do homem é decaída. A perspectiva de que a expiação é universal - Cristo morreu por todos, não apenas pelos eleitos - também faz parte da Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, bem como a reafirmação da perseverança dos santos.⁷⁰

⁶⁶ AZEVEDO, I. B., *A celebração do indivíduo*, p. 197.

⁶⁷ SOUZA, S. O., *Pacto e comunhão*, p. 43-44.

⁶⁸ AZEVEDO, I. B., *A celebração do indivíduo*, p. 197.

⁶⁹ ARAÚJO, H. R., *História da Teologia no Brasil*, p. 87.

⁷⁰ ARAÚJO, H. R., *História da Teologia no Brasil*, p. 88.

Apesar de não apresentar definições categóricas sobre alguns temas, é possível observar características gerais que acompanham os batistas no Brasil: “seu governo congregacional, autonomia da igreja local, liberdade de pensamento, guarda do domingo, literalismo bíblico, batismo por imersão e o princípio de separação entre Igreja e o Estado”.⁷¹ Outra característica marcante é o denominacionalismo, que, conforme Araujo, “sua forma de se relacionar com outros grupos não é tão amistosa ou marcante quanto outros segmentos denominacionais. Isolacionismo e antiecumenismo estão presentes na prática batista”.⁷²

Após essa análise histórica do movimento batista e dos seus princípios e doutrinas que mantém coesas as igrejas batistas brasileiras, torna-se possível então analisar a cristologia batista brasileira, tendo como base a *Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira*, expositora da doutrina batista defendida por esta convenção.

4. ANÁLISE CRISTOLÓGICA DA DECLARAÇÃO DOUTRINÁRIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA (CBB): VESTÍGIOS DO CREDO NICENO

4.1. Breve apresentação sobre a origem da atual Declaração Doutrinária da CBB e a relação dos batistas com documentos doutrinários

No ano de 2025 foi lançado pela editora Convicção, vinculada à Convenção Batista Brasileira, o livro *Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*, organizado por Ebenézer Soares Ferreira, que, na introdução, apresenta uma nota sobre a relação dos batistas brasileiros ligados a esta convenção com o uso da declaração.

As igrejas batistas têm como sua única regra de fé e prática as Sagradas Escrituras. A Bíblia é a magna carta de Deus ao homem. É nela que os crentes se baseiam e se escoram-se, e é por ela que se norteiam quanto ao seu código de ética etc. Embora cada crente tenha a magna carta de Deus, estes têm preparado uma Confissão de Fé ou uma Declaração, em que colocam os princípios éticos e morais e as doutrinas cardiais em que se baseia a sua crença. Este livro é o atestado de que os 19 artigos da crença dos batistas brasileiros, aqui comentados por pessoas de autoridade no assunto, são, para todos os batistas, subsídios importantes para melhor entendimento daquilo em que sua crença repousa. [...] Têm-se dito que quem não conhece suas doutrinas está propenso a ceder à tentação e partir para outros arraiais. O grande historiador batista, Dr. McBeth, autor da volumosa obra *The Baptist Heritage* [O legado batista], declara que os batistas, desde seus primórdios, têm sido um povo ligado às Confissões (confessional people) porque quer estar sempre pronto a dar resposta de sua fé a todos que os pedirem.⁷³

⁷¹ ARAÚJO, H. R., *História da Teologia no Brasil*, p. 88.

⁷² ARAÚJO, H. R., *História da Teologia no Brasil*, p. 89.

⁷³ FERREIRA, E. S., *Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*, p. 9.

O autor ainda comenta que no Brasil, foi o Dr. Zacarias Clay Taylor que, na Primeira Igreja Batista da Bahia, iniciou a utilização da Confissão de Fé de New Hampshire como confissão de fé para sua igreja, herdando-a da Convenção Batista Estadual de New Hampshire, EUA, cujo o redator foi o pastor John Newton Brown, no ano de 1833.⁷⁴ Em 1916 a Convenção Batista Brasileira adotou a tradução realizada por Zacarias Taylor da confissão de New Hampshire, que, então, passou a ser chamada de “A Confissão de Fé dos Batistas Brasileiros”. Décadas depois, em 1986, o documento *Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira*, com 19 artigos, substituiu a confissão anterior e passou a ocupar o lugar de portador daquilo que os batistas brasileiros creem.⁷⁵

Antes de prosseguir para o tema cristológico da declaração, cabe perceber que Ferreira sustenta que há uma diferença entre confissão de fé e credo. Ao referir-se ao Dr. McBeth, ele diz: “a confissão afirma o que um grupo de batistas, pequeno ou grande, crê em qualquer tempo e lugar. O credo prescreve o que cada membro deve crer. As confissões incluem; os credos excluem”.⁷⁶ Embora haja esse comentário, e a forma como os batistas dizem se relacionar com a declaração seja diferente do modo como outras igrejas cristãs se relacionam com seus credos, é notável a presença do credo niceno, depois de tantos anos, ecoando nesta declaração doutrinária.

4.2. Artigo II, Ponto 2 – Deus Filho: Transcrição da Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira

Jesus Cristo, um em essência com o Pai, é o eterno Filho de Deus.¹

Nele, por ele e para ele foram criadas todas as coisas.²

Na plenitude dos tempos ele se fez carne, na pessoa real e histórica de Jesus Cristo, gerada pelo Espírito Santo e nascido da Virgem Maria, sendo, em sua pessoa, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.³

Jesus é a imagem expressa do seu Pai, a revelação suprema de Deus ao homem.⁴

Ele honrou e cumpriu plenamente a lei divina e revelou e obedeceu toda a vontade de Deus.⁵

Identificou-se perfeitamente com os homens, sofrendo o castigo e expiando a culpa de nossos pecados, conquanto ele mesmo não tivesse pecado.⁶

Para salvar-nos do pecado, morreu na cruz, foi sepultado e ao terceiro dia ressurgiu dentre os mortos e, depois de aparecer muitas vezes a seus discípulos, ascendeu aos céus, onde, à destra do Pai, exerce o seu eterno sumo sacerdócio.⁷

Jesus Cristo é o único Mediador entre Deus e os homens e o único e suficiente Salvador e Senhor.⁸

Pelo seu Espírito ele está presente e habita no coração de cada crente e na igreja.⁹

Ele voltará visivelmente a este mundo em grande poder e glória, para julgar os homens e consumir sua obra redentora.¹⁰

⁷⁴ FERREIRA, E. S., *Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*, p. 13.

⁷⁵ FERREIRA, E. S., *Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*, p. 13-14.

⁷⁶ FERREIRA, E. S., *Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*, p. 11.

1. Sl 2.7; 110.1; Mt 1.18-23; 3.17; 8.29; 14.33; 16.16,27; 17.5; Mc 1.1; Lc 4.41; 22.70; Jo 1.1,2; 11.27; 14.7-11; 16.28
2. Jo 1.3; 1Co 8.6; Cl 1.16,17
3. Is 7.14; Lc 1.35; Jo 1.14; Gl 4.4,5
4. Jo 14.7-9; Mt 11.27; Jo 10.30,38; 12.44-50; Cl 1.15,19; 2.9; Hb 1.3
5. Is 53; Mt 5.17; Hb 5.7-10
6. Rm 8.1-3; Fp 2.1-11; Hb 4.14,15; 1Pe 2.21-25
7. At 1.6-14; Jo 19.30,35; Mt 28.1-6; Lc 24.46; Jo 20.1-20; At 2.22-24; 1Co 15.4-8
8. Jo 14.6; At 4.12; 1Tm 2.4,5; At 7.55,56; Hb 4.14-16; 10.19-23
9. Mt 28.20; Jo 14.16,17; 15.26; 16.7; 1Co 6.19
10. At 1.11; 1Co 15.24-28; 1Ts 4.14-18; Tt 2.13.⁷⁷

4.3. O Eco do Credo Niceno na Cristologia da CBB

Nesta seção será apresentado por meio de cada subtópico, em seu título, uma afirmativa do ponto 2 do artigo II da Declaração Doutrinária da CBB. No conteúdo será realizada uma análise que busca perceber a presença do credo niceno de 325 d.C. nesta parte da declaração, sempre que possível, além de tecer comentários que ampliam a percepção dos batistas sobre o assunto, a partir da obra já citada,⁷⁸ distribuída pela Convenção Batista Brasileira, que para este tema teve a participação dos autores J. Scott Horrell e Russell P. Shedd.

4.3.1. Jesus Cristo, um em essência com o Pai, é o eterno Filho de Deus

Horrell e Shedd comentam que “um em essência com o Pai” quer dizer que “Jesus Cristo participa plenamente da mesma essência (*homo ousios*) com o Pai”.⁷⁹ E acrescentam ao dizer que “Ele preexistiu eternamente [...]. Ele existe em pé de igualdade com o Pai, sendo a mais perfeita expressão e imagem dele”.⁸⁰ Este trecho da Declaração tem por objetivo obviamente reforçar o estabelecido no credo Niceno, mediante a disputa contra a que ficou conhecida como a controvérsia ariana, que defendia Jesus Cristo como sendo um sub-deus.⁸¹ Dessa forma se esclarece tanto a igualdade entre Jesus Cristo e o Pai, como também sua eterna existência.

No credo Niceno percebe-se a forte presença dos termos substância ou essência no debate presente na época. É neste credo onde determinou-se a ortodoxia cristológica que

⁷⁷ **CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA**, Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira.

⁷⁸ **Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira**, organizada por Ebenézer Soares Ferreira.

⁷⁹ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 50.

⁸⁰ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 50.

⁸¹ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 47.

afirmava Jesus sendo “gerado do Pai, Unigênito, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, de uma substância com o Pai”.⁸²

4.3.2. Nele, por ele e para ele foram criadas todas as coisas

Tendo como base textos bíblicos, como o de Cl 1,16-17, que diz: “porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste”, esta afirmação sustenta além da eternidade de Cristo, sua supremacia em relação a toda a criação. Isto esclarece mais uma vez que Jesus Cristo não é apenas uma criatura divina, mas antecede a criação de todas as coisas, não apenas surgindo antes, mas sendo o meio pelo qual tudo passou a existir.⁸³ Cristo, então, é o agente divino da criação, o meio pelo qual foram criadas todas as coisas, e é o herdeiro da criação.⁸⁴

Em Niceia esta ideia sobre Cristo já se sustentava, quando o credo afirmou: “Cremos [...] em um Senhor Jesus Cristo, [...] mediante o qual todas as coisas vieram a existir, tanto as que estão no céu como as que estão na terra”.⁸⁵ As três declarações cristológicas - paulina-colossense, nicena e batista - apresentam a mesma defesa sobre o Cristo que antecede e realiza todas as coisas criadas.

4.3.3. Na plenitude dos tempos ele se fez carne, na pessoa real e histórica de Jesus Cristo, gerada pelo Espírito Santo e nascido da Virgem Maria, sendo, em sua pessoa, verdadeiro Deus e verdadeiro homem

Uma vez definida a co-essência de Cristo com o Pai, e sua eternidade e superioridade em relação a todas as coisas criadas, a Declaração dedica-se agora em mostrar que este Jesus Cristo foi também uma pessoa humana, real e histórica, e que por este motivo foi capaz de realizar plenamente a obra redentora divina. Jesus de Nazaré, conforme comenta Horrell e Shedd:

Nasceu como criança única na história porque foi perfeito homem e verdadeiro Deus. Veio à semelhança de carne pecaminosa (Rm 8.3), sem a contaminação do pecado original. Como o Último Adão, foi essencial que Jesus participasse conosco plenamente em nossa humanidade com um corpo semelhante ao nosso. Desse modo,

⁸² GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

⁸³ Jo 1,1-3.

⁸⁴ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 50.

⁸⁵ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

Ele podia conduzir muitos filhos à glória (Hb 2.10) por causa de sua identificação em carne e sangue com os homens.⁸⁶

A redenção da raça deveria ser realizada por um Mediador que reunisse em si as duas naturezas, divina e humana, a fim de realizar perfeitamente seu trabalho de reconciliar o humano com Deus e Deus com o humano. Isto foi feito em Cristo Jesus, portador das duas naturezas necessárias para esta obra redentora.⁸⁷

Nesta afirmativa da Declaração pode-se encontrar duas consonâncias nicenas: 1) A defesa da encarnação de Deus em Cristo Jesus, que segundo Niceia: “desceu e se encarnou”;⁸⁸ e 2) A apresentação de Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, que no Credo lê-se: “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, [...] tornando-se humano”.⁸⁹ Em ambos os textos, a Declaração e o Credo Niceno defendem a autenticidade da humanidade e da divindade de Jesus Cristo. Dizer “verdadeiro Deus” é ainda mais niceno, pois evoca precisamente a defesa do Credo ao declarar que Jesus não é um ser menor ou diferente de Deus, mas sim Deus de verdade e em totalidade e perfeição.

4.3.4. Jesus é a imagem expressa do seu Pai, a revelação suprema de Deus ao homem

Por ser “o Filho unigênito”,⁹⁰ Jesus Cristo revelou a sabedoria e amor de Deus de modo exato e compreensível ao humano.⁹¹ Como o próprio Cristo disse, conforme relato do evangelista João: “Quem me vê, vê o Pai”.⁹² Assim, relacionando-se com as pessoas, de humildes à poderosos, Jesus viveu o seu ministério, acompanhado por seus doze discípulos e demais seguidores e seguidoras, sendo a imagem perfeita de Deus, “a imagem do Deus invisível”.⁹³

Embora no credo niceno não pareça haver presente essa ideia da importância de se apresentar Jesus como a revelação de Deus à humanidade explicitamente como acontece na Declaração, é possível perceber os dizeres “Filho de Deus, gerado do Pai, Unigênito, [...] da substância do Pai, Deus de Deus”⁹⁴ como apontamentos dessa ideia revelacional, onde Jesus Cristo é Deus se revelando ao humano. Como também afirma o Credo, se Cristo desce e se

⁸⁶ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 50-51.

⁸⁷ LANGSTON, A. B., **Esboço de Teologia Sistemática**, p. 197.

⁸⁸ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

⁸⁹ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

⁹⁰ Jo 1,18.

⁹¹ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 51.

⁹² Jo 14,9.

⁹³ Cl 1,15.

⁹⁴ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

encarna e torna-se humano, sofrendo, então diz-se que este Deus verdadeiro, imagem do seu Pai, é também sua revelação ao humano, pois relaciona-se com este ao realizar a obra salvífica para a humanidade.

4.3.5. Ele honrou e cumpriu plenamente a lei divina e revelou e obedeceu toda a vontade de Deus

Jesus Cristo, em sua obra, realizou a vontade de Deus Pai e guardou a sua lei sem falhas.⁹⁵ Nas suas próprias palavras, conforme o evangelho segundo Mateus, ele disse: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento”.⁹⁶ Em carta aos filipenses, o apóstolo Paulo, ao comentar sobre a vida de Jesus e sua humildade, declarou que ele: “[...] tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz”.⁹⁷ Isto mostra a plena concordância de Jesus Cristo e sua obra realizada na terra com a vontade de Deus Pai.

Aqui o eco niceno torna-se mais implícito, porém é possível pensar que se Jesus Cristo é “de uma substância com o Pai”,⁹⁸ isto quer dizer que ele está em concordância com “Deus, o Pai Todo-Poderoso”, que compartilha com ele tal substância/essência. Se ele não fosse um “Deus verdadeiro”, ele também não cumpriria a vontade do Pai e nem a sua Lei. Mas, por ser ele “uma substância” e “Deus de Deus”, sua vida também é a vida de Deus e sua obra é a realização perfeita da vontade divina.

4.3.6. Identificou-se perfeitamente com os homens, sofrendo o castigo e expiando a culpa de nossos pecados, conquanto ele mesmo não tivesse pecado

A fim de esclarecer a razão de sua morte na cruz, a Declaração apresenta Jesus como meio pelo qual a culpa dos pecados da humanidade ou dos que creem foi expiada.⁹⁹ “Pelo seu sangue vertido na cruz, Deus justifica pecadores gratuitamente (Rm 3.24). O sangue de Cristo serve como propiciação para todos os que, pela fé, se entregam a Ele (Rm 3.25). Nele temos a redenção, quer dizer, o pagamento total da culpa dos nossos pecados (Ef 1.7)”.¹⁰⁰

⁹⁵ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 51.

⁹⁶ Mt 5,17.

⁹⁷ Fp 2,7-8.

⁹⁸ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

⁹⁹ Há o debate, que por anos se estende, principalmente entre as doutrinas arminiana e calvinista, sobre o efeito do sacrifício de Cristo em relação à humanidade. Entretanto, este não é o foco da nossa discussão.

¹⁰⁰ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 51.

Esta leitura antropocêntrica da obra redentiva de Cristo, que faz do homem o motivo de tal plano salvífico, soa dentro do credo niceno nesta mesma direção. Nele diz que “por causa de nós humanos, e por causa da nossa salvação, desceu e se encarnou, tornando-se humano, sofreu”.¹⁰¹ O Jesus que é humano, que sofre por causa da humanidade e para a sua salvação, é o Jesus também apresentado por Niceia. Este é o Cristo Salvador que se move pelos e para os humanos, a fim de realizar a salvação que necessitavam.

4.3.7. Para salvar-nos do pecado, morreu na cruz, foi sepultado e ao terceiro dia ressurgiu dentre os mortos e, depois de aparecer muitas vezes a seus discípulos, ascendeu aos céus, onde, à destra do Pai, exerce o seu eterno sumo sacerdócio

Além de salvação, a obra de Cristo não se encerrou com o sacrifício ao morrer na cruz, mas iniciou a realidade da ressurreição. Cristo foi ressuscitado de entre os mortos obtendo assim um corpo glorificado, visível e palpável, cumprindo então as profecias veterotestamentárias e garantindo a justificação dos que creem.¹⁰² Este ponto apresenta-se também como uma defesa da ressurreição real e histórica de Jesus Cristo defendida pelos batistas.

Esta ressurreição ao terceiro dia e a ascensão aos céus estão explicitamente presentes no credo niceno quando este diz: “ressuscitou ao terceiro dia, acendeu aos céus”.¹⁰³ A ressurreição e a ascensão são pilares em ambos os textos, refletindo a esperança de seus fiéis. Assim como Niceia registrou a continuidade da obra de Cristo, a Declaração da CBB reafirma que, sendo Ele o “Deus verdadeiro”, a morte não poderia detê-lo. Tais afirmações consolidam a identidade de Cristo como o Deus Todo-Poderoso.

4.3.8. Jesus Cristo é o único Mediador entre Deus e os homens e o único e suficiente Salvador e Senhor

Esta função de mediação, por parte de Cristo, que já foi apresentada anteriormente, agora vem à tona e de modo claro na Declaração, a fim de comunicar um princípio importante e distintivo da Igreja Batista, a saber: O Sacerdócio do Crente. Segundo esta ideia, os batistas defendem que:

Cada homem pode ir diretamente a Deus em busca de perdão, através do arrependimento e da fé. Ele não necessita para isso de nenhum outro indivíduo, nem mesmo da igreja. Há um só mediador entre Deus e os homens, Jesus. Depois de tornar-

¹⁰¹ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

¹⁰² HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 51-52. Rm 4,24-25.

¹⁰³ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

se crente, a pessoa tem acesso direto a Deus, através de Jesus Cristo. Ela entra no sacerdócio real que lhe outorga o privilégio de servir a humanidade em nome de Cristo. [...] O sacerdócio do crente, portanto, significa que todos os cristãos são iguais perante Deus e na fraternidade da igreja local. Cada cristão, tendo acesso direto a Deus através de Jesus Cristo, é seu próprio sacerdote e tem a obrigação de servir de sacerdote de Jesus Cristo em benefício de outras pessoas.¹⁰⁴

Além de definir a posição de Jesus Cristo como o único mediador entre Deus e a humanidade, no aspecto da relação, este ponto também apresenta Cristo na exclusividade dessa função em relação à salvação da humanidade.

Ele é o único que nos dá acesso ao Pai (Jo 14.6). Somente invocando e confessando o seu nome podemos ser salvos, se crermos em sua ressurreição (Rm 10.9). Só em nome de Jesus podemos orar e ser atendidos por Deus para que o Pai seja glorificado no Filho (Jo 14.13). Jesus ascendeu para a destra do Pai, onde Ele exerce o seu eterno sumo-sacerdócio (Atos 1.6-14; Hb 2.17). Ele salva totalmente os que por Ele se chegam a Deus, porque vive sempre para interceder por eles (Hb 7.25).¹⁰⁵

Embora a Declaração da CBB enfatize o princípio batista da mediação única — tema ausente em Niceia —, ambos convergem na unicidade entre Pai e Filho. O Credo Niceno fundamenta essa relação ao declarar Cristo como o *Unigênito* e de mesma substância que o Pai; uma unidade essencial que garante a perfeição da Sua obra salvífica.

Mesmo que não explicitamente, a afirmação: “mediante o qual todas as coisas vieram a existir”,¹⁰⁶ no credo niceno, coloca Cristo como o mediador único da salvação, pois o sustenta como mediador único para a existência de todas as coisas que vieram a existir. Todas as coisas devem incluir também a salvação que por ele foi operada.

4.3.9. Pelo seu Espírito ele está presente e habita no coração de cada crente e na igreja.¹⁰⁷

Cristo aqui é apresentado como presente na vivência humana, participando da vida dos que o obedecem, o amam e que o têm em seu coração. A contemplação da glória de Cristo através das Escrituras transforma a pessoa em um portador da vida dele, fazendo aparecer na pessoa o fruto do Espírito de Deus que manifesta o caráter de Jesus, o Messias.¹⁰⁸ A igreja é apresentada também, no sentido de portar a presença de Jesus, porque ela é a “comunidade

¹⁰⁴ SOUZA, S. O., **Pacto e comunhão**, p. 40.

¹⁰⁵ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 52.

¹⁰⁶ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

¹⁰⁷ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, **Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira**. Referências bíblicas segundo a Declaração: Mt 28,20; Jo 14,16-17; 15,26; 16,7; 1Co 6,19.

¹⁰⁸ HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 52.

fraterna das pessoas redimidas por Cristo Jesus, divinamente chamadas, divinamente criadas, e feitas uma só debaixo do governo soberano de Deus”.¹⁰⁹

Por ser composta por pessoas redimidas através da obra salvífica de Jesus Cristo, ela é incluída na missão de portar a vida do Deus filho, a partir da nova vida que cada crente recebe através do Espírito Santo. Segundo o Credo Niceno, a presença do Espírito Santo é indispensável à vida cristã. É através d'Ele que o Cristo encarnado e ressurreto se faz presente hoje; portanto, crer no Espírito é o que sustenta a continuidade da vida de Cristo tanto no crente quanto na Igreja.

4.3.10. Ele voltará visivelmente a este mundo em grande poder e glória, para julgar os homens e consumir sua obra redentora

Encerrando então a apresentação sobre quem é Jesus, a Declaração Doutrinária antecipa o desfecho da obra dele, segundo as Escrituras, anunciando o seu retorno a este mundo. Este Jesus que com corpo glorificado, depois de várias aparições, ascendeu aos céus e entregou à Igreja sua missão evangelística,¹¹⁰ cumprirá a promessa de retorno entregue aos seus seguidores e seguidoras.¹¹¹ Horrell e Shedd encerram seu comentário sobre Deus, o filho, justamente abordando esta parte da Declaração.

Jesus Cristo voltará visivelmente a este mundo em grande poder e glória. Nessa ocasião, Ele completará a salvação dos remidos (Rm 5.9,10; 8.23). Os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro e os vivos serão transformados instantaneamente, recebendo corpo igual ao de Cristo (1Ts 4.13-18; 1Co 15.52). Ele regerá as nações com vara de ferro e as despedaçará (Sl 2.8,9). Ele julgará os santos, distribuindo galardões para os que o serviram (2Co 5.10). Julgará os incrédulos segundo as suas obras e os condenará às penas eternas do inferno (Ap 20.11-19).¹¹²

O retorno de Cristo, como expresso nesta Declaração e defendido pelos batistas integrantes da Convenção Batista Brasileira, será, assim como sua ressurreição, real e histórico, visível a todos e todas, concluindo sua obra de redenção e plenificando a justiça de Deus. Esta certeza ecoa aquilo que Niceia já apontava, para a volta de Jesus, o Cristo, que “virá julgar os vivos e os mortos”.¹¹³ O poder dado a Jesus para julgar vivos e mortos mais uma vez defende a autenticidade dele como Deus verdadeiro, todo-poderoso, eterno, que veio e que há de vir.

¹⁰⁹ SOUZA, S. O., **Pacto e comunhão**, p. 42.

¹¹⁰ Mt 28,19-20.

¹¹¹ At 1,9-11.

¹¹² HORRELL, J. S.; SHEDD, R. P., **Comentário**, p. 52-53.

¹¹³ GONZÁLEZ, J. L., **Uma história do pensamento cristão**, p. 250.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo investigou a persistência da cristologia nicena na Declaração Doutrinária da CBB, identificando que, apesar do tempo e das tradições confessionais, os traços de Niceia permanecem na doutrina batista. Isso é evidente na defesa da divindade, humanidade e encarnação de Cristo, bem como em sua unicidade trinitária.

Isto revela que, mesmo os batistas se apresentando como uma denominação “sem credos”, os fundamentos cristológicos estabelecidos no Concílio de Niceia de 325 d.C. permanecem como uma base teológica sólida e reconhecível da Declaração Doutrinária batista, transcendendo fronteiras denominacionais ao unir aqueles que confessam a Cristo como Senhor e Salvador.

Ao reafirmar Sua plena divindade, humanidade e vitória sobre a morte, o texto convoca discípulos à fidelidade bíblica e à vigilância quanto ao Seu retorno e julgamento final. A percepção de ecos do Credo Niceno na Declaração Doutrinária da CBB demonstra que, por mais que exista por parte dos batistas certo isolacionismo e antiecumenismo em sua prática, ser batista é antes de qualquer coisa, ser cristão. É um lembrete de que a fé em Cristo deveria proporcionar mais união que divisão.

Embora este estudo tenha se proposto a analisar comparativamente os aspectos cristológicos de Niceia em relação às igrejas da CBB, existem outros pontos que podem ser explorados em pesquisas futuras. Tais investigações poderiam aprofundar o diálogo interdenominacional e a compreensão mútua entre os crentes em Jesus Cristo, além de sugerir uma abertura do movimento batista para um diálogo ecumênico cristão.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Henrique Ribeiro de. **História da Teologia no Brasil**: Uma análise da história da teologia no Brasil e da possibilidade de existência de um sistema teológico caracteristicamente brasileiro. Rio de Janeiro, RJ: Teologia Contemporânea Editora, 2016.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo**: A formação do pensamento batista brasileiro. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Exodus, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Nova edição, revista e ampliada**. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia de estudo nova versão transformadora**. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

BELLITTO, Christopher M. **História dos 21 Concílios da Igreja**: de Niceia ao Vaticano II. Tradução de Cláudio Queiroz de Godoy. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CAIRNS, Earle E. **Cristianismo através dos séculos**: uma história da Igreja cristã. Tradução de Israel Belo de Azevedo. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CALVIN, John. **Institutes of the Christian Religion**. Tradução de Ford Lewis. Battles. Organização de John T. McNeill. Filadélfia: Westminster Press, 1960.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. **Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira**. [Rio de Janeiro, RJ]: Convenção Batista Brasileira, [s.d.]. Disponível em: https://www.convencaobatista.com.br/site/pagina.php?MEN_ID=22. Acesso em: 4 jul. 2025.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. **Nossa história**. [Rio de Janeiro, RJ]: Convenção Batista Brasileira, [s.d.]. Disponível em: https://www.convencaobatista.com.br/site/pagina.php?MEN_ID=24. Acesso em: 30 jun. 2025.

DAVIDSON, Randall T. (ed.). **The Five Lambeth Conferences**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.

FERREIRA, Ebenézer Soares (org.). **Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira**. Rio de Janeiro: Convicção, 2025.

GONZALEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**: dos primórdios ao Concílio de Calcedônia – vol. 1. Tradução de Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

HORRELL, J. Scott; SHEDD, Russell P. Comentário. In: FERREIRA, Ebenézer Soares (org.). **Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira**. Rio de Janeiro: Convicção, 2025. p. 38-56.

KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund; MOELLER, Bernd. **História Ecumênica da Igreja 1**: dos primórdios até a Idade Média. Organização de Hubert Wolf. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Edições Loyola; Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2012.

LANGSTON, Alva Bee. **Esboço de Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: Convicção Editora, 2019.

PEREIRA, José Reis. **Breve história dos batistas**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1972.

PORTAL LUTERANO. **Catecismo menor de Martin Lutero**. Disponível em: <https://legado.luteranos.com.br/textos/catecismo-menor-martin-lutero>. Acesso em: 5 jul. 2025.

SANTOS JÚNIOR, Paulo Jonas dos; SANTOS, Vinícius Silva dos. **A história da Igreja Batista no Brasil**: liturgia, preceitos e doutrinas. *Tear Online*, São Leopoldo, v. 8, n. 2, p. 157-167, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/tear/article/view/3914>. Acesso em: 30 jun. 2025.

SOUZA, Sócrates Oliveira de (org.). **Pacto e comunhão**: documentos batistas. 2. ed. Rio de Janeiro: Convicção, 2010.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Tradução de Jaci Maraschin. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2007.

**O CONCÍLIO DE NICEIA COMO TIPO
TEOLÓGICO E A REPETIÇÃO DOS
PADRÕES HERÉTICOS NAS RELIGIÕES
CONTEMPORÂNEAS**

*The Council of Nicaea as a Theological Type and
the Repetition of Heretical Patterns in
Contemporary Religions*

Fellipe Wood Leite Barbosa

Graduando em Teologia pela FABAT; Graduando em Música pela FABAT.

Matheus Stofel de Souza

Graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro; Graduado em Ciências Contábeis pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Mariane de Carvalho Godoi Lopes

Mestranda em Ensino - UERJ; Pós-graduação em Voz Profissional - UNYLEYA; Pós-graduação em Gestão do Ministério de Adoração e Arte; Bacharel em Teologia e Licenciatura em Música - FABAT.

Nilton Marcilio de Souza Guimarães

Graduando em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro.

Vitor Hugo Quima Corrêa

Bacharel, Licenciado e Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Doutor em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Como citar este artigo: BARBOSA, Fellipe; et. al. O concílio de niceia como tipo teológico e a repetição dos padrões heréticos nas religiões contemporâneas. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

O presente artigo analisa o Concílio de Niceia (325 d.C.) não apenas como um marco histórico da ortodoxia cristã, mas como um tipo teológico que se repete na história em confrontos entre a fé apostólica e suas distorções heréticas. O objetivo é identificar a recorrência desses padrões doutrinários desde o período apostólico até a contemporaneidade, demonstrando como elementos panteístas, neopagãos e naturalistas influenciam o pensamento religioso moderno e setores do evangelicalismo atual. O estudo baseia-se em levantamento bibliográfico de obras teológicas e históricas, utilizando abordagem hermenêutica aplicada à análise dos paradigmas doutrinários. Argumenta-se que o padrão herético combatido em Niceia constitui um tipo teológico recorrente, no qual a negação da plena divindade de Cristo ressurge sob novas roupagens nas religiões contemporâneas. Conclui-se que a preservação da ortodoxia cristológica continua sendo um desafio permanente para a Igreja, exigindo retorno constante às Escrituras e à fé confirmada nos primeiros concílios.

Palavras-chave: Concílio de Niceia. Tipologia teológica. Arianismo. Heresias. Ortodoxia cristã.

ABSTRACT

This article examines the Council of Nicaea (A.D. 325) not only as a historical milestone of Christian orthodoxy but also as a theological type, understood as an archetype that recurs throughout history in confrontations between apostolic faith and its heretical distortions. The study aims to identify the recurrence of these doctrinal patterns from the apostolic period to the present, highlighting how pantheistic, neopagan, and naturalistic elements have influenced modern religious thought and contemporary evangelical contexts. The research is based on a bibliographical review of theological and historical works, employing a hermeneutical approach to analyze doctrinal paradigms. It argues that the heretical pattern confronted at Nicaea constitutes a recurring theological type in which the denial of Christ's full divinity reemerges in new forms within contemporary religions. The study concludes that the preservation of Christological orthodoxy remains an enduring challenge for the Church, demanding a continual return to Scripture and to the faith affirmed by the early councils.

Keywords: Council of Nicaea. Theological typology. Arianism. Contemporary religions. Christian orthodoxy.

1. INTRODUÇÃO

A realidade evangélica contemporânea revela um distanciamento crescente entre a prática religiosa e a reflexão teológica fundamentada nas Escrituras. Tal fenômeno tem sido observado por diversos autores na incorporação de ideias próprias do panteísmo e do neopaganismo nas expressões religiosas modernas.

Essa aproximação entre espiritualidade cristã e cosmovisões naturalistas afasta os crentes atuais dos padrões ortodoxos originais que foram confirmados e ratificados no Concílio de Niceia (325 d.C.). A partir do ressurgimento de padrões heréticos identificáveis desde esse período, novas religiões e releituras do cristianismo surgiram. Nesse contexto, o teólogo e hebraísta Luiz Sayão chama a atenção para a influência de concepções filosóficas e simbólicas semelhantes às defendidas por artistas como Raul Seixas, cujas composições expressam uma visão de mundo que relativiza a transcendência e diviniza a criação.¹

A base do pensamento panteísta, representada em parte no repertório do músico brasileiro Raul Seixas, sustenta que há uma integração entre Deus e todas as coisas, negando a existência de um ser pessoal e transcendente. Tal concepção, ao confundir o Criador com a criação, transforma Deus em uma força impessoal e manipulável, influenciando a espiritualidade de muitos cristãos contemporâneos. A Escritura, contudo, apresenta repetidamente a necessidade de distinguir o Deus verdadeiro das falsas divindades, como demonstram as exortações de Moisés ao povo de Israel para rejeitar o culto aos deuses cananeus (Êxodo 20:3; Deuteronômio 6:14-15).²

Essas distorções, que já afetaram o povo de Deus no Antigo Testamento, continuaram a manifestar-se ao longo da história cristã. Durante o período patrístico, movimentos filosóficos e religiosos questionaram a plena divindade de Cristo, levando a Igreja a reunir-se no Concílio de Niceia para afirmar que o Filho é da mesma substância do Pai.³ Tal momento constitui um tipo teológico, isto é, um padrão espiritual e doutrinário que se repete ao longo dos séculos sempre que a pessoa de Cristo é reinterpretada ou reduzida a uma figura simbólica.⁴ O conceito do tipo empregado neste estudo é entendido em sentido analógico, e não profético ou estritamente cristocêntrico, indicando recorrência histórica de estruturas heréticas que se manifestam novamente no

¹ Sayão, 2014, seção "Entre a perspectiva bíblica e a teologia de Raul Seixas".

² **Bíblia Sagrada**. Nova Versão Internacional. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

³ Shelley, 2018, p. 123.

⁴ Hamilton Jr., 2025, p. 35.

contexto pós-moderno.

Na contemporaneidade, essa mesma tendência reaparece sob novas roupagens, que apresentam Jesus como espírito evoluído, modelo moral da humanidade, mas não como Deus encarnado. Essa compreensão reflete a persistência do antigo padrão herético combatido em Niceia, revelando que a luta pela ortodoxia cristológica é contínua e tipologicamente recorrente na história da fé.

A presente pesquisa insere-se nesse debate com o objetivo de analisar o Concílio de Niceia como tipo teológico e identificar a recorrência dos padrões heréticos combatidos pela Igreja desde o período patrístico até as expressões religiosas contemporâneas. O estudo fundamenta-se em levantamento bibliográfico de obras teológicas e históricas de reconhecida relevância, utilizando abordagem hermenêutica e comparativa para examinar a repetição de estruturas doutrinárias ao longo do tempo. O argumento central sustenta que o conflito travado em Niceia representa um arquétipo teológico recorrente, no qual a negação da plena divindade de Cristo ressurgue sob novas formas em diferentes contextos históricos e espirituais. Conclui-se, assim, que a preservação da ortodoxia cristológica constitui um desafio permanente para a Igreja, exigindo constante retorno às Escrituras e à confissão trinitária que fundamentou a fé cristã desde seus primórdios.

2. DISCUSSÃO

2.1 A influência panteísta e neopagã na espiritualidade moderna

Hélder Cardin, em sua obra *Hermenêutica*, destaca já na introdução que o apóstolo Pedro advertiu sobre aqueles que distorcem as Escrituras para a própria destruição (2 Pe 3.16). O autor afirma que “o desafio de todo leitor, estudante e ministro da Palavra de Deus é lê-la, compreendê-la e interpretá-la, **preservando o sentido original** e presumido pelos autores bíblicos” (*grifo nosso*).⁵ Tal observação reforça a necessidade de fidelidade interpretativa frente às leituras distorcidas que têm levado muitas igrejas a caminhos incoerentes.

Seguindo essa linha, as heresias elencadas na Tabela 1, que continuam a se propagar tipologicamente desde o Concílio de Niceia até os dias atuais, podem ser associadas às categorias descritas por Cardin: a crença em sentidos inesgotáveis das Escrituras, a demitização dos textos bíblicos, a determinação subjetiva do significado

⁵ Cardin, 2019, p. 18.

pelo leitor e a releitura da Bíblia segundo princípios linguísticos pós-modernos.

Além das distorções modernas de caráter espiritual e filosófico, há também desvios de natureza interpretativa que contribuem para a propagação de heresias ao longo dos séculos. Augustus Nicodemus, em *A Bíblia e seus intérpretes – Uma breve história da interpretação*, revisita o desenvolvimento hermenêutico desde o Antigo Testamento até a pós-modernidade. Ele explica que as Escrituras, sendo simultaneamente divinas e humanas, apresentam distanciamentos contextuais, culturais, linguísticos e autorais, exigindo um esforço interpretativo que respeite tanto a inspiração quanto a historicidade. O autor identifica que, desde os rabinos e a comunidade de Qumran até os pais da Igreja, surgiram métodos variados de leitura, como o midrash judaico, a alegoria alexandrina e a exegese literal antioquena, que culminaram na consolidação da teologia cristã.⁶

De modo semelhante, Valtair Miranda, em *O Caminho do Cordeiro*, observa que a comunidade de Qumran via a si mesma como o novo Israel, reinterpretando as profecias em favor de uma identidade messiânica própria.⁷ Tais abordagens mostram como, ao longo da história, a busca por novos sentidos pode desviar-se do propósito revelacional, configurando um padrão tipológico semelhante ao das heresias antigas, isto é, a tentativa humana de reescrever o texto sagrado à luz de interesses culturais e filosóficos. Assim, tanto na antiguidade quanto nas correntes espiritualistas modernas, a distorção hermenêutica serve como ponto de contato entre a fé genuína e sua caricatura teológica.

A base do pensamento panteísta, demonstrada no repertório do músico brasileiro, é que existe uma integração entre Deus e todas as coisas que existem, ou seja, não existe “um ser personificado criador acima do universo”.⁸ Como esse pensamento confunde a criação com o criador, ele tem afetado negativamente muitos cristãos, pois, nessa filosofia, Deus se torna um poder manipulável.

A própria Escritura mostra a necessidade de não adorar outros deuses. Moisés orienta o povo de Israel a não adorar os deuses dos cananeus e nem seguir o deus Baal (Êxodo 20:3; Deuteronômio 6:14-15). Antonio Gusso, em sua obra *Pentateuco*, destaca que Moisés aplicou os Dez Mandamentos considerando seu conhecimento e as leis da época, como o código de Hamurabi, buscando orientar o povo de acordo com a realidade

⁶ Nicodemus, 2019, p. 55.

⁷ Miranda, 2011, p. 90.

⁸ Bittencourt, 2017, p. 182.

cultural de então.⁹

Esses exemplos mostram que sempre houve influências externas sobre a moral e a religião, mas que precisamos reter o que é bom e descartar o que é ruim, como Paulo orienta em 1 Tessalonicenses 5:21: “Retende o que é bom; abstende-vos de toda espécie de mal”.

Essas leituras distorcidas e espiritualidades alternativas, portanto, preparam o terreno para o ressurgimento de antigas heresias sob novas roupagens, como se verá na relação entre o arianismo e o contexto contemporâneo.

2.2 Heresias antigas e o paradigma teológico de Niceia

No tempo da Nova Aliança, surgiram várias heresias que se repetem até hoje, com os mesmos nomes ou novos ensinamentos. No século III, filósofos contestaram a divindade de Jesus, e isso foi tratado no Concílio de Niceia. No século IV, questionou-se a humanidade de Jesus, resolvido no Concílio de Calcedônia. Bruce Shelley, em sua obra *História do Cristianismo*, explica como muitas dessas ideias se formaram e se espalharam.

Alistar E. McGrath, em *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica – Uma introdução à teologia cristã*, observa que, no período patrístico, especialmente em torno do Credo de Niceia, surgiram diversas escolas teológicas com ênfases distintas. Enquanto a Escola de Alexandria priorizava a interpretação alegórica e a busca por significados espirituais, a Escola de Antioquia valorizava a exegese literal e histórica.¹⁰ Essa tensão entre simbolismo e literalismo moldou o pensamento teológico inicial e serviu de base para a formulação da doutrina trinitária nicena, evidenciando a importância da hermenêutica equilibrada na defesa da fé.

No concílio de Niceia teve como cenário imediato a controvérsia suscitada por Ário, cuja tese subordina a pessoa do Filho ao Pai e nega a sua igualdade ontológica com o Criador. A resposta conciliar explicitou a terminologia *homoousios*, afirmando que o Filho é da mesma substância do Pai e, por conseguinte, plenamente divino. O debate não foi apenas técnico, mas envolveu disputas exegéticas, pastorais e políticas, e gerou uma definição cristológica que serviria como critério normativo para as gerações seguintes. A importância de Niceia reside, portanto, na sua função normativa

⁹ Gusso, 2011, p. 41.

¹⁰ McGrath, 2020, p. 55.

de estabelecer a consubstancialidade do Filho, o concílio constituiu um ponto de referência contra interpretações que reduzam Cristo a mero ser criado, a um modelo ético ou a uma força impessoal, interpretações que reaparecem periodicamente em contextos históricos diversos e que, na linguagem tipológica, configuram o mesmo padrão herético que a Igreja teve de confrontar.¹¹

O arianismo, ao negar a plena divindade de Cristo, estabeleceu um padrão tipológico que se repete em diferentes momentos da história. No plano doutrinário, esse padrão consiste em reduzir o Filho de Deus a uma entidade inferior, racionalizável e culturalmente moldável. No plano espiritual, manifesta-se como a tendência de substituir a revelação pela experiência ou pela razão, transformando o mistério da encarnação em símbolo ético ou psicológico. Na igreja contemporânea, observa-se o mesmo tipo de distorção: Cristo é reinterpretado como mestre moral, energia cósmica ou arquétipo espiritual, a fé é substituída por práticas emotivas e sincréticas e a ortodoxia cede lugar à conveniência cultural. Assim como Niceia enfrentou o arianismo no século IV, a Igreja atual é desafiada a reafirmar a confissão de que “o Verbo era Deus” (João 1:1) e “da mesma substância do Pai”, preservando o núcleo cristológico que sustenta toda a fé.

Tabela 1 - **Padrão tipológico das heresias**

Padrão tipológico	Descrição histórica (séc. IV)	Correspondência na igreja contemporânea (séc. XXI)
Subordinação de Cristo	O Filho é visto como criatura, inferior ao Pai, negando a consubstancialidade (Ário).	Jesus é reduzido a profeta, guia moral ou espírito iluminado, negando-se sua natureza divina.
Racionalização da fé	Tentativa de explicar o mistério trinitário pela razão filosófica, afastando-se da revelação.	Teologias liberais e espiritualidades naturalistas tratam o sobrenatural como metáfora simbólica.

¹¹ Eusébio de Cesareia, **História Eclesiástica**, 2002, p. 167.

Redução ética da cristologia	Cristo é apresentado como exemplo moral, não como Redentor divino.	Ênfase em autoajuda e comportamento moralista, sem referência à expiação ou à encarnação.
Espiritualidade sem encarnação	A união entre o divino e o humano é negada ou minimizada.	Práticas espiritualistas e místicas substituem a salvação objetiva por experiências subjetivas.
Sincretismo e adaptação cultural	A fé é ajustada à filosofia helenista dominante para ser mais “aceitável” culturalmente.	Adaptação da mensagem cristã ao pensamento pós-moderno, emocional e consumista; “tropicalização” da Reforma.

Elaboração dos autores, a partir das definições do Símbolo Niceno (325 d.C.) e dos estudos de Hamilton Jr. (2025) e Eusébio de Cesareia (2002).

A resposta conciliar de Niceia não se limitou a um pronunciamento teológico, mas constituiu uma matriz doutrinária permanente para a Igreja. A tabela 2 a seguir resume as principais afirmações nicenas em contraste com os padrões heréticos combatidos, evidenciando como a confissão trinitária preservou o núcleo da fé cristã.

Tabela 2 - **Resposta de Niceia**¹²

Padrão herético (tipo ariano)	Definição Nicena (325 d.C.)	Princípio teológico reafirmado
Subordinação de Cristo	“O Filho é da mesma substância (<i>homoousios</i>) que o Pai.”	Afirma a plena divindade do Filho e sua eternidade.

¹² Shelley, 2018, p. 123.

Racionalização da fé	“Crer no mistério da Trindade conforme revelado nas Escrituras.”	A revelação precede e orienta a razão.
Redução ética da cristologia	“O Filho é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, para a salvação.”	A salvação depende da união real entre o divino e o humano.
Espiritualidade sem encarnação	“ O verbo se fez carne e habitou entre nós.”	A fé é histórica e encarnada, não simbólica nem mística.
Sincretismo e adaptação cultural	“Uma só fé, um só batismo, uma só Igreja.”	Unidade da fé contra o relativismo e o pluralismo teológico.

Agostinho de Hipona, em *Confissões*, argumenta contra os filósofos que tentavam compreender o divino fora da revelação, afirmando que “errava o homem quando, voltando-se para dentro de si mesmo, buscava fora de Ti aquilo que só em Ti podia encontrar”.¹³ Para Agostinho, a verdade e a sabedoria não residem na razão humana nem nas especulações cosmológicas, mas na Palavra eterna, o Verbo divino que se revelou em Cristo. Essa concepção converge com a teologia do evangelista João, que inicia seu Evangelho afirmando: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez (...) E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (João 1:1-3,14).

Ainda em *Confissões*, é levantada uma reflexão sobre a limitação humana diante da santidade divina: “Estreita é a mansão de minha alma. Amplia-a, para que possas entrar”¹⁴, destacando a dimensão trinitária do ser humano que anseia pela presença de Deus. Mais adiante, afirma que “a amizade deste mundo é uma prostituição contra ti”,¹⁵ enfatizando o chamado à santidade e ao desapego das paixões mundanas. Em outra

¹³ Agostinho, 2024, p. 8.

¹⁴ Agostinho, 2024, p. 8.

¹⁵ Agostinho, 2024, p. 16.

passagem, confessa: “Não guardava a medida do amor”,¹⁶ reconhecendo que o amor verdadeiro só é encontrado em Deus.

Essas passagens refletem a coerência entre a teologia agostiniana e o núcleo niceno: a transcendência de Deus, a necessidade de purificação e a dependência da graça para compreender a verdade.

O estudo das línguas originais é essencial para a correta compreensão teológica. Paulo Won, em *Grego Diário*, destaca que o evangelista João, ao iniciar seu Evangelho, omite o artigo definido diante do termo *Theos* (“Deus”) para enfatizar que o *Logos* é o único e verdadeiro Deus (Jo 1.1). No entanto, a estrutura gramatical do grego permite que, em determinadas construções, palavras assumam funções intercambiáveis de sujeito e predicado.¹⁷ Algumas correntes panteístas e espiritualistas exploram indevidamente essa nuance para afirmar que a ausência do artigo indicaria pluralidade divina, quando, na realidade, trata-se de uma característica da língua grega e não de uma abertura teológica para múltiplos deuses.

2.3 O sincretismo religioso no evangelicalismo contemporâneo

Em seu *devocional 365 Torrentes no Deserto*, Sayão dedica uma página intitulada “A tropicalização da Reforma Protestante”, na qual endossa os argumentos supracitados com erudição e sensibilidade cultural. O autor destaca que, embora a Reforma Protestante tenha sido um marco decisivo para o desenvolvimento do evangelho de Cristo, o crescimento desordenado de inúmeras denominações evangélicas “se afastou bastante de suas raízes e mostrou-se delineado por forte misticismo, marcado por experiências existenciais e espirituais frágeis e até mesmo pré-modernas”.¹⁸ Essa observação evidencia a coerência entre a crítica teológica de Sayão e sua preocupação pastoral com o rumo do evangelicalismo brasileiro.

As pessoas e igrejas que se afastam desse contexto acabam seguindo uma teologia pobre, sem estudo das Escrituras nem dos pais da igreja, buscando ideias que lembram as heresias iniciais, sejam liberais, místicas ou extremistas.

É mais fácil acreditar em qualquer coisa do que se esforçar para crer no que é verdadeiro. É mais fácil focar no que agrada no presente do que no que realmente

¹⁶ Agostinho, 2024, p. 22.

¹⁷ Won, 2022, p. 32.

¹⁸ Sayão, 2024, p. 381.

importa para Deus. É mais fácil não abandonar os prazeres do corpo do que pedir para ser transformado à imagem de Deus. Mas nem tudo que é fácil é certo. Nem tudo que parece bom agrada a Deus. Raul Seixas sabia disso ao dizer: “Este caminho que eu mesmo escolhi é tão fácil seguir, por não ter onde ir.”

O problema é que esse caminho, em algum momento, vai ter fim e levará a um lugar, que pode ser bom ou ruim. De acordo com a cosmovisão cristã, esse caminho conduz à perdição, como ensina o próprio Cristo.

O crescimento abrupto do evangelicalismo brasileiro tem tornado popular, de forma significativa, a visão panteísta, com igrejas que se abrem a todo tempo em portas de garagem, sem qualquer cuidado, preparo ou visão teológica.

No livro *Reforma Agora*, de Renato Vargens, o autor afirma que “um número incontável de evangélicos brasileiros parece não saber da importância e relevância da Reforma Protestante [...], locais onde a palavra de Deus não ocupa a centralidade, envoltos em misticismo e sincretismo religioso, fazendo com que a igreja não tenha a Bíblia como sua única regra de fé”.¹⁹ A maioria do evangelicalismo brasileiro não provém da Reforma, mas constitui uma mistura mística de elementos espíritas, judaicos e afins, coisas que não existem no cristianismo. Disse o professor Luiz Sayão no podcast *Inteligência LTDA*: “No século 20 vai explodir um movimento que nunca existiu desse jeito na história.”²⁰

A relação entre neopaganismo e pentecostalismo brasileiro é um exemplo disso. Marcado por sincretismo disfarçado, mostra muitas convergências como: êxtase emocional, objetos “ungidos” como talismãs e visão animista do mundo (demônios territoriais, maldições, descarregos). A teologia da prosperidade, com “decretos” e “posse” de bênçãos, ecoa magia cerimonial pagã, enquanto líderes carismáticos funcionam como xamãs. Essa “mistura religiosa” infiltra-se pela baixa formação bíblica, emocionalismo descontrolado e busca por poder imediato, criando um cristianismo nominal que mantém o nome de Jesus, mas opera com lógica pagã.²¹

Charles Spurgeon, em *Spurgeon e os Salmos*, comenta sobre o Salmo 15 que “se aqueles que fazem a pergunta ‘quem habitará no teu tabernáculo?’ fizessem um exame introspectivo, agiriam de forma bem mais sábia. Os membros da igreja visível devem verificar com diligência se seu coração tem o devido preparo para habitar na casa de

¹⁹ Vargens, 2015, p. 12.

²⁰ Sayão, 2025, 00:56:00.

²¹ Vargens, 2015, p. 23.

Deus”.²²

Essa reflexão evidencia que a verdadeira espiritualidade cristã não se baseia em práticas externas, mas em um coração santificado e fiel à verdade revelada. Tal perspectiva se contrapõe ao emocionalismo e ao pragmatismo religioso que marcam o evangelicalismo contemporâneo, reafirmando que a santidade é o critério essencial de comunhão com Deus.

3. CONCLUSÃO

O Concílio de Niceia permanece um marco não apenas histórico, mas também tipológico da luta pela preservação da fé cristológica. O padrão herético combatido no século IV, caracterizado pela subordinação de Cristo, racionalização da fé, redução ética da cristologia, espiritualidade sem encarnação e sincretismo cultural, reaparece sob novas formas nas expressões religiosas e teológicas contemporâneas. Tais distorções compartilham um mesmo princípio: reinterpretar a revelação divina segundo critérios humanos, seja pela filosofia, pela emoção ou pela cultura.

A história mostra que as heresias não surgem apenas por negação aberta da fé, mas também por leituras distorcidas das Escrituras. Desde os primeiros intérpretes apostólicos até os pais da Igreja, a tarefa da hermenêutica cristã tem sido preservar o sentido original pretendido pelos autores inspirados, evitando tanto o literalismo empobrecido quanto a alegorização arbitrária. Como observa Helder Cardin, o desafio de todo leitor e ministro da Palavra é ler e compreender as Escrituras preservando o sentido original, e não moldando-o a expectativas pessoais ou filosóficas.

Nesse sentido, a Tabela 2 demonstra que a resposta de Niceia ao arianismo continua sendo o antídoto teológico contra as mesmas tendências atuais. A confissão de que o Filho é da mesma substância do Pai reafirma a plena divindade de Cristo e estabelece o fundamento da fé. Crer no mistério da Trindade conforme revelado nas Escrituras, reconhecer a encarnação como fato histórico e a salvação como ação divina, são atitudes que contrapõem os padrões modernos de racionalização, ética moralista, espiritualidade simbólica e sincretismo religioso.

A fidelidade ao sentido original das Escrituras, sustentada pela tradição apostólica e patrística, é o caminho pelo qual a Igreja pode evitar as repetições

²² Spurgeon, 2024, p. 49.

tipológicas dos erros antigos. Assim, a hermenêutica correta não é apenas uma questão acadêmica, mas um ato de obediência espiritual. Quando a interpretação é submetida à revelação e não ao contexto, a Igreja se mantém ancorada na mesma fé que confessaram os apóstolos, os pais conciliares e os reformadores.

Dessa forma, o alerta de Luiz Sayão sobre a tropicalização da Reforma e o afastamento das Escrituras encontra eco nas advertências de Agostinho, de que a amizade com o mundo é prostituição contra Deus. Longe das Escrituras como única regra de fé e da herança histórica e reformada, a Igreja repete os erros de Niceia sob novas roupagens. A fidelidade ao Cristo plenamente divino e plenamente humano é, portanto, o critério permanente da ortodoxia. De Gênesis aos concílios, de Moisés a Agostinho, a centralidade de Cristo continua sendo o eixo da verdadeira interpretação, chamando-nos a reter o bem e rejeitar o mal (1Ts 5.21).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Murilo Coelho. Rio de Janeiro: Editora Garnier, 2024.
- BÍBLIA SAGRADA**. Nova Versão Internacional. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- BITTENCOURT, Miguel Colaço. O panteísmo em perspectiva: localidades, práticas e particularidades em Pernambuco, Brasil. **REIA – Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, Recife, v. 4, n. 4(2), p. 175-198, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/231682>. Acesso em: 08 dez. 2025.
- CARDIN, Helder. *Hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.
- GUSSO, Antonio. **Introdução fundamental e auxílio para interpretação: o Pentateuco**. São Paulo: AD Santos, 2011.
- HAMILTON JR., James M. **Tipologia: compreendendo os padrões moldados pela promessa da Bíblia**. São Paulo: Pronobis, 2025.
- McGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2020.
- MIRANDA, Valtair Afonso. **O caminho do Cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João**. São Paulo: Paulus, 2011.
- NICODEMUS, Augustus. **A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- SAYÃO, Luiz. **365 Torrentes no Deserto: reflexões para um ano todo**. São Paulo: Pé da Letra, 2024.

SAYÃO, Luiz; GONÇALVES, Douglas. **Denominações do protestantismo**: Luiz Sayão e Douglas Gonçalves. Inteligência Ltda. Podcast n. 1523. YouTube, 2025. Vídeo (3h07min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-WaMIfp58Cw>. Acesso em: 08 dez. 2025.

SAYÃO, Luiz Alberto. **Agora Sim! Teologia na prática do começo ao fim**. São Paulo: Hagnos, 2014.

SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo**: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI. São Paulo: Thomas Nelson, 2018.

SPURGEON, Charles. **Spurgeon e os Salmos**. Tradução de Maurício Bezerra Santos Silva. São Paulo: Thomas Nelson, 2024.

VARGENS, Renato. **Reforma Agora**: o antídoto para a confusão evangélica no Brasil. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2015.

WON, Paulo. **Grego Diário**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

**RESPONSABILIDADE DO REINO
INAUGURADO: UMA ABORDAGEM
ESCATOLÓGICA EM N. T. WRIGHT**

*Responsibility of the Inaugurated Kingdom: An
Eschatological Approach in N. T. Wright*

Antônio José Corguinha Gripp

Mestrando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Especialista em Teologia pelo Centro Universitário Celso Lisboa. Possui Licenciatura em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), e Bacharelado em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. E-mail: tomzegripp@gmail.com.

João Ricardo Boechat Pires de Almeida Sales

Doutor em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense (2022), com período sanduíche de 2 anos na Humboldt University zu Berlin, Alemanha (2019-2022), ligado ao programa de Religion-Wissen-Diskurse. Mestre em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense (2017). Especialista em Ciência da Religião pelo Instituto ProMinas (2016). Possui graduação em Relações Internacionais pela Universidade Candido Mendes (2014) e graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (2014).

Como citar este artigo: GRIPP, Antônio José Corguinha; BOECHAT, João Ricardo. Responsabilidade do reino inaugurado: uma abordagem escatológica em N. T. Wright. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

Responsabilidade do Reino Inaugurado propõe uma reflexão teológica sobre os aspectos que compõem o ministério desenvolvido por Jesus, em diálogo com uma leitura escatológica inspirada no pensamento de N. T. Wright. O propósito é realizar uma provocação, demonstrando que o Reino não constitui uma realidade meramente futura, mas uma presença ativa e transformadora que irrompe na história e convoca a Igreja a um compromisso ético, missionário e social. A pesquisa parte da análise dos “gritos da contemporaneidade”, para propor uma escatologia que una esperança e responsabilidade. Em contraste com perspectivas dualistas que separam corpo e espírito, ou céu e terra, temos em Wright uma teologia da nova criação, na qual se percebe a ressurreição de Cristo como a inauguração de um novo modo de viver e agir no mundo. Conclui-se que uma escatologia comprometida com o Reino de Deus implica uma fé encarnada, que transforma a espera em ação e o futuro prometido em horizonte ético de transformação do presente.

Palavras-chave: Reino; Escatologia; Esperança; Responsabilidade; Ética.

ABSTRACT

Responsibility of the Inaugurated Kingdom proposes a theological reflection on the key aspects that constitute the ministry of Jesus, in dialogue with an eschatological reading inspired by the thought of N. T. Wright. The purpose is to demonstrate provocatively that the Kingdom is not a merely future reality, but an active and transformative presence that breaks into history and calls the Church to an ethical, missional, and social commitment. The research begins with an analysis of the “cries of contemporaneity,” in order to propose an eschatology that unites hope and responsibility. In contrast to dualistic perspectives that separate body and spirit, or heaven and earth, Wright presents a theology of new creation, in which the resurrection of Christ is understood as the inauguration of a new way of living and acting in the world. It concludes that an eschatology committed to the Kingdom of God implies an incarnational faith that transforms waiting into action and the promised future into an ethical horizon for the transformation of the present.

Keywords: Kingdom; Eschatology; Hope; Responsibility; Ethics.

INTRODUÇÃO

A experiência contemporânea tem revelado uma crescente crise ética, social e ecológica, cuja complexidade desafia não apenas os sistemas políticos e econômicos, mas também as tradições religiosas e suas expressões teológicas. Diante de um cenário marcado pela desigualdade, pelo machismo, pelo racismo e pela degradação ambiental, torna-se urgente repensar o papel da fé cristã e da Igreja como agentes de transformação. Essa urgência convida à revisitação de fundamentos teológicos. Em especial, serão tratados os da escatologia, frequentemente reduzida a uma expectativa passiva do futuro e desvinculada das dores e responsabilidades do presente.

Nesse horizonte, a reflexão escatológica proposta por N. T. Wright oferece uma importante reinterpretação do Reino de Deus inaugurado em Jesus de Nazaré. Sua perspectiva resgata o caráter histórico e encarnado da esperança cristã, compreendendo o Reino não como realidade meramente futura, mas como presença ativa que transforma o mundo e convoca a Igreja à responsabilidade ética e missionária. Em Cristo, o futuro de Deus irrompe na história, inaugurando uma nova criação que redefine o modo como o ser humano se relaciona com Deus, com o próximo e com a criação.

A proposta deste artigo é, portanto, refletir sobre a responsabilidade do Reino inaugurado a partir de uma leitura escatológica comprometida com o presente. A partir das contribuições de N. T. Wright e em diálogo com outras vozes teológicas, busca-se compreender como a esperança cristã pode se tornar força performativa de transformação e sinal concreto da nova criação. Assim, mais do que uma doutrina sobre o “fim”, a escatologia se revela como horizonte de sentido e missão, convocando a Igreja a viver o Reino já presente, em meio aos clamores e contradições da contemporaneidade.

1. OS GRITOS DA CONTEMPORANEIDADE

A sociedade contemporânea constituída revela dinâmicas sociais que perpetuam crises humanitárias de diferentes formas e escalas. Na sociedade contemporânea destacam-se questões como a desigualdade, o machismo, a misoginia e o racismo, estruturas perpetuadas ao longo da história por diferentes fatores. Elizabeth A. Johnson, em sua análise social, por exemplo, revela que a persistência da pobreza é um flagelo que

assola milhões de vidas, privando-as das condições mais básicas para uma existência digna. Nesse contexto, a pobreza na América Latina não é entendida como um resultado do acaso, preguiça ou vício, mas sim de decisões históricas tomadas pelas potências européias conquistadoras no século XVI.¹ E ainda sob a sensibilidade de Johnson, é destacada a luta das mulheres contra séculos de discriminação de gênero. A expressão “segundo sexo” de Simone de Beauvoir ilustra a condição inferior imposta às mulheres, intensificada pelos preconceitos relacionados à raça e à classe. Mulheres, especialmente negras e pobres, foram relegadas ao degrau mais baixo da escala social. A busca pela igual dignidade humana exige o reconhecimento da imagem e semelhança de Deus em todas as mulheres, desafiando estruturas que perpetuam a subjugação de gênero². Segundo Johnson, na igreja cristã este quadro não é muito diferente, pelo contrário, também há a subjugação de gênero e sua perpetuação.

Na Igreja dá-se uma situação semelhante. Um hino cristão primitivo diz que as águas batismais introduzem em uma comunidade de irmãos e irmãs unidos pelo amor mútuo: “Já não há judeu nem grego; nem escravo nem livre; nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,28). Apesar dessa teologia que tem suas raízes no ministério de Jesus e na presença contínua do Espírito, e apesar da insubstituível participação das mulheres na fundação e na expansão da Igreja, as mulheres foram marginalizadas quando a comunidade ficou suficientemente estabelecida. Excluídas de seu governo, durante séculos as mulheres não tiveram voz na elaboração da doutrina, no ensino moral nem na lei da Igreja. Proibidas do púlpito e do altar, não se permitiu que seu saber interpretasse a palavra do Evangelho nem que sua espiritualidade guiasse a Igreja reunida em oração.³

Na mesma direção, ainda cabe sublinhar que a contemporaneidade traz consigo a persistência do racismo, entrelaçado com o colonialismo, imperialismo e capitalismo, herdados do passado. O cristianismo ocidental e sua teologia, mesmo após supostamente separar a Igreja do Estado, continuam a sustentar ideologicamente o poder global. Nesse cenário, a Teologia Negra surge como um incômodo, desafiando a sociedade a reconhecer os legados nocivos da escravidão e colonização. O racismo enraizado é confrontado para

¹ JOHNSON, Elizabeth. **El Dios Libertador: La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios**. Sal Terrae, 2007. p.99 e 100.

² JOHNSON, Elizabeth. **El Dios Libertador: La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios**. Sal Terrae, 2007. p.123.

³ JOHNSON, Elizabeth. **El Dios Libertador: La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios**. Sal Terrae, 2007. p.125.

romper com a inércia e cegueira que perpetuam a marginalização e desigualdade, inspirando uma reflexão profunda sobre o verdadeiro ensinamento cristão⁴.

Outro desafio para a contemporaneidade tem sido os desdobramentos de séculos de exploração desenfreada dos recursos naturais. A ecologia tem se debruçado nas consequências de uma visão histórica que entendia o planeta Terra como fonte natural inesgotável. Durante a Revolução Industrial e o auge do colonialismo, a exploração dos recursos naturais foi amplamente vista como um meio de promover o desenvolvimento econômico e social. Acreditava-se que a natureza, com sua abundância aparentemente infinita, poderia suportar indefinidamente as demandas crescentes da humanidade. No entanto, essa visão se provou equivocada e potencialmente catastrófica à medida que avançamos para o século XXI.

Nos dias atuais, estamos testemunhando os limites dessa percepção errônea. O uso insustentável dos recursos naturais tem levado a uma série de crises ambientais e econômicas. Florestas inteiras foram derrubadas, oceanos estão sendo esgotados de vida marinha, e minerais essenciais estão se tornando cada vez mais difíceis de encontrar. Esse esgotamento acelerado dos recursos naturais não apenas ameaça a biodiversidade do planeta, mas também coloca em risco a estabilidade econômica e social global.

[...] a questão ambiental finalmente pôde tornar-se, institucionalmente, um problema de primeira grandeza mundial, a partir da segunda metade da década de 1990. O lançamento da Agenda 21 e a criação pela ONU com recursos do Banco Mundial do *Global Environmental Facility*, um instrumento para a gestão das políticas ambientais em nível mundial, permitiram a definição de marcos regulatórios que foram negociados através de organizações intergovernamentais e dos estados nacionais. Os problemas da poluição da biosfera, do efeito estufa, do desmatamento, do aquecimento global, tornaram-se as pautas centrais das reuniões de todas as organizações, envolvidas com a governança global, e motivaram a realização de conferências mundiais específicas sobre esses temas como aquelas mais conhecidas sobre o debate do aquecimento global em Kyoto, em 1997, e mais recentemente em Copenhagen, no ano de 2007.⁵

Diante desse panorama, observa-se que os desafios da sociedade contemporânea - como desigualdade, machismo, racismo e degradação ambiental - estão relacionados a

⁴ PACHECO, Ronilso. **Teologia Negra: O Sopro Antirracista do Espírito**. Brasília – DF: Novos Diálogos; São Paulo – SP: Editora Recriar, 2019. p.51-54.

⁵ ROMANI, Carlo. A Questão Ambiental no Planeta. In: Romani, Carlo; Sciarretta. **História Contemporânea II**. v. 2. Rio de Janeiro RJ: Fundação CECIERJ, 2013. Disponível em: <https://canal.cecierj.edu.br/012016/ba89c3a6133187ee0e9b8edd3b43fcf.pdf>. Acesso em: 25 de Junho de 2024. p.118 e 119.

processos históricos que moldaram estruturas sociais, econômicas e culturais ao longo do tempo. Esses elementos, por vezes vinculados a tradições religiosas e práticas institucionais, continuam a influenciar dinâmicas atuais, exigindo análises que considerem suas origens e impactos para compreender os cenários presentes e suas implicações globais.

2. O REINO COMPROMETIDO

Diante desses gritos presentes na sociedade, a presente reflexão conduzir-se-á pelas percepções do Reino inaugurado, sob a convicção daquilo que já aconteceu, conforme testemunhado pelas comunidades do Novo Testamento da Bíblia cristã. Em que uma nova criação é apreciada e sustentada por uma posição hermenêutica pós-ressurreição.

Desse modo, no que diz respeito aos escritores dos Evangelhos, YHWH voltou ao seu povo. A história do retorno do Deus de Israel assumiu a forma da carreira messiânica e da morte de Jesus de Nazaré. Até onde sabemos, os contemporâneos de Jesus não pensavam que um futuro “Messias” (caso uma figura assim se parecesse com ele) seria a personificação pessoal de Deus. No entanto, os evangelistas contaram a história de Cristo como um potencial pretendente messiânico, em cujas ações e em cujo destino final eles discerniram, em retrospecto, a presença do Deus de Israel.⁶

Os autores e autoras do Novo Testamento escreveram a partir da convicção de que, em Jesus de Nazaré, o Reino de Deus havia sido inaugurado de forma decisiva. Essa compreensão não surgiu de uma expectativa meramente humana, mas de uma releitura teológica da história de Israel à luz dos eventos da vida, morte e ressurreição de Cristo. Para os evangelistas, a narrativa de Jesus não representava apenas a missão de um profeta ou de um pretendente messiânico, mas a própria manifestação do Deus de Israel retornando ao seu povo. Assim, o que outrora fora anunciado pelos profetas - a vinda do Reino e o restabelecimento da aliança - se concretizava, de maneira inédita, na pessoa e na obra de Jesus.

Essa convicção se expressa na forma como os evangelistas reinterpretaram as expectativas messiânicas do judaísmo do Segundo Templo. Ao contrário da expectativa popular de um Messias político e triunfante, que libertaria Israel de seus opressores, os

⁶ WRIGHT, N. T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**. 1ª Ed. Rio de Janeiro – RJ: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 229.

autores neotestamentários viram na carreira messiânica e na morte de Jesus a revelação paradoxal do agir divino - carreira messiânica e morte de Jesus. Em outras palavras, a presença de Deus não se manifestou através de poder militar ou dominação, mas no amor redentor, no serviço e na entrega do Filho. A cruz, portanto, não foi um obstáculo à compreensão do Reino, mas o meio pelo qual seu verdadeiro caráter foi revelado.

Ao mesmo tempo, a reflexão teológica dos primeiros cristãos desenvolveu-se dentro da tensão entre o “já” e o “ainda não”. Os evangelistas reconheciam que viviam em um tempo de cumprimento parcial das promessas, no qual a realidade do Reino já se fazia presente, mas ainda aguardava sua consumação plena. A cruz, como expressão do sofrimento e da aparente derrota, simbolizava o “ainda não”; todavia, esse evento foi reinterpretado a partir da ressurreição e da ascensão de Cristo, que revelaram seu significado último. A “[...] cruz - com seu significado revelado e esclarecido na ressurreição, ascensão e reflexão bíblica guiada pelo Espírito - era um elemento vital dentro do “já” que estavam celebrando.”⁷ Dessa forma, a comunidade cristã passou a compreender a história de Jesus como o ponto de inflexão escatológico, no qual o futuro de Deus irrompeu no presente.

Essa hermenêutica da presença divina inaugurada em Cristo produziu uma nova leitura da história e da esperança. O Reino não se limitava a uma expectativa futura de intervenção divina, mas tornava-se uma realidade dinâmica que transformava o presente. Jürgen Moltmann em sua obra *Teologia da Esperança*⁸ destacou que a esperança cristã não se orienta por uma fuga do mundo, mas pela transformação da realidade à luz da ressurreição. O “já” do Reino, portanto, torna-se força ativa na história, convocando a comunidade de fé a viver segundo os valores do reinado divino que já se faz presente. Dado isso, o Novo Testamento reconhece em Cristo o cumprimento das promessas e o início da nova criação. O “já” celebrado pelos evangelistas não anulava o “ainda não”, mas o colocava em perspectiva: o tempo da Igreja, guiada pelo Espírito, é o espaço histórico onde o Reino já atua, embora ainda se espere sua plenitude.

Neste sentido, a teologia do Reino nos evangelhos é, ao mesmo tempo, escatológica e histórica, transcendendo a dicotomia entre o futuro e o presente. A presença do Reino em Jesus é o sinal de que o Deus de Israel cumpriu sua promessa e retomou a condução

⁷ WRIGHT, N. T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**. 1ª Ed. Rio de Janeiro – RJ: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 233.

⁸ MOLTSMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã**. 3ª Ed. São Paulo: Editora Teológica; Edições Loyola, 2005.

da história, inaugurando um novo tempo de reconciliação e restauração. A missão de Jesus, assim, é interpretada como o evento em que o eterno se fez presente na história e em que o messianismo ganhou uma nova definição: o reinado de Deus que se manifesta em amor, justiça e serviço, e que continua a expandir-se através da comunidade guiada pelo Espírito. Isso pode ser compreendido como uma convocação da igreja para uma atitude mais efetiva, em consonância com o Reino, em um movimento para fora. Uma Igreja em saída, assim como a própria teologia, para acessar as periferias existenciais e sociais.

Ir ao encontro destas periferias exige saber, primeiramente, quais são e onde estão estas periferias. É necessário ouvir as suas vozes, os seus gritos e lamentos, os espaços de esperança e de desesperança, de luta e de resistência, de humanidade e de ausência de vida e direitos. Aí sim a teologia se fará responsável e a esperança que tratamos será consequente.⁹

Nessa perspectiva, destaca-se a sugestão de Andrés Torres Queiruga de uma mudança radical de perspectiva, através de uma reconfiguração das bases fundamentais da teologia, incluindo a reavaliação de todos os grandes problemas teológicos à luz desse deslocamento. Queiruga ressalta a necessidade de uma revisão fundamental na forma como concebemos a relação entre Deus e nós, considerando-a o “ponto central” de sua proposta, propõe uma “inversão radical” na ordem da experiência e da conceituação. Também enfatiza a importância de dar uma atenção significativa à primazia absoluta de um Deus criador que nos ama, e que tem as suas preocupações com os desafios propostos pela nossa contemporaneidade.

Compreende-se que constituiria uma enorme cegueira histórica escudar-se nos defeitos reais ou nos possíveis abusos para evitar a confrontação da fé com a nova situação. E o que é pior: isso acabaria convertendo-se em uma armadilha suicida, que mumificaria a vivência da fé e tornaria inverossímil sua compreensão. Um mínimo de sentido histórico mostra que não existe outra possibilidade de sermos verdadeiramente críticos com o processo da Modernidade a não ser reconhecendo a realidade de seu desafio, procurando aproveitar suas possibilidades e evitar seus perigos.¹⁰

⁹ KUZMA, Cesar Augusto. **Esperança e Performatividade: Implicações Ético-Teológicas da Escatologia**. Material Didático da Disciplina Questões Especiais Escatologia (TEO 2251). Programa de Pós-graduação em Teologia (PPG/Teo) - PUC-Rio. Rio de Janeiro – RJ, 2023. p.01.

¹⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do Cristianismo Pré-moderno: Desafios para um Novo Horizonte**. São Paulo – SP: Paulus, 2003. p.22.

Esforços nessa direção foram realizados pela Igreja cristã em todo o mundo, como pode ser visto no Concílio Católico Vaticano II, que sob o “decreto de *Ad gentes* expunha em seis capítulos, critérios para uma radical renovação do espírito e da ação missionária da Igreja inteira.”¹¹ E, também, no Pacto de Lausane, reconhecendo que:

[...] os cristãos devem compartilhar a preocupação de Deus “pela justiça e pela reconciliação em toda a sociedade humana e pela liberação dos homens de todo tipo de opressão”; que “a evangelização e ação social e política são parte de nosso dever cristão”, e que “a mensagem de salvação encerra também a mensagem de juízo de toda forma de alienação, opressão e discriminação” (parágrafo 5). Este reconhecimento foi golpe certeiro em todas as tentativas de reduzir a missão da igreja à multiplicação de cristãos e de igrejas por meio da evangelização.¹²

No entanto, esses movimentos não foram suficientes para o desenvolvimento de uma Igreja, de fato, comprometida com as demandas sociais, com as dores e os sofrimentos, com uma proposta de esperança segundo o Evangelho. Portanto, parece ser preciso mais que uma direção missional, a Igreja precisa de uma revisitação em outros aspectos teológicos que atravessam o imaginário religioso, e que, de alguma forma, servem mais como resistência na direção das necessidades, do que um estímulo, ou um alinhamento à tarefa missional.

O Reino inaugurado não pode se reduzir a uma realidade meramente futura, desligada da história e das dores do presente, mas uma presença ativa, transformadora, e comprometida com o mundo. Essa concepção, fortemente presente nas obras de N. T. Wright, entende que o Reino chegou em Jesus de Nazaré e continua atuando através de sua Igreja, como sinal e instrumento da nova criação. Nesse sentido, ele não apenas inaugura um tempo escatológico, mas também convoca uma ética e uma esperança que se encarnam em ações concretas diante das demandas da atualidade.

3. NO CASO DA ESCATOLOGIA

Para uma escatologia comprometida com o Reino de Deus será preciso considerar um deslocamento que não se restrinja a uma expectativa passiva do futuro ou à mera

¹¹ ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. 1ª Ed. 6ª Re. São Paulo – SP: Paulus, 2020. p.439.

¹² PADILHA, C. René. **Missão Integral: O Reino de Deus e a Igreja**. Viçosa – MG: Editora Ultimato, 2014. p.20.

espera pela consumação final. Pelo contrário, trata-se de uma esperança ativa, criadora e transformadora, que ilumina o presente antecipando o futuro esperado ou desejado. Uma perspectiva que supere uma visão de fé que se limita ao “aguardar” e propõe uma vivência marcada pela antecipação do Reino, em que cada ação humana se torna expressão concreta da nova criação inaugurada em Cristo. Viver na expectativa da *parusia*, portanto, significa viver na colaboração com o Reino de Deus aqui e agora. É assumir uma postura ética e espiritual que busca manifestar no presente os sinais da justiça, da paz e da reconciliação que definem o Reino inaugurado. Essa escatologia não está alheia ao mundo, mas inserida nele como agente de transformação, impulsionada pela confiança no poder renovador de Deus.

Vida na expectativa da *parusia* transcende em muito o simples aguardar, precaver-se e permanecer firme na fé, levando à iniciativa ativa. É uma *vida na antecipação* do vindouro, em “expectativa criadora”. Homens não vivem apenas de tradições, mas também de antecipações. Em temores e esperanças antecipam seu futuro ainda desconhecido e orientam suas vidas de acordo com ele e adaptam a ele sua vida. A expectativa do futuro de Cristo coloca o presente na luz do Vindouro e torna a vida corporal experimental no poder da ressurreição.¹³

Essa expectativa criadora revela a dinâmica de uma fé que, mesmo consciente da incompletude do presente, antecipa o futuro de Cristo por meio de gestos concretos de amor e compromisso com a vida. Trata-se de uma espiritualidade que vê na esperança escatológica não um refúgio, mas uma força mobilizadora. Assim, a escatologia deixa de ser apenas uma doutrina sobre o fim dos tempos e se torna um convite à práxis, uma forma de vida que reflete, ainda que parcialmente, a plenitude do Reino que Cristo consumará em seu dia.

Desse modo, uma escatologia comprometida com o Reino de Deus é profundamente ética, comunitária e missionária. Ela orienta a Igreja a viver de cabeça erguida e de porte ereto, não por orgulho, mas por confiança na ação de Deus que renova todas as coisas. Nessa vivência, o futuro deixa de ser apenas uma promessa distante e se torna uma realidade que começa a ser vislumbrada no presente, através de cada gesto de fé que antecipa a nova criação.¹⁴

¹³ MOLTSMANN, Jürgen. **O Caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas**. São Paulo: Editora Academia Cristã; Edições Loyola, 2014. p. 499.

¹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. **O Caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas**. São Paulo: Editora Academia Cristã; Edições Loyola, 2014. p. 499 e 500.

Essa perspectiva escatológica contrapõe o caso de uma Escatologia que, desenvolvida por uma mentalidade platônica dualística, supervaloriza a alma, o espírito, em detrimento do corpo e da carne. Dessa escatologia, a expectativa em preservar a alma até a *parusia* de Cristo revela uma falta de compromisso com o corpo, consequentemente, com os dilemas que o assolam e afetam. Pois nessa perspectiva o corpo de pouco importa, comprometendo a vida presente. Portanto, torna-se emergente uma escatologia que supere essa perspectiva herdada de uma linha teológica específica, e que, segundo N. T. Wright, seja mais comprometida com uma teologia bíblica, mais precisa e adequada à fé cristã.

Wright propõe uma compreensão de escatologia profundamente integrada à história, à criação e à missão do Reino de Deus no mundo. Em sua leitura¹⁵, a escatologia não se reduz a uma doutrina sobre “as últimas coisas” - morte, juízo, céu e inferno -, nem se restringe a um evento futuro desconectado da realidade presente. Ao contrário, entende a escatologia como a realização inaugurada da esperança judaico-cristã, já manifesta na morte e ressurreição de Jesus, que deu início à nova criação e ao processo de restauração de todas as coisas.

Para ele, o pensamento escatológico do Novo Testamento deve ser lido à luz da tradição judaica das “duas eras”: a era atual e a era por vir. Contudo, ele ressalta que, em Jesus, essa “era por vir” já foi inaugurada dentro da história - o “já” e o “ainda não” -, o que deverá conferir à fé cristã um caráter profundamente ativo e transformador. Assim, a esperança escatológica não é uma fuga para um céu além do espaço-tempo, mas a antecipação e participação na renovação da criação de Deus, marcada por sinais concretos de justiça, paz e misericórdia.

Essa leitura rompe com a tendência moderna de reduzir a escatologia a um horizonte puramente espiritual ou individual. Para Wright, o Reino de Deus é uma realidade pública, política e social, uma nova ordem que toca as estruturas do mundo e redefine o modo de viver da comunidade cristã. O futuro de Deus, portanto, não é um ideal distante, mas uma promessa que já começou a se concretizar, convocando os discípulos de Cristo a colaborarem com o propósito divino de reconciliação e restauração do cosmos.

Finalmente, chegamos a um sétimo significado: A versão cristã primitiva dessa esperança judaica, explícita nos Evangelhos e em Paulo, alegando que a “era

¹⁵ WRIGHT, N. T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**. 1ª Ed. Rio de Janeiro – RJ: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 209 – 212.

por vir” já *havia sido inaugurada* pela morte de Jesus e por sua ressurreição. Ele conquistou a vitória sobre os poderes das trevas, lidou com o pecado e trouxe a nova criação. Antecipações dessa visão já são encontradas em Qumran e em alguns outros textos judaicos pré-cristãos que acreditavam que *já* se haviam passado eventos que deveriam ser entendidos como amostras genuínas do último dia. Esse ponto de vista contém a promessa de que todas as coisas serão corrigidas no final, como em Romanos 8, 1Coríntios 15 ou Apocalipse 21 e 22. Isso inclui o que os modernos consideram efeitos “sociais” ou “políticos”. As promessas do Salmo 72 não são simples metáforas para a espiritualidade ou sinais distantes para um “céu” além do espaço-tempo. São indicadores concretos das verdadeiras justiça e misericórdia.¹⁶

Ao recuperar essa dimensão histórica e encarnada da escatologia, N. T. Wright convida a Igreja a viver em coerência com a realidade do Reino já inaugurado, orientando sua prática ética, missionária e social a partir da esperança de que Deus, em Cristo, está fazendo novas todas as coisas. Essa perspectiva não anula o caráter futuro da promessa, mas o enraíza no presente, transformando a fé em esperança atuante - uma expectativa criadora que reflete, no tempo, a glória do futuro que Deus consumará em plenitude

A proposta da presente reflexão é reforçar uma escatologia bíblica centrada na ressurreição e na restauração da criação. A esperança cristã não se apoia na destruição do mundo, mas na sua renovação, uma nova criação que já foi inaugurada na ressurreição de Jesus e que continua a se expandir por meio da ação do Espírito e da missão da Igreja.

Reflexões como essas são importantes para provocar um movimento de reformulação de teologias, que se mostram fechadas em seus equívocos, e permeiam o imaginário religioso, afetando assim, a prática da Igreja. No que diz respeito à escatologia, é preciso um enfrentamento de uma perspectiva hegemônica que revela mais suas preocupações “em uma tela histórica fictícia, de decepções ou desaprovações da ideia moderna de “progresso”, expressas de diversas maneiras por escritores de Kierkegaard a Nietzsche, de Barth a Walter Benjamin e tantos outros.”¹⁷ E, concomitantemente a isso, promover uma visão escatológica que não fira o amor de Deus por sua criação, de forma integral, sem separação entre céu e a terra, mas um amor encarnado, incorporado à vida.

O amor, como *epistemologia teológica*, encontra-se atraído para explorar o israelita antigo e, então, o Segundo Templo judaico, a cosmologia templária e a escatologia sabática, concentrando ambos no verdadeiro portador da imagem, descobrindo por meio deles uma visão de mundo em que não somente a ressurreição de Jesus em si, mas também por meio dela, reafirma a

¹⁶ WRIGHT, N. T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**. 1ª Ed. Rio de Janeiro – RJ: Thomas Nelson Brasil, 2021. p.212

¹⁷ WRIGHT, N. T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**. 1ª Ed. Rio de Janeiro – RJ: Thomas Nelson Brasil, 2021. p.240.

generosidade da criação, dando-lhe (por assim dizer) um sentido que continua vivo. O amor e o conhecimento são, assim, renovados, de maneira que, respondendo ao amor criador revelado na ressurreição, uma nova forma de saber nasce para saudar a realidade atual, para a qual o Templo e o Sábado sempre apontaram. O amor, como *epistemologia vocacional*, descobre – como Pedro – uma nova vocação para cuidar do rebanho, apascentar as ovelhas, ser para o mundo o que Jesus foi para Israel. “Da mesma forma que o pai me enviou, eu os envio” (João 20:21). A comissão do amor, incluindo a tarefa de espalhar a verdade da nova criação e de celebrar seus prenúncios na criação original, iluminará cada vislumbre anterior da realidade.¹⁸

No caso de uma escatologia comprometida com o Reino de Deus será preciso a constatação de que a esperança cristã não pode permanecer confinada a um horizonte distante e puramente espiritual. Em diálogo com a proposta de N. T. Wright, compreende-se que a escatologia bíblica, enraizada na ressurreição de Jesus, inaugura uma nova criação que irrompe dentro da história, convocando a Igreja a viver como sinal e instrumento dessa renovação. Assim, a esperança escatológica não se configura como fuga da realidade, mas como engajamento ativo com o mundo, na certeza de que Deus já começou a restaurar todas as coisas em Cristo.

Essa perspectiva transforma a fé em ação, o futuro em compromisso e a espera em participação. A Igreja, movida por essa esperança criadora, é chamada a testemunhar, em sua vida comunitária e missão, os valores do Reino, como a justiça, a paz, a misericórdia e a reconciliação, tornando-se expressão antecipada da nova criação. Em lugar de uma escatologia dualista e desencarnada, surge uma visão integral da redenção, que abarca corpo, história e cosmos, revelando o amor de Deus como força que sustenta e renova toda a realidade.

Portanto, viver a partir dessa escatologia é assumir uma postura ética e vocacional de amor: colaborar com o agir de Deus que reconcilia o mundo consigo mesmo. É reconhecer que o fim prometido já começou, e que cada gesto de fé, serviço e cuidado se torna semente do Reino vindouro. A esperança cristã, longe de alienar, desperta para a transformação, através de uma esperança que ama, trabalha e antecipa, no presente, a plenitude do futuro de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹⁸ WRIGHT, N. T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**. 1ª Ed. Rio de Janeiro – RJ: Thomas Nelson Brasil, 2021. p.321.

A reflexão proposta ao longo deste artigo buscou evidenciar que a responsabilidade do Reino inaugurado em Jesus de Nazaré exige da teologia cristã um reposicionamento ético, missionário e eclesial diante dos desafios do tempo presente. Em uma leitura escatológica baseada no pensamento de N. T. Wright, compreende-se que a igreja não deve se limitar a uma expectativa futura e desencarnada, mas assumir a sua vocação à ação concreta no aqui e agora, em coerência com a realidade do Reino já inaugurado. A ressurreição de Cristo não representa apenas o marco de um evento salvífico individual, mas o início de uma nova criação, que redefine as relações entre Deus, a humanidade e o cosmos.

Ao longo da pesquisa, tornou-se evidente que dilemas estruturais da contemporaneidade, como a desigualdade social, o racismo, o machismo e a degradação ambiental, não devem estar periféricos à fé, mas serem assumidos por uma hermenêutica que os enxergue como expressões concretas de um mundo que ainda geme aguardando a redenção (Rm 8.22). Ignorar tais clamores seria negar o caráter histórico e transformador do Evangelho. Assim, uma teologia comprometida com o Reino inaugurado é aquela que se permite afetar pelos sofrimentos humanos e ecológicos, reconhecendo neles o espaço de manifestação da graça e da justiça de Deus.

A escatologia, nesse sentido, não pode ser compreendida como mera doutrina sobre o “fim dos tempos”, mas como horizonte de sentido que ilumina o presente e mobiliza a esperança. O “já e ainda não” do Reino redefine o papel da Igreja na história: chamada a ser sinal e instrumento da nova criação, ela participa ativamente da reconciliação que Deus está realizando no mundo. Tal perspectiva desafia o imobilismo espiritual e a alienação religiosa, convocando a comunidade cristã a uma fé encarnada, que transforma a espera em engajamento e a promessa futura em responsabilidade concreta.

A partir dessa compreensão, a esperança cristã assume um caráter performativo. Isto é, ela age, cria, transforma e antecipa o futuro de Deus na história. Essa esperança não é mero otimismo humano, mas fruto da confiança na fidelidade de Deus que, em Cristo, já começou a restaurar todas as coisas. A fé escatológica, portanto, se manifesta na práxis: no compromisso com a justiça, na solidariedade com aqueles e aquelas que sofrem, na preservação da criação e na construção de comunidades que expressem, ainda que de modo imperfeito, os valores do Reino.

Dessa forma, o chamado da Igreja é para uma conversão teológica e prática, uma transformação de mentalidade que permita resgatar o centro do Evangelho - o amor de

Deus encarnado e atuante na história. Essa conversão implica repensar tradições que perpetuam distorções dualistas entre céu e terra, alma e corpo, futuro e presente. Somente uma escatologia integral, enraizada na ressurreição e na esperança da nova criação, poderá gerar uma teologia realmente consequente para o mundo contemporâneo.

Em última análise, viver sob a responsabilidade do Reino inaugurado é viver na tensão criadora entre o já realizado e o ainda esperado, entre a promessa e sua plenitude. É reconhecer que o futuro de Deus já começou, e que cada gesto de fé, justiça e amor participa da antecipação desse futuro. A Igreja, como comunidade da esperança, é chamada a testemunhar a verdade de que o Reino chegou, e a sua presença está comprometida com a transformação de tudo que acesa. Assim, a escatologia deixa de ser o ponto final da história e torna-se o princípio ativo de uma nova humanidade reconciliada com Deus e com toda a criação.

REFERÊNCIA

ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. 1ª Ed. 6ª Re. São Paulo – SP: Paulus, 2020.

JOHNSON, Elizabeth. **El Dios Libertador: La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios**. Sal Terrae, 2007.

KUZMA, Cesar Augusto. **Esperança e Performatividade: Implicações Ético-Teológicas da Escatologia**. Material Didático da Disciplina Questões Especiais Escatologia (TEO 2251). Programa de Pós-graduação em Teologia (PPG/Teo) - PUC-Rio. Rio de Janeiro – RJ, 2023.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **A Ressurreição como Antecipação Messiânica: Luto, Memória e Esperança a Partir dos Sobreviventes**. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2020.

MOLTMANN, Jürgen. **O Caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas**. São Paulo: Editora Academia Cristã; Edições Loyola, 2014.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã**. 3ª Ed. São Paulo: Editora Teológica; Edições Loyola, 2005.

PACHECO, Ronilso. **Teologia Negra: O Sopro Antirracista do Espírito**. Brasília – DF: Novos Diálogos; São Paulo – SP: Editora Recriar, 2019.

PADILHA, C. René. **Missão Integral: O Reino de Deus e a Igreja**. Viçosa – MG: Editora Ultimato, 2014.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do Cristianismo Pré-moderno: Desafios para um Novo Horizonte**. São Paulo – SP: Paulus, 2003.

ROMANI, Carlo. A Questão Ambiental no Planeta. In: Romani, Carlo; Sciarretta. **História Contemporânea II**. v. 2. Rio de Janeiro RJ: Fundação CECIERJ, 2013. Disponível em: <https://canal.cecierj.edu.br/012016/ba89c3a6133187ee0e9b8edd3b43fcf.pdf>. Acesso em: 25 de Junho de 2024.

WRIGHT, N. T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**. 1ª Ed. Rio de Janeiro – RJ: Thomas Nelson Brasil, 2021.

**A IGREJA COMO AGENTE MISSIONAL
RELEVANTE NA TRANSFORMAÇÃO
URBANA**

*The church as a relevant missional agent in urban
transformation*

Miriam Marinho Chrizostimo

Pós-doutorado em Enfermagem pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2021). Doutora em Ciências da Educação pela Universidad Nacional de Rosario (Argentina - 2014); Mestre em Educação pela Universidade Salgado de Oliveira (2000); Especialista em gerência do serviço de enfermagem e em Controle em Infecção em Ciências da Saúde pela Universidade Federal Fluminense (1986-2013); Graduada em Enfermagem (1982); Licenciada em enfermagem; Habilitação em médico cirúrgica (1983). Enfermeira docente da graduação, pós-graduação mestrado profissional em Ensino na Saúde (MPES/UFF)

Mateus Soares Parreiras de Freitas

Graduado em Teologia e Psicologia. Psicólogo clínico e comunitário. Pós-graduado em Teologia Sistemática (FABAT). Mestrando em Ciências da Religião (UMESP). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5564709558720566>.

Paschoal Piragine Júnior

Graduado em Teologia. Doutorado em Ministérios e Doutorado em Teologia. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2947886708718050>.

Como citar este artigo: CHRIZOSTIMO, Miriam Marinho; FREITAS, Mateus Soares Parreiras; PIRAGINE, Paschoal. Igreja como agente missional relevante na transformação urbana. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

Este artigo tem como tema a igreja missional e objeto a missão urbana, estando inserido na área da teologia da missão. A vida cristã é marcada pela esperança e o exemplo dos seguidores de Jesus, que ao vivenciarem a fé, tornam-se reflexos vivos de amor ao próximo por meio de suas ações e escolhas. Assim, o objetivo é analisar dados do programa missional urbano da Primeira Igreja Batista de Niterói por meio de estudo documental qualitativo realizado entre 1º de agosto e 30 de setembro de 2025. Para tanto, foi aplicado um formulário com perguntas sobre o Programa do Bem-Estar, bem como avaliação realizada pelos profissionais e usuários dos atendimentos, sendo a análise organizada por categorias temáticas. Dessa forma, deve-se fazer reuniões para o envolvimento da equipe, no sentido de permitir a comunicação adequada entre os profissionais das diversas áreas, ocorrendo o alinhamento com a visão e o objetivo missional da igreja; tendo a missão urbana como meio de evangelização e cumprimento da macrovisão para fora. Uma estratégia adequada para o alcance dos ímpios para a segunda vinda de Jesus Cristo através da escuta ativa, do alívio das dores física e espiritual dos indivíduos, da família e da comunidade.

Palavras-chave: Igreja Missional. Missão Urbana. Evangelização.

ABSTRACT

This article focuses on the missional church and urban mission, falling within the field of mission theology. The Christian life is marked by hope and the example of Jesus' followers, who, in living their faith, become living reflections of love for their neighbor through their actions and choices. Therefore, the objective is to analyze data from the urban missional program of the First Baptist Church of Niterói through a qualitative documentary study conducted between August 1st and September 30th, 2025. To this end, a questionnaire with questions about the Well-being Program was applied, as well as an evaluation carried out by professionals and users of the services, with the analysis organized by thematic categories. Thus, meetings should be held to involve the team, in order to allow adequate communication between professionals from different areas, aligning with the church's missional vision and objective; considering the urban mission as a means of evangelization and fulfillment of the macro-vision for outward expression. A suitable strategy for reaching the ungodly for the second coming of Jesus Christ is through active listening and alleviating the physical and spiritual suffering of individuals, families, and the community.

Keywords: Missional Church. Urban Mission. Evangelization.

1. INTRODUÇÃO

O tema deste artigo nos leva a pensar sobre a missão urbana, pois segundo o Censo, cerca de 16,4 milhões de pessoas viviam em favelas e comunidades, o que representa aproximadamente 8,1% da população total do país¹. Das 12.348 que existem no Brasil, apenas o Estado do Rio de Janeiro (RJ) contava com 1.724 em 2022. Já na cidade de Niterói/RJ residem 86.983 pessoas distribuídas em 83 favelas, o que corresponde a 18% da população do município².

O recorte da população de Niterói torna-se relevante tendo em vista que a Primeira Igreja Batista de Niterói (PIBN) está inserida e participa desse contexto. Aliás, a motivação para o estudo decorre do trabalho desenvolvido na PIBN, que tem se orientado pelo espírito missional, que realiza em diferentes áreas; contudo, o foco recai sobre o Programa Bem-Estar: social, corpo, mente e espiritualidade, o que leva em consideração o seu caráter missional, o número de voluntários envolvidos e a natureza multiprofissional que o compõe.

Desse modo, a igreja, ao estar inserida na cidade, é compreendida como uma comunidade com papel fundamental na vida espiritual das pessoas, a qual oferece apoio, ensinamentos e senso de pertencimento. Ela visa o estabelecimento de conexão entre fé e salvação que leva ao fortalecimento individual e coletivo, tornando-se relevante para toda a comunidade urbana. Assim, surge como um espaço que anuncia novo modo de viver, marcado pela unidade que convida as pessoas a se integrarem nessa jornada de fé e salvação.

Isso faz com que a sua identidade e papel estejam vinculados ao termo “missional”, expressão utilizada para descrever o amplo uso das tradições confessionais. A palavra carrega significado profundo, pois remete à própria natureza e vocação da igreja. Dessa forma, compreende-se que atividades, práticas ou programas identificados como “missionais” refletem o papel da igreja na história de Deus e na cultura ao redor³.

Dessa maneira, a essência desse conceito apresenta a missão da igreja como parte de sua identidade, conforme revelado na narrativa bíblica. Trata-se da abordagem que convida a reflexão abrangente acerca do modo como a igreja se posiciona e atua no mundo. Por isso, este estudo contribui na compreensão da “missão” como elemento que constitui a igreja do século

¹ BRASIL. Censo Demográfico 2022: **População que reside em favelas e comunidades urbanas chega a 16,4 milhões**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024.

² *Idem*.

³ GOHEEN, Michael W. **A igreja missional na Bíblia**: luz para as nações. Trad. Ingrid Neufeld de Lima. São Paulo: Vida Nova, 2014.

XXI, com a necessidade da macrovisão voltada para fora em vez de se preocupar apenas com questões internas.

A missão da igreja deve ser entendida a partir da relação entre Deus, o mundo e a própria comunidade, fundamentada no mandamento do amor a Deus e ao próximo. Isto é, a igreja enviada ao mundo deve ser orientada ao serviço e ao anúncio das boas-novas, o que reflete a perspectiva missionária que se volta intencionalmente para além de seus próprios limites.

Dessa forma, a relevância do tema reside no chamado da comunidade cristã para que atue de maneira ativa e engajada na sociedade por meio das missões urbanas, com observância de que a missão constitui um elemento da identidade da igreja. Tal atuação promove o espírito de solidariedade e serviço, aspectos que são especialmente necessários nos dias de hoje.

Sendo assim, identifica-se que esta área de estudo apresenta deficiências e permanece pouco explorada. Embora existam pesquisas sobre a igreja missional e a missão urbana, verificou-se por meio de buscas em softwares, como o Logos, a existência de lacunas de investigação relacionada a esse recorte dentro do campo da teologia da missão. Observa-se que apesar da disponibilidade de sermões, ilustrações e mídias em português, espanhol e inglês, além de produções que abordam a teologia das cidades; ainda falta a abordagem coesa e integrada sobre a temática, o que evidencia a dificuldade de dimensionar os aspectos existentes nesse campo de estudo.

Por isso, ressalta-se a questão-problema: como realizar a missão urbana vital para indivíduos, famílias e igrejas, de modo que se cumpra a macrovisão voltada para fora? Nesse sentido, o termo “para fora” indica a direção que se olha para o mundo⁴. Essa questão-problema relaciona-se à missão multiforme da igreja, que envolve o desafio de avaliar se a comunidade cristã tem cumprido sua vocação diante das demandas urbanas.

Sabe-se que o evangelismo, a edificação, o discipulado, o ensino, a adoração e o trabalho social constituem os pilares da missão multiforme. Diante disso, delineia-se a questão central deste estudo: de que maneira as estratégias utilizadas pelas igrejas nos últimos anos têm possibilitado o alcance daqueles que ainda não creem na segunda vinda de Jesus Cristo?

Sendo assim, independente da dimensão do conhecimento existente nessa área, é importante que seja referida o quanto antes. Do mesmo modo, a hipótese do estudo reside na premissa do conhecimento, da informação e da compreensão adequada do tema para que o

⁴ PIRAGINE, Paschoal Jr. **2 – Primeiros Passos com a Igreja**: Vivendo na comunidade de Jesus. 2.ed. Niterói: Primeira Igreja Batista de Niterói, 2024.

espaço ainda não explorado ou insuficientemente investigado na literatura científica se expanda, o que justifica a relevância e a pertinência deste estudo.

O propósito desta pesquisa é elucidado por Piragine (2008)⁵ quando afirma que a cidade se torna um “celeiro de missionários transculturais”, ao passo que muitos convertidos testificam sua fé ao se tornarem ministros do Reino. Assim, consiste no desafio da evangelização nas cidades e o tema da igreja missional merece a investigação aprofundada, sobretudo pela relevância no contexto atual. Tal perspectiva dialoga com a afirmação de Comblin⁶, para quem: “A Igreja não pode contentar-se em falar sobre a cidade. (...). Deve tomar uma atitude. Deve definir-se. Na atitude que adota oculta-se um pensamento implícito (...)”.

Nessa conjuntura, a abordagem recai sobre o valor particular deste estudo, que propõe a reflexão acadêmica sobre a evangelização nas cidades e reside no impacto que a temática possui para esta comunidade, com a reflexão da complexidade da missão urbana no contexto eclesial. Para que esse processo ocorra, o objetivo foi formulado de modo que auxilie na captação das estratégias adotadas pela PIBN no cumprimento ativo dessa missão. Tal intuito permite a exploração das ações implementadas na prática e como elas contribuem para a macrovisão da igreja que se preocupa com o mundo ao seu redor. Assim, define-se como objetivo geral analisar os dados de um programa missional urbano da Primeira Igreja Batista de Niterói.

2. METODOLOGIA

A pesquisa caracteriza-se como documental de abordagem qualitativa e fundamentada em fonte primária, uma vez que se apoia em materiais originais do Programa Bem-Estar divulgados e por meio de relatório anual do ano de 2024. Essa escolha metodológica se justifica pelo rigor que tal perspectiva exige, o que permite a análise de dados numéricos transformados em informações que alcancem os objetivos propostos para este artigo.

O local da pesquisa é a PIBN, uma igreja situada na cidade de Niterói e que desenvolve ações de missão urbana. Entre as iniciativas, destacam-se os programas de distribuição de cestas básicas; o amparo a gestantes por meio do Projeto Semente; e outras ações que atendem indivíduos em situação de vulnerabilidade social. Além disso, a igreja mantém uma tenda de oração durante a semana no portão principal da instituição, no período da tarde. Soma-se a isso

⁵ PIRAGINE, Paschoal Jr. **Uma visão Sócio Teológica da Missão na Cidade**. Niterói: Primeira Igreja Batista de Niterói, 2008.

⁶ COMBLIN, José. **Teologia da cidade**. São Paulo: Paulinas, 1991.

o Programa Bem-Estar, voltado para atendimentos nas áreas física, mental, espiritual e social, desenvolvido tanto para demandas espontâneas quanto para casos encaminhados.

Esses projetos atendem tanto aos membros da PIBN quanto a pessoas que residem em diversos bairros e comunidades, como os morros do Estado, do Feijão e do Boa Vista, bem como a comunidade da Linha, localizada em Rio do Ouro, município de São Gonçalo/RJ.

A coleta de dados ocorreu no período de 1º de agosto a 30 de setembro de 2025, por meio de formulário que viabilizou a identificação das estratégias, com autorização formal da PIBN para a utilização do nome e dos dados da igreja. O instrumento continha perguntas sobre dados gerais, tipos e quantidade de atendimento por área, além de avaliação realizada pelos profissionais e usuários do programa. De acordo com Marconi e Lakatos (2017, p. 334)⁷, a coleta de dados “é a fase da pesquisa destinada a reunir as informações necessárias”, por isso, trata-se de uma etapa que exige técnica criteriosa, especialmente no registro das informações obtidas.

A análise de dados foi organizada por categorização temática, procedimento adequado ao volume de atendimentos nesse período, o que favoreceu o cronograma da pesquisa. Os critérios de inclusão foram casos agendados para atendimento nas áreas físicas, mental, espiritual e social. Cabe lembrar que uma mesma pessoa pode ser atendida em mais de uma área. Ou seja, um único usuário pode ser atendido por três ou mais profissionais, de modo que o número de atendimentos pode ser até quatro vezes maior que o número de usuários.

E os de exclusão contemplaram os casos sem profissional disponível ou cuja demanda não se enquadrava no escopo do programa, como situações que envolvem agravos de saúde que requerem cuidados paliativos. Estes casos foram detectados durante o acolhimento e seguiram para o acompanhamento espiritual com orientação das normas e rotinas indicadas pela PIBN.

3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A fundamentação do estudo está no entendimento sobre as Igrejas Ortodoxas Orientais, uma denominação cristã presente sobretudo no Oriente Médio, na Índia, na África e na Armênia. Essas igrejas diferenciam-se daquelas que adotam o ensinamento cristológico reconhecido no Concílio de Calcedônia, em 451 d.C., especialmente no que se refere à doutrina

⁷ MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2017

das duas naturezas de Cristo aceita pela Igreja Católica Romana, pelas Igrejas Ortodoxas Bizantinas e pela maior parte dos protestantes (Stearns, 2008)⁸.

Portanto, neste estudo, adota-se o entendimento de igreja como congregação local de cristãos, e não como estrutura física. Dessa forma, o termo aparece com frequência em sentido coletivo para se referir à igreja do Novo Testamento ou à igreja primitiva. Essa compreendida no contexto bíblico como reunião ou assembleia, em que o termo serve para designar a assembleia pública de cidadãos devidamente convocados. Uma concepção que esteve presente em praticamente todas as cidades fora da Judeia onde o evangelho foi implantado.

Nesse contexto, recorre-se ao pensamento de Keller (2014)⁹ acerca da Igreja Missional, desenvolvido a partir do conceito de “Igreja Centrada” e permite a apresentação de alguns princípios norteadores, dentre os quais destacam-se: 1) Missão acima da instituição: a Igreja não existe para si mesma, mas para participar da missão redentora de Deus no mundo, a qual funciona como organismo vivo, não como clube fechado ou fortaleza isolada. 2) Amor pela cidade: é chamada a amar, cuidar e orar pela cidade. O autor enfatiza o envolvimento autêntico, compassivo e ativo com as necessidades socioculturais e espirituais do contexto urbano. Por isso, não há missão genuína sem a promoção do bem-estar da comunidade. 3) Evangelho vivo e vibrante: a missão nasce do anúncio e da vivência do evangelho, o que torna a mensagem visível no cotidiano da comunidade cristã, de modo que a prática testemunhe aquilo que se proclama no discurso. 4) Contextualização do evangelho sem compromisso: um ponto essencial desde que realizado com fidelidade bíblica, sem diluir a mensagem ou as doutrinas centrais. Trata-se de dialogar com a cultura contemporânea de forma inteligente, sensível e fiel às Escrituras. 5) Todo cristão é um missionário: a missão pertence a cada crente no exercício de sua rotina diária - trabalho, família, vizinhança e espaços de convivência. A igreja deve capacitá-los para viverem de maneira missional em todos os aspectos da vida. É possível afirmar que uma igreja centrada é aquela que se empenha em preparar seus membros para exercerem seus ministérios em qualquer contexto em que estejam inseridos. Para Keller (2014)¹⁰, a igreja deve estar centrada no evangelho e envolvida com a cultura de maneira amorosa e verdadeira. Ela anuncia Cristo tanto por meio das palavras quanto pelas ações, formando discípulos para transformar o ambiente ao redor.

⁸ STEARNS, Peter N. **Enciclopédia Oxford do Mundo Moderno**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁹ KELLER, Timothy. **Igreja Centrada: princípios para equilibrar a sua vida e ministério no evangelho**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

¹⁰ *Idem*.

A área urbana possui uma concentração de pessoas, edificações e infraestrutura. Entretanto, a concepção de cidade citada por Piragine (2008)¹¹ dialoga com a perspectiva das Ciências Sociais, que apresenta múltiplos enfoques e interpretações. É como observar um caleidoscópio: cada movimento diante da luz revela novas combinações e configurações de cores. Do mesmo modo, a cidade é percebida a depender das lentes ideológicas, teóricas e referenciais adotadas pelo pesquisador, que determinam os contornos e limites de sua análise. Piragine (2008)¹² ainda apresenta concepções distintas sobre a cidade: Friedrich Hegel a entende como uma etapa do desenvolvimento histórico que sucede a família e inaugura a vida em sociedade, surgindo como espaço de conflitos de interesses, mas também de racionalidade que prepara o surgimento do Estado como expressão da moralidade. Para Maquiavel, ela é composta por pessoas governadas, além de estruturas que precisam ser mantidas e defendidas pelo poder constituído. Max Weber a descreve como o ambiente onde técnica e cultura se encontram e se influenciam. Immanuel Kant, por sua vez, a enxerga como um equipamento coletivo destinado a promover a liberdade humana.

Segundo Stott (2008, p. 25)¹³, a relação entre evangelização e ação social deve ser compreendida de modo equilibrado, pois “não é possível se concentrar na evangelização em detrimento da responsabilidade social, nem substituir a evangelização por um ativismo social isolado”. Assim, torna-se necessário que essas duas dimensões sejam definidas de forma clara, pois elas se articulam e se complementam. Ambas constituem dimensões da missão cristã, sem que uma seja subordinada à outra. Neste caso, a ação social não deve ser usada como estratégia para atrair convertidos, mas como expressão do evangelho na prática.

O ato de evangelizar anuncia as boas-novas do Reino de Deus, e esse abrange justiça, compaixão e cuidado com os marginalizados. Dessa forma, a prática social constitui o testemunho cristão, não como um instrumento de manipulação, mas reflexo da própria natureza de Deus – que nos ama, socorre e restaura. Nesse contexto, observa-se o amadurecimento em relação à compreensão inicial que suscita a questão essencial: a integridade do testemunho cristão. Assim, os principais pontos dessa segunda forma dessa relação são:

1) Ação social como manifestação do evangelho, não como isca: não é compreendida como um meio de evangelização, mas como expressão da própria evangelização. O amor ao próximo não funciona como artifício para atrair convertidos, mas constitui a tradução do

¹¹ PIRAGINE, Paschoal Jr. **Uma visão Sócio Teológica da Missão na Cidade**. Niterói: Primeira Igreja Batista de Niterói, 2008.

¹² *Idem*.

¹³ STOTT, John R. W. **A missão cristã no mundo**. São Paulo: Editora Candeia, 2008.

evangelho em ação. Stott (2008)¹⁴ rejeita a ideia da assistência social como recurso externo ou mero “acessório” da proclamação cristã. Ela é, antes de tudo, a encarnação do evangelho.

2) Ação social como “sacramento” da evangelização: isso porque a evangelização se torna a mensagem visível (Stott, 2008)¹⁵ e o uso da palavra “sacramento” surge de forma simbólica, com a indicação do que o batismo e a ceia são sinais da graça invisível. A ação social atua como sinal concreto do evangelho proclamado, trata-se da evidência tangível da mensagem cristã, que confere credibilidade e visibilidade ao anúncio da fé.

3) O serviço como pregação em si mesmo: Bavinck (1966)¹⁶ entende o serviço cristão como a pregação em si mesmo, pois tais ações são motivadas pelo amor e pela compaixão. Dessa forma, deixam de atuar apenas como preparação de evangelização e passam a constituir, naquele exato momento, como forma de pregação. Essa compreensão reforça que agir com compaixão já é, por si só, o anúncio do evangelho. A motivação que orienta a ação social não é estratégica, mas intrínseca à fé cristã, configurando-se como evangelização na prática.

4) Exemplo de Jesus como palavras e ações como unidade: O ministério de Jesus é apresentado como o modelo paradigmático da integração entre palavra e ação. Ele não apenas anunciou as boas-novas do Reino, mas também realizou ‘sinais visíveis do Reino’, por meio de milagres, curas e acolhimento aos marginalizados. Tais atos não foram estratégias evangelísticas, mas expressões autênticas da presença de Deus. Assim, as ações de Jesus não apenas acompanhavam sua mensagem - elas eram a manifestação do Reino.

5) Crítica à ideia de serviço como “aspecto da proclamação”: Taylor (1972)¹⁷ adverte que, o serviço tratado como subdivisão da evangelização permanece (ainda que de forma sutil e consciente) como meio para alcançar um fim. Embora se reconheça o valor do evangelho anunciado por meio das palavras, da vida e do serviço cristão, ele critica o risco de reduzi-lo a instrumento evangelístico. Tal postura reintroduz a lógica utilitarista disfarçada que compromete a autenticidade do cuidado cristão.

6) Amor sem retorno como chave da autenticidade: A ação social se fundamenta no princípio bíblico de amar “sem esperar nada em troca” (Lc 6.35). Se as boas obras constituem um amor visível, não podem estar condicionadas a qualquer expectativa de retorno, conversão

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ BAVINCK, Johannes Herman. **Introdução à ciência da missão**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1966.

¹⁷ TAYLOR, John V. **The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission**. London: SCM Press, 1972.

ou benefício institucional. Esse entendimento reforça que a ação social é a expressão desinteressada do evangelho e não uma ferramenta estratégica.

A conclusão teológica e ética decorrente dessa abordagem é significativa: a ação social verdadeiramente cristã deve ser motivada pelo amor incondicional, como o de Deus, não pela busca de retorno, reconhecimento ou conversão como recompensa. O cristão serve, ama e se doa porque é impulsionado pelo amor divino, e não por expectativas de resultados evangelísticos. Assim, a prática social se torna expressão da graça de Deus e revela a fé por meio de gestos concretos de compaixão.

Essa segunda maneira de relacionar a evangelização com a ação social evidencia que elas caminham de maneira integrada e são fortalecidas pelo anúncio da Palavra, pela coerência da prática, enquanto adquirem o sentido profundo quando iluminadas pela esperança do evangelho. Trata-se de servir porque a vida foi transformada pela mensagem de Cristo e que surge como testemunho visível do evangelho que se encarna no amor ao próximo.

O terceiro modo de relação entre evangelização e ação social considerado por Stott (2008)¹⁸ é equilibrado e fiel ao evangelho. Essa abordagem propõe que ambas são parceiras na missão cristã, a qual possui igual dignidade ainda que preservem identidades distintas, a saber: 1) Evangelização e ação social como parceiras independentes, porém interdependentes: essa ideia as enxergam como parte uma da outra ainda que cada uma seja firmada pelos próprios aspectos. Essa visão rejeita, por um lado, a primeira abordagem (ação social como isca para evangelização) e, por outro, o risco de diluição da identidade presente na segunda (ação social como forma de evangelização). Aqui, elas constituem dois braços da missão de Deus, cada qual com sua finalidade e com integridade distinta, contudo com atuação de maneira complementar.

2) Ambas são expressões de amor genuíno: a evangelização e a ação social têm no amor o fio condutor, esse que sustenta toda a missão cristã motivada pelo amor de Deus. Esse sentimento se manifesta tanto no anúncio da salvação em Cristo quanto no cuidado aos necessitados. Não existe hierarquia entre as duas expressões; cada uma responde a demandas distintas e ambas possuem legitimidade plena dentro da missão da igreja.

3) A prática de “ver a necessidade e a solução compelem o amor a agir” (1 Jo 3.17-18) encontra sólido respaldo no ensino apostólico. A ideia é que o amor verdadeiro não permanece passivo diante das necessidades, sejam elas espirituais ou materiais. O amor cristão parte daquilo que percebe e tem condições de oferecer, o que pode resultar em diferentes formas de ação - evangelística, social ou até mesmo política.

¹⁸ STOTT, John R. W. **A missão cristã no mundo**. São Paulo: Editora Candeia, 2008.

4) A resposta cristã depende da necessidade concreta: trata-se da visão contextual e realista, na qual o cristão age individualmente ou como igreja, segundo: a) a necessidade observada (espiritual, emocional, material, estrutural); 2) os recursos disponíveis (palavra, conhecimento, formação técnica, assistência médica, influência social, entre outros).

5) A urgência varia conforme a situação: existem momentos em que a preocupação mais imediata é a condição espiritual; porém, há situações em que a necessidade material ou social é tão intensa que impossibilita a pessoa de ouvir a mensagem do evangelho (Stott, 2008). Esse é o ponto crucial, pois evidencia que a prioridade da ação cristã depende da realidade enfrentada. Em determinadas ocasiões, a evangelização deve vir à frente; em outras, primeiro o alívio do sofrimento, o combate a injustiça ou o suprimento de carências materiais, pois essas questões impedem qualquer abertura para a Palavra.

6) O exemplo do bom samaritano: o homem atacado por salteadores ilustra que, naquele momento, sua necessidade urgente não era receber uma mensagem de folhetos evangelísticos, contudo de curativos, óleo e tratamento para as feridas. Uma observação que vem carregada de ironia intencional, o que reforça que o amor cristão se manifesta por ações. Naquela situação, o primeiro gesto de amor foi o alívio do sofrimento daquele homem ferido.

7) Diversidade de vocações no corpo de Cristo: cada cristão possui dons e atuação em ministérios diferentes na igreja. Assim, cada um contribui de forma singular para o Reino de Deus: profissionais de saúde cristãos promovem cuidado e cura; evangelistas anunciam a salvação em Cristo; assistentes sociais defendem dignidade e justiça; pastores ensinam, orientam e acompanham o rebanho - e o mesmo vale para tantas outras áreas.

Não se trata de fazer todas as tarefas simultaneamente, mas que cada pessoa seja obediente ao chamado de Deus. Entende-se que desta forma a missão se desenvolve como uma parceria, na qual evangelização e ação social são independentes e se complementam. O que as sustentam é o amor genuíno, expresso tanto no anúncio da Palavra quanto no serviço cristão.

A Escritura oferece os fundamentos dessa compreensão em 1 Jo 3:17–18, a parábola do bom samaritano (Lc 10.25–37), Rm 12:20 e o relato de At 6 ilustram a prática do cuidado e o reconhecimento da diversidade de vocações no corpo de Cristo. Isso faz com que esse terceiro modelo de relação expresse de forma mais fiel a missão integral, defendida por teólogos como René Padilla, John Stott e outros participantes do Congresso de Lausanne, em 1974.

A missão cristã abrange tanto a evangelização (o anúncio da salvação em Cristo) quanto a ação social, que expressa o amor e a justiça de Deus. Não se trata de optar entre uma ou outra,

mas de preservá-las como expressão da fidelidade ao Deus que nos redime por completo, que cuida da alma e do corpo, e que se interessa com o céu e o que acontece na terra.

Nesse cenário, a espiritualidade funciona como fonte de conforto trazendo paz e tranquilidade, além de reduzir o sofrimento provocado pela doença, pelo tratamento e pelos sintomas físicos. A crença manifesta-se na convicção da existência de Deus e no entendimento de que Ele se importa com cada um. Ela também surge como força interior, expressa no desejo de continuar com a vida, e como a fé ajuda a enfrentar a situação, no alívio das pressões e diminuição do peso emocional do adoecimento (Silva, 2011)¹⁹.

Segundo Lopes (2000)²⁰, a espiritualidade apresentada em Mateus, 17:5 indica que a experiência com Cristo deve ser o foco da adoração, da fé e da vida do cristão. Deus Pai, ao declarar “Este é o meu Filho amado, a Ele ouvi”, aponta que toda a devoção deve ser para Jesus. A espiritualidade mencionada em Lucas, 9:31 destaca que a cruz representa o símbolo máximo do evangelho, pois nela estão reunidos o amor, o sacrifício e a redenção. Assim, a espiritualidade não busca apenas experiências emocionais, porém se identifica com o Cristo que sofre e obedece.

Do mesmo modo, o obediente à voz de Deus (Mt 17:5) não assiste a milagres ou manifestações sobrenaturais; Ele ouve e pratica a Sua vontade. Lopes (2000) diz que a verdadeira espiritualidade dissipa o medo e aproxima de Deus (Mt 17.6–7), pois o encontro com o sagrado produz confiança e amor. O gesto de Jesus ao tocar os discípulos e dizer “não temais” revela a relação de segurança, comunhão e graça. Um conjunto de ensinamentos que chama a espiritualidade semelhante à de Jesus - construída na oração, obediência e demonstração de poder - e não uma fé meramente emotiva ou teórica.

4. RESULTADO E DISCUSSÃO

A missão cristã manifesta o evangelho tanto em palavras quanto em ações (Tg 2:14–17). O exemplo de Jesus torna-se o modelo de missão para a Igreja e surge como um compromisso reafirmado pela comunidade cristã que é chamada a seguir o seu caminho. Desse modo, a missão envolve o encontro de pessoas em seus contextos reais (especialmente nos ambientes urbanos) para oferecer cuidado, compaixão e presença. Trata-se de um envio ao mundo para amar e servir como fez Cristo (Mc 10:45).

¹⁹ SILVA, Denis Iaros Silva da. Significados e práticas da espiritualidade no contexto dos cuidados paliativos em pacientes oncológicos adultos. **Clinical and Biomedical Research**, [S. l.], v. 31, n. 3, 2011.

²⁰ LOPES, Hernandes Dias. **As faces da espiritualidade**. São Paulo: Editora Candeia, 2000.

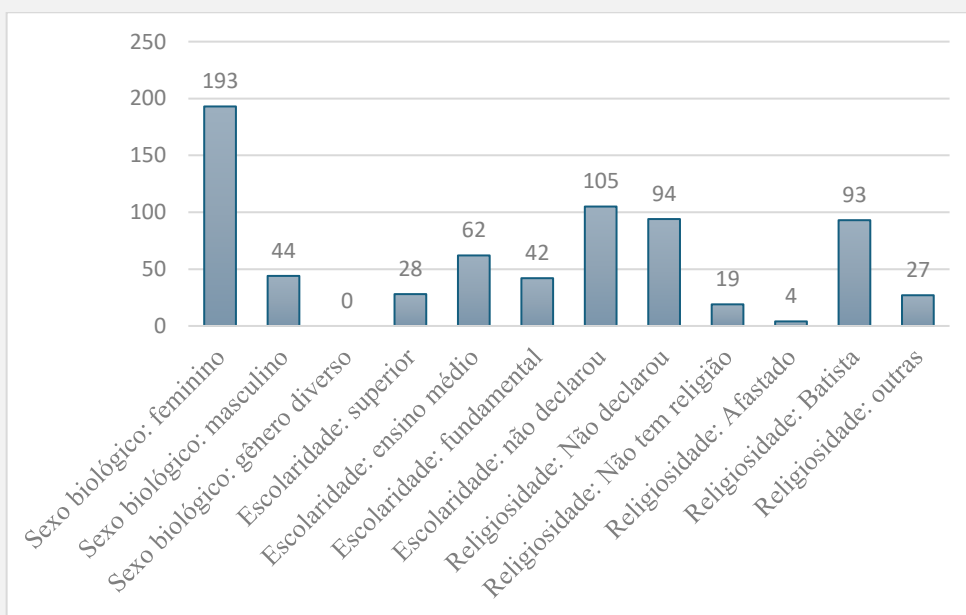
A missão urbana, nesse contexto, exige a sensibilidade com as dores da cidade. O amor é a essência dessa missão, que se encontrada fundamentada em dois grandes mandamentos (Mt 22.37–39): amar a Deus acima de tudo e ao próximo como a si mesmo. Esse amor mostra-se ativo, concreto e universal ao passo que é expresso por ações que transformam realidades.

A Igreja, portanto, é chamada a expressar o amor de Deus tanto pela proclamação quanto pelo serviço. No caso da PIBN, essa aplicação prática manifesta-se pelo Programa Bem-Estar que surge como: a) estratégia concreta de atuação social; e 2) meio de integrar a evangelização com o serviço, alinhando-se à “macrovisão” missionária da igreja para além de seus muros.

A verdadeira missão é holística, pois une a prática da Palavra com o serviço ao próximo, pois a evangelização sem amor é incoerente, e servir sem anúncio é incompleto. Entende-se que a igreja reflete o coração do evangelho e o caráter do próprio Cristo.

A análise dos dados do ano de 2024 evidencia a robustez e o alcance das ações desenvolvidas pela PIBN no âmbito da missão urbana. Observa-se, inicialmente, que o programa contou com 50 (100%) voluntários, número que demonstra o comprometimento com o serviço ao próximo. Destaca-se que nesse contingente de voluntários, 49 (98%) são membros da PIBN e 1 (2%) é de uma outra Igreja Batista em Niterói. Em outras palavras, a missão da PIBN inclui, inseparavelmente, tanto a evangelização quanto a ação social (Gráfico 1).

Gráfico 1 - Dados Sociodemográficos dos Usuários (Niterói, RJ, 2024)



Fonte: Elaborado pelos autores.

O total de 237 usuários cadastrados entre novembro do ano de 2023 e nos doze meses do ano de 2024, o que indica um fluxo elevado de pessoas que buscaram o programa. Entre eles, 230 foram atendidos ao longo de 2024, o que representa praticamente a totalidade dos cadastrados, o que demonstra a diversidade de atendimentos oferecidos e elevada capacidade de resposta às demandas da população atendida.

A média de 196 atendimentos mensais reforça o caráter contínuo das ações, o qual mostra que o programa possui uma regularidade no acolhimento e acompanhamento das pessoas. Ao final do período, registrou-se o total de 1960 atendimentos no ano, número que revela não apenas a demanda, mas também a intensidade e abrangência da atuação voluntária da igreja.

A idade dos usuários varia entre 06 e 88 anos, sendo a maioria do sexo biológico (83,9%) feminino e 16,1% masculino, isso demonstra que mesmo em ação social a mulher procura mais atendimento do que o homem. A escolaridade em 43,6% dos casos não foi declarada; o número do ensino médio foi de 26,9%; do ensino fundamental 18,2% e o superior 11,3%, o que perfaz o total de 230. Desses, 228 (95,4%) são moradores de Niterói e 2 (4,6%) de Itaboraí.

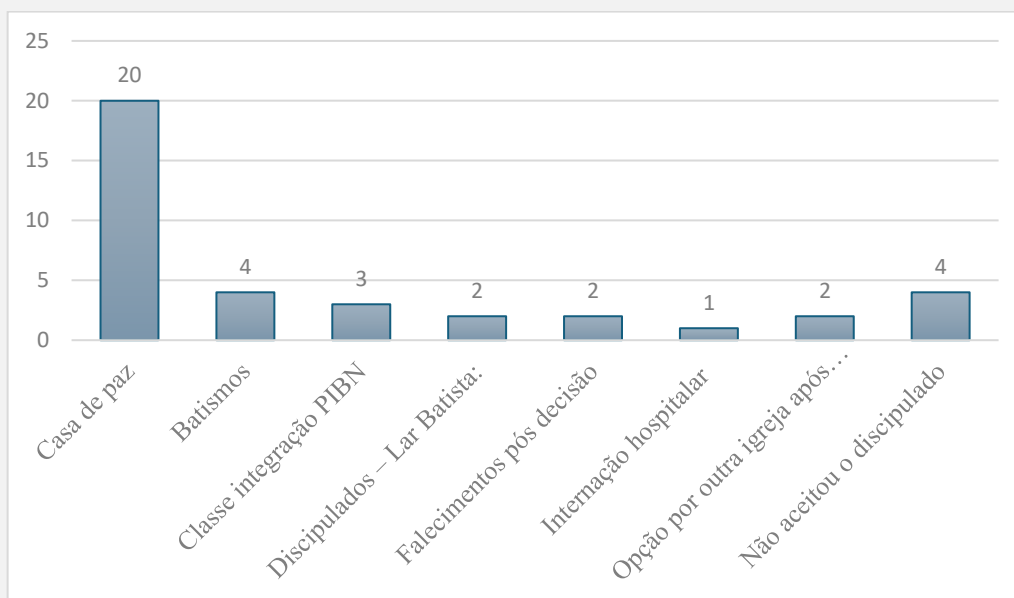
A religiosidade declarada pelos usuários revela um cenário plural e expressivo para a missão da Igreja. Observa-se que 41% afirmaram não possuir religião, número que evidencia a presença significativa de pessoas religiosas sem vínculo institucional ou em processo de busca espiritual. Em seguida, 40,4% declararam ser batistas, com a indicação da participação de membros ou frequentadores da própria PIBN. Além disso, outras tradições cristãs somaram 11,7% (27) distribuídos entre adventistas (1), católicos (3), congregacionais (2), evangélicos (5), pentecostais (14), presbiterianos (2) e Igreja Universal (1).

Esses dados revelam que o programa alcança o público interno e externo, configurando-se como um espaço de acolhimento independente de filiação religiosa. Nesse contexto, torna-se evidente que a missão multiforme da Igreja encontra no programa um terreno fértil para se expressar de maneira integrada. Essas dimensões constituem, ao longo das décadas, estratégias fundamentais utilizadas pela Igreja para alcançar pessoas e prepará-las na fé para viver à luz da esperança da segunda vinda de Jesus, e assim, comunica-se o evangelho de forma plena e eficaz.

Os dados da área social mostram que o programa apresenta eficácia para a missão integral. O Gráfico 2 ilustra os atendimentos de acolhimento que alcançaram 213 registros, o que reforça o caráter humanizado do programa e de entrada para diversas intervenções. A alfabetização de adultos, com 29 atendimentos (1,47%), indica o trabalho significativo de promoção da dignidade humana e inclusão social. Já a assistência social com 54 registros

(23,5%) demonstra a presença de profissionais e voluntários em ações de escuta, orientação e encaminhamento das demandas sociais dos usuários.

Gráfico 2 - Dados da Casa de Paz (Niterói, RJ, 2024) - Crescimento para o alto



Fonte: Elaborado pelos autores.

Embora em menor número, serviços de orientação jurídica (9 atendimentos) e visitas domiciliares (3 atendimentos) evidenciam as necessidades atendidas e o esforço em responder às especificidades de cada caso. A administração, por sua vez, com 1960 atendimentos reflete o volume total das atividades realizadas ao longo do ano, indicando a abrangência e a constância nas ações desenvolvidas. Dessa forma, os dados revelam que o papel essencial na articulação entre evangelização e ação social, promove crescimento para dentro com o fortalecimento dos membros da igreja; e para fora ao alcançar moradores de comunidades vulneráveis. Isso evidencia a materialização da missão multiforme, com a demonstração de como a PIBN tem vivenciado sua vocação missionária no contexto urbano de modo integrado.

A formação de seguidores comprometidos com Cristo é imprescindível na missão cristã, pois envolve a continuidade do ministério de Jesus ao chamar, ensinar e enviar discípulos. Nesse processo, o ensino assume um lugar central na transmissão da verdade bíblica e doutrinal, enquanto a adoração e a ação social revelam o amor e a justiça de Deus.

Aqui, pode-se destacar o impacto das 20 Casas de Paz realizadas em 2024, que representam 100% das iniciativas de evangelização e discipulado domiciliar promovidas pelo Programa. Dessas ações, emergiram 4 batismos (20%), sendo três realizados em instituições de

longa permanência para idosos vinculadas indiretamente à PIBN e de uma voluntária do Programa; 15% foram encaminhados para a Classe de Integração da PIBN; 10% permaneceram no discipulado do programa; e outros 10% faleceram após professar a fé em Cristo - dado que revela a relevância pastoral desse tipo de intervenção. Além disso, 5% estavam em internação hospitalar e 10% optaram por outra igreja após sua decisão de fé, o que demonstra o alcance da missão que não se restringe ao crescimento institucional da PIBN, mas no avanço do Reino de Deus.

Esses resultados reforçam que a missão cristã transcende as fronteiras denominacionais e estruturas eclesiais. Como ensinado por Jesus, especialmente no Sermão do Monte e nos mandamentos, amar o próximo é central para a vida cristã e esse próximo inclui também o inimigo. O amor cristão, portanto, é expresso não apenas por palavras, mas na promoção do bem-estar do outro. Isso significa que a missão não significa a transmissão de instruções religiosas, todavia na presença do evangelho na vida de todos.

Essa perspectiva é reforçada com os dados do Programa Pequenos Grupos Multiprofissionais (PGM A7), que atua com uma equipe de diversas áreas do conhecimento, tendo como referências bíblicas Cl 2:16; Tt 2:7-8; Ef 6:16; Gl 6:10; Cl 1:28 e Hb 3:13. Sendo assim, um PGM é iniciado com profissionais que se envolvem com o acolhimento e as instruções que Jesus deixou: amar é agir, não apenas um sentimento, mas um compromisso prático com o relacionamento entre os irmãos e com Deus.

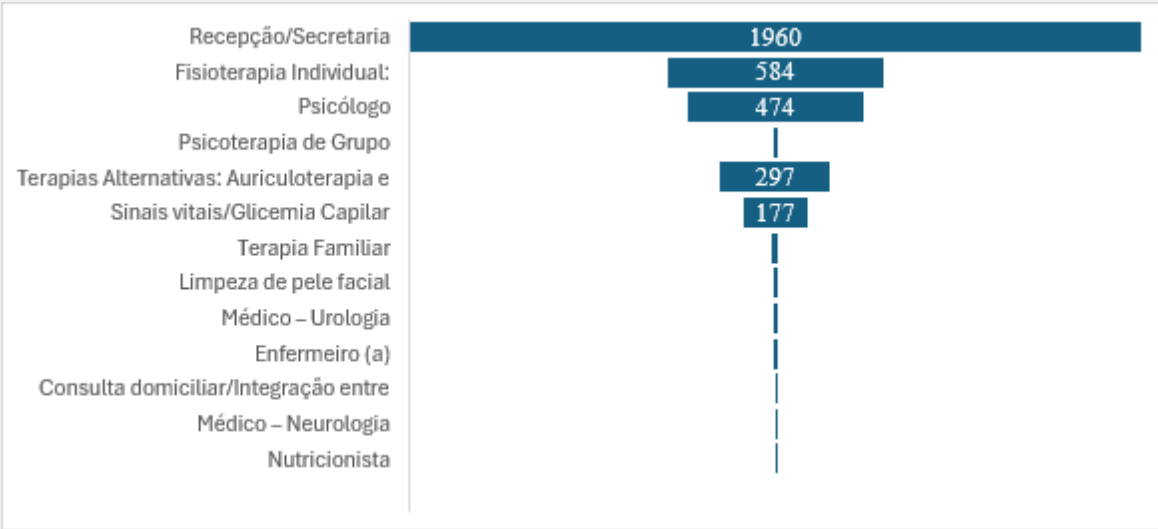
O discipulado iniciou em 2024 com 18 (100%) atendimentos, com a indicação do acompanhamento espiritual individualizado e estudos bíblicos no âmbito do Bem-Estar, ainda que em número reduzido (2 atendimentos). A Classe de Integração registrou 3 participações, enquanto os discipulados no Lar Batista contabilizaram 2 atendimentos. Observa-se também que existe 1 (5,55%) registro de aconselhamento pastoral e 8 (3,0%) casos de desistência de acompanhamento espiritual. A Sala de Oração aparece com 1960 atendimentos, o que reflete o seu papel de intercessão, suporte espiritual e acolhimento. O aconselhamento cristão soma 392 atendimentos (20,41%), com indicação de elevada demanda por orientação espiritual e emocional. Por fim, o serviço “Alô Bem-Estar” registrou 230 mensagens de apoio na fé e cuidado remoto.

De tal modo, é importante pensar no propósito da evangelização nas cidades (Piragine, 2008), que também se torna necessária ampliação do movimento de oração entre os usuários do programa e da Tenda de oração da Primeira Igreja Batista de Niterói, uma missão onde a

Palavra de Deus é propagada e permite a identificação das demandas por cuidado integral que seguem uma tendência clara na comunidade em que a igreja está inserida.

O Gráfico 3 mostra que as áreas da saúde física e mental são mais procuradas do que as demais. Esses dados evidenciam que a população busca o alívio de dores corporais, apoio emocional e suporte psicológico - necessidades de contextos urbanos que hoje são marcados por estresse, sobrecarga, adoecimento psicossocial e fragilização das redes de apoio.

Gráfico 3– Atendimento nas áreas física e mental (Niterói, RJ, 2024)



Fonte: Elaborado pelos autores.

A administração, a secretaria e o acolhimento estruturam os setores responsáveis pela recepção, abertura de prontuários, organização de arquivos e registro dos atendimentos. Em conjunto, esses setores totalizaram 1.960 (100%) atendimentos, garantem o fluxo operacional e o suporte necessário para o funcionamento do Programa Bem-Estar.

A distribuição dos atendimentos revela que a fisioterapia representa a maior demanda, com 29,8% dos atendimentos, seguida pela psicoterapia, que corresponde a 24,2%. A fisioterapia em grupo aparece com 0,71%. Os atendimentos diversos perfazem 17,9%, indicando o caráter multifuncional do programa. As terapias alternativas (acupuntura e auriculoterapia) representam 15,2%, o que reforça a busca por tratamentos complementares para dor, ansiedade e outras agravos a saúde. O setor de enfermagem, por meio de aferição de pressão arterial e taxa da glicemia capilar, totalizou 9%, desempenhando no papel preventivo essencial.

Outros serviços também foram registrados: terapia familiar (1,07%), limpeza de pele facial (0,87%), consultas médicas em urologia (0,76%) e neurologia (0,30%), além de consulta

com enfermeiro (0,71%) e atendimento nutricional (0,15%). Por fim, ocorreram oito visitas domiciliares em parceria com diferentes ministérios da PIBN, evidenciando o compromisso com um cuidado que alcança os lares dos atendidos.

Esse conjunto de dados aponta que o programa responde de forma ampla, diversificada e integrada às necessidades da comunidade. Isso faz com que a avaliação dos profissionais e usuários forneça elementos essenciais para o planejamento estratégico do ano de 2025.

As respostas dos profissionais evidenciam a necessidade de integração da equipe, comunicação alinhada com todos os membros sobre a visão que fundamenta o programa. Entre as ações propostas, destacam-se a ampliação do horário de atendimento, o uso mais eficiente do WhatsApp, a participação ativa dos líderes na divulgação dos serviços, além de reuniões periódicas para ajustes operacionais, troca de experiências e qualificação profissional. As principais dificuldades referem-se à falta de encontros, à ausência de diálogo contínuo e à necessidade de atividades que promovam integração entre os profissionais, especialmente em setores que exigem parceria, como psicologia e assistência social.

Por outro lado, os usuários sentem satisfação, gratidão, reconhecimento pelo acolhimento e cuidado oferecidos. Muitos destacam o carinho, o amor ao próximo, o impacto do atendimento, o que descreve qualidade de vida na saúde física, emocional e na vida familiar. Observa-se indivíduos que chegaram com dores, angústias ou crises pessoais e encontraram acolhimento terapêutico, espiritual e social no Programa Bem-Estar. Além disso, identifica-se críticas sobre a importância dos horários, da divulgação das atividades e a integração entre os serviços oferecidos. Os testemunhos mostram ainda que as diversas áreas (como aulas de crochê, acupuntura, psicologia e acompanhamento espiritual) favorecem a adesão e geram transformações significativas, inclusive entre pessoas de outras tradições religiosas que se envolvem nas ações de discipulado e Casas de Paz.

Os depoimentos dos dois quadros destacam duas categorias principais. A primeira, evidencia que o Programa Bem-Estar deve investir em reuniões que promovam envolvimento, integração e comunicação entre as equipes, para que possibilite o alinhamento com a missão e a visão do programa. A segunda categoria evidencia que o ministério é fundamental para que se cumpra a macrovisão voltada para fora da igreja, com o alcance da comunidade em suas necessidades reais. Dentro dessa perspectiva, surge uma subcategoria, que enfatiza as estratégias para o alcance dos ímpios para a segunda vinda de Jesus Cristo: a prática da escuta ativa e a promoção do alívio das dores físicas e espirituais dos indivíduos, de suas famílias e da comunidade como um todo.

Assim, a avaliação não apenas reforça a eficácia do programa, mas também dita os caminhos de aperfeiçoamento, com indicação que as dependências da PIBN sejam usadas para a transformação de vida de quem reside naquela realidade urbana.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema central abordado diz respeito à realização da missão urbana como elemento vital para indivíduos, famílias e igrejas, alinhando-se ao cumprimento da macrovisão para fora da PIBN. Nesse sentido, o artigo apresenta a missão da Igreja à luz do modelo da missão do Filho, cujo propósito envolve ser enviado ao mundo para servir. Assim como Ele foi enviado para amar, curar, anunciar e transformar vidas, a Igreja é convocada a assumir esse amor ativo ao próximo, que segue o ensino de Jesus e envolve dois mandamentos: amar a Deus e ao próximo com o reconhecimento de que esse amor é concreto, prático e universal.

Desse modo, a missão urbana não se limita a projetos ou atividades isoladas, mas constitui o modo de ser e de agir da Igreja, que reproduz o movimento do próprio Cristo em direção ao mundo. Essa compreensão reforça que a missão não é apenas proclamada, contudo vivida; que não se restringe ao discurso, porém se concretiza no serviço, no cuidado e na presença ativa em espaços onde a vida acontece.

No entanto, a missão da PIBN diante dos desafios da missão urbana se expressa por meio de diferentes formas de atuação. No entanto, o Programa Bem-estar, que promove serviço social, corpo, mente e espiritualidade, adota como tema o “Relacionamento intencional guiado pelos valores do evangelho de Cristo Jesus”, bem como a prática missionária que integra cuidado e discipulado relacional. A sua divisa é baseada em Cl 3.14b (“Revistam-se do amor que une todos nós em perfeita harmonia”), o que reforça o princípio de que o amor é o vínculo que orienta e sustenta todas as ações do programa.

Assim, a análise realizada à luz dos princípios da missão integral e da teologia urbana, as estratégias do programa da Primeira Igreja Batista de Niterói compreender a efetivação de ações e práticas que contribuem para o cumprimento da macrovisão missional da igreja e o cuidado integral da comunidade. Esse cenário é traduzido na ótica dos usuários, que são alcançados por esse programa de missão urbana por meio de ações que integram evangelismo, cuidado e transformação social.

As estratégias para o alcance daqueles que ainda não conhecem a Cristo têm na escuta uma aliada do cuidado integral e um instrumento missional. Nesse sentido, destaca-se que essa é uma das abordagens adequadas para que a igreja se aproxime da comunidade e crie vínculos

com ela, tendo a confiança necessária para o alívio das dores físicas e espirituais dos indivíduos e das famílias que habitam no entorno da Primeira Igreja Batista de Niterói.

Essas práticas reforçam o testemunho cristão e unem evangelização com o serviço compassivo. Deste modo, a análise dos dados acerca do Programa Bem-estar permite a compreensão de que as estratégias implementadas refletem e fortalecem a missão urbana da igreja, o que leva à promoção da atuação cristã ativa, prática e com o propósito de transformar a sociedade.

REFERÊNCIAS

BAVINCK, Johannes Herman. **Introdução à ciência da missão**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1966.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Demográfico 2022: Favelas e Comunidades Urbanas**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/15788-favelas-e-comunidades-urbanas.html>. Acesso em: 17 nov.2025.

BRASIL. Censo Demográfico 2022: **População que reside em favelas e comunidades urbanas chega a 16,4 milhões**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/41797-censo-2022-brasil-tinha-16-4-milhoes-de-pessoas-morando-em-favelas-e-comunidades-urbanas>. Acesso em: 17 nov.2025.

COMBLIN, José. **Teologia da cidade**. São Paulo: Paulinas, 1991.

GOHEEN, Michael W. **A igreja missional na Bíblia**: luz para as nações. Trad. Ingrid Neufeld de Lima. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KELLER, Timothy. **Igreja Centrada**: princípios para equilibrar a sua vida e ministério no evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2014.

LOPES, Hernandes Dias. **As faces da espiritualidade**. São Paulo: Editora Candeia, 2000.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

PIRAGINE, Paschoal Jr. **2 – Primeiros Passos com a Igreja**: Vivendo na comunidade de Jesus. 2.ed. Niterói: Primeira Igreja Batista de Niterói, 2024.

PIRAGINE, Paschoal Jr. **4 – Eu um discipulador**. 2.ed. Niterói: Primeira Igreja Batista de Niterói, 2024.

PIRAGINE, Paschoal Jr. **5 - Liderando um PGM saudável**. 2.ed. Niterói: Primeira Igreja Batista de Niterói, 2024.

PIRAGINE, Paschoal Jr. **Uma visão Sócio Teológica da Missão na Cidade**. Niterói: Primeira Igreja Batista de Niterói, 2008.

SILVA, Denis Iaros Silva da. Significados e práticas da espiritualidade no contexto dos cuidados paliativos em pacientes oncológicos adultos. **Clinical and Biomedical Research**, [S. l.], v. 31, n. 3, 2011.

STEARNS, Peter N. **Enciclopédia Oxford do Mundo Moderno**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

STOTT, John R. W. **A missão cristã no mundo**. São Paulo: Editora Candeia, 2008.

TAYLOR, John V. **The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission**. London: SCM Press, 1972.

**A CONSTRUÇÃO DE SENTIDO EM
PARÁBOLAS AGRÍCOLAS:
INTERFACE ENTRE LINGUÍSTICA
COGNITIVA E HERMENÊUTICA BÍBLICA**

*The Construction of Meaning in Agricultural
Parables: An Interface between Cognitive
Linguistics and Biblical Hermeneutics*

Amanda Dinucci Almeida Bühler Velasco

Pós-doutora em Linguística Aplicada pela UFRJ. Doutora e Mestra em Estudos de Linguagens pela PUC-Rio. Graduada em Letras pela UERJ. Email: amandadinucci@hotmail.com.

Vitor Emanuel Correa de Mesquita

Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela UMESP (Bolsa CAPES). Pós-graduado em História do Cristianismo pela FABAT. Formado em Teologia e em Letras – Língua Portuguesa. E-mail: prof.vitoremanoel@gmail.com.

Como citar este artigo: VELASCO, Amanda Dinucci Almeida Bühler; MESQUITA, Vitor Emanuel Correa de. A construção de sentido em parábolas agrícolas: interface entre linguística cognitiva e hermenêutica bíblica. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

Este trabalho investiga como duas parábolas agrícolas de Marcos 4 constroem o sentido do Reino de Deus por meio de mecanismos cognitivos de conceptualização. Partindo do pressuposto da Linguística Cognitiva de que a linguagem se fundamenta na experiência corporal e cultural do homem, analisamos como metáforas conceituais e frames agrícolas estruturam o ensino parabólico de Jesus. Considera-se que as parábolas utilizam elementos familiares aos ouvintes palestinos, de modo que o mundo conhecido do campo serve como ponte para a revelação de uma realidade divina que ultrapassa a experiência humana. A pesquisa também dialoga com os estudos teológicos sobre parábolas, sobretudo a crítica de Joachim Jeremias à alegorização e a defesa de interpretações ancoradas no contexto histórico-cultural de Jesus. A partir disso, analisamos duas parábolas apresentadas em Marcos 4 — a semente que cresce por si só e o grão de mostarda — entendidas como uma unidade temática integrada que revela o avanço surpreendente e triunfante do Reino. O estudo demonstra que essas parábolas formam uma rede interdependente de significados, na qual cada narrativa reforça e amplia a compreensão teológica do Reino. Os resultados demonstram que a articulação entre Linguística Cognitiva e estudos teológicos pode oferecer subsídios para uma análise aprofundada do discurso parabólico e de seus mecanismos internos de construção de sentido.

Palavras-chave: Parábolas. Marcos 4. Linguística Cognitiva. Reino de Deus.

ABSTRACT

This study investigates how two agricultural parables in Mark 4 construct the meaning of the Kingdom of God through cognitive mechanisms of conceptualization. Based on the Cognitive Linguistics premise that language is grounded in embodied and cultural experience, the analysis examines how conceptual metaphors and agricultural frames structure Jesus' parabolic teaching. The parables are understood as drawing on elements familiar to Palestinian listeners, so that the known world of the field functions as a bridge for revealing a divine reality that transcends human experience. The research also engages with theological studies on parables, especially Joachim Jeremias's critique of allegorization and his defense of interpretations rooted in Jesus' historical and cultural context. From this perspective, the study analyzes two parables in Mark 4 — the seed that grows by itself and the mustard seed — interpreted as an integrated thematic unit that reveals the surprising and triumphant advance of the Kingdom. The findings indicate that these parables form an interdependent network of meanings, in which each narrative reinforces and expands the theological understanding of the Kingdom. The study concludes that the articulation between Cognitive Linguistics and theological studies can offer support for an in-depth analysis of parabolic discourse and its internal mechanisms of meaning construction.

Keywords: Parables. Mark 4. Cognitive Linguistics. Kingdom of God.

INTRODUÇÃO

Jesus foi “o maior contador de histórias do mundo”.¹ O mestre dos mestres utilizava parábolas para ensinar. Esse gênero constitui uma maneira singular de ensinar verdades profundas por meio de narrativas simples com elementos do cotidiano. Exemplos como a dracma perdida — em que uma mulher procura uma moeda dentro de casa — ou a ovelha perdida — em que um pastor busca uma das suas ovelhas — ilustram como Jesus recorreu ao conhecido dos ouvintes para revelar o desconhecido: o mistério do Reino de Deus.

Entre as imagens familiares para o povo da Palestina no século I empregadas por Jesus nas parábolas, destacam-se os aspectos da vida agrícola. Numa série de narrativas apresentadas nos Evangelhos sinóticos, a semente ocupa papel central, apontando para o Reino como realidade viva, de crescimento surpreendente e de eficácia que ultrapassa a ação humana e as explicações meramente racionais.

Contudo, na interpretação dessas narrativas, desde os primeiros séculos da Igreja, nota-se uma forte tendência à alegorização e a leituras moralizantes que, em muitos casos, desconsideram o cunho escatológico do discurso parabólico. Seguindo essa linha de interpretação clássica, deixa-se de lado a revelação do Reino, em prol de um foco na ética cristã. Além disso, é comum tratar cada parábola como metáfora isolada, perdendo-se de vista o fato de que juntas elas formam um campo semântico e simbólico interligado. Uma leitura em rede das parábolas de sementes, como o presente trabalho propõe, pode, por outro lado, proporcionar uma visão mais rica e integrada do mistério que Cristo revela para a Igreja.

Ainda, verifica-se relativa escassez de estudos que empreguem explicitamente instrumentos da Linguística Cognitiva para analisar os mecanismos mediante os quais as parábolas constroem sentido. Partindo dessa lacuna, este trabalho articula o ferramental teórico-metodológico da Linguística Cognitiva (Lakoff & Johnson, 1980; Fillmore, 1982)² com estudos teológicos sobre as parábolas para examinar como o sistema conceitual agrícola contribui para a revelação do Reino de Deus.

Analisamos como duas parábolas de Marcos 4 constroem o sentido teológico do Reino por meio de frames e metáforas conceituais que partem da experiência humana com a natureza

¹ LOPES, H. D. **Marcos: o Evangelho dos milagres**. São Paulo: Hagnos, 2006.

² LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Metaphors We Live By**. Chicago: University of Chicago Press, 1980. E FILLMORE, C. Frame Semantics. In: **Linguistic Society of Korea (Org.)**. *Linguistics in the Morning Calm*. Seoul: Hanshin, 1982. p. 111–137.

e o trabalho no campo. Esse capítulo do Evangelho de Marcos reúne um conjunto de parábolas que se articulam em torno da metáfora da sementeira, do crescimento e da colheita, formando o que Blomberg (1990) chama de unidade temática integrada. São elas a parábola do semeador (Mc 4:3-9), a da semente que cresce sozinha – ou do camponês paciente, como sugere Jeremias (1986) (Mc 4:26-29) – e a do grão de mostarda (Mc 4:30-32). A primeira delas é seguida por uma explicação do próprio Jesus (Mc 4:10-20). Por isso, o presente estudo selecionou as duas últimas para realizar a sua exegese.

O objetivo geral deste estudo é investigar de que modo essas duas parábolas articulam o conhecido e o desconhecido, revelando o Reino por meio de estruturas cognitivas compartilhadas pelos primeiros ouvintes. Para isso, pretende-se: i. identificar frames agrícolas nas parábolas selecionadas; ii. analisar os mapeamentos metafóricos entre agricultura e Reino; iii. discutir a interdependência semântica entre as parábolas de sementes como uma rede de significados; iv. interpretar como essa rede constrói uma imagem integrada do Reino.

Metodologicamente, o trabalho segue uma abordagem qualitativa, descritivo-analítica: identifica-se a ativação de frames, procede-se ao mapeamento conceitual, discute-se a coerência interparabólica e avalia-se a sua relação com os estudos teológicos sobre o discurso parabólico. Os fundamentos teóricos que servem de base para essa análise serão apresentados na seção seguinte.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

2.1. Linguística Cognitiva e construção de sentido

Ao longo do século XX, diferentes abordagens buscaram compreender o fenômeno da linguagem. Em meados do século, a Linguística Gerativa focou em como a mente humana processa a linguagem, isto é, seu olhar se voltou para o processamento interno e abstrato das línguas. Já no final do século, a Linguística Cognitiva trouxe de volta para os trabalhos linguísticos a experiência humana, unindo novamente o corpo e a mente nos estudos de linguagem.

Essa corrente sustenta que pensamos com o corpo, ou seja, nossos conceitos têm origem nas ações que praticamos, nos objetos que tocamos, nos caminhos que traçamos e nas relações sociais que construímos. Dessa maneira, a linguagem não é uma construção isolada das vivências do homem, mas está intimamente ligada à sua experiência sensório-motora no mundo.

Com base nisso, George Lakoff e Mark Johnson (1980) elaboraram a noção de metáfora conceitual, um dos pilares da Linguística Cognitiva. Nessa perspectiva, a metáfora não é compreendida meramente como um enfeite para o discurso, mas como um mecanismo cognitivo extremamente importante, pois o homem constrói metáforas conceituais quando um domínio de experiência – normalmente concreto, físico ou corporal – serve de base para entender outro domínio – geralmente mais abstrato.³ Desse modo, Lakoff e Johnson (1980)⁴ conceituam a metáfora como o ato de “compreender e experienciar uma coisa em termos de outra” e não simplesmente “a transferência do nome de uma coisa para outra”.⁵

Consoante Lakoff e Johnson, na construção das metáforas conceituais, há um domínio-fonte, que consiste no campo mais familiar, e um domínio-alvo, o campo que buscamos compreender.⁶ Assim, constrói-se a estrutura “**ALVO É FONTE**”. Em expressões como “A ideia está obscura”, por exemplo, observa-se que “**COMPREENDER É VER**”, de modo que a compreensão (processo mental, portanto noção mais abstrata) é o domínio-alvo, e a visão (experiência corporal, portanto noção mais concreta) é o domínio-fonte, conforme representado a seguir.

Outro exemplo clássico é a metáfora conceitual “**DISCUSSÃO É GUERRA**”, percebida em diversas expressões metafóricas,⁷ como em: 1. Seus argumentos são *indefensáveis*. (*Your claims are indefensible.*); 2. Ele *atacou* todos os *pontos fracos* da minha argumentação. (*He attacked every weak point in my argument.*); 3. Suas críticas foram *direto ao alvo*. (*His criticisms were right on target.*); 4. *Destruí* sua argumentação. (*I demolished his arguments.*); 5. Jamais *ganhei* uma discussão com ele. (*I’ve never won an argument with him.*) Essas expressões não configuram metáforas isoladas, mas um sistema conceitual baseado em um domínio-fonte (guerra) e um domínio-alvo (discussão). Com esses exemplos, Lakoff & Johnson demonstram ainda como a experiência de uma discussão pode ser não somente ilustrada, mas vivenciada como uma guerra, pois estruturamos mentalmente debates como batalhas.⁸ Nesse sentido, a Linguística Cognitiva indica que metáforas como essa não somente se originam das experiências que o homem tem no mundo, mas moldam a maneira como ele pensa, sente e age.

³ Lakoff e Johnson, 1980.

⁴ *Ibid.*, Lakoff e Johnson, p. 18.

⁵ ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de E. de Souza. Porto Alegre: Globo, 1996. p. 92.

⁶ *Op.cit.*, Lakoff e Johnson, 1980.

⁷ *Ibid.*, Lakoff e Johnson, p. 46.

⁸ *Ibid.*, Lakoff e Johnson, 1980.

Além das metáforas conceituais, outro mecanismo cognitivo fundamental para a construção de sentido é o frame: uma estrutura cognitiva que organiza as experiências do homem e fornece a base para a interpretação de metáforas conceituais. Fillmore (1982) afirma que compreender uma expressão significa ativar todo um cenário, e não apenas o sentido isolado de cada termo.⁹ O frame RESTAURANTE, por exemplo, inclui papéis, objetos e ações esperados dentro de determinada cultura. No caso das parábolas de Marcos 4, a compreensão das cenas narradas por Jesus depende da ativação do frame AGRICULTURA, que inclui expectativas bem definidas para os primeiros ouvintes de Jesus.

A partir dessas considerações, torna-se evidente que a linguagem parabólica de Jesus opera por meio de mecanismos cognitivos que dependem tanto da metáfora conceitual quanto da ativação de frames culturalmente situados. Contudo, compreender como esses mecanismos contribuem para o sentido das parábolas exige considerar, simultaneamente, o cunho teológico dessas narrativas e sua função na proclamação do Reino de Deus. Afinal, como explica Blomberg (1990), as parábolas são metáforas estendidas com aplicação teológica.¹⁰

Assim, após apresentar as bases da Linguística Cognitiva relevantes para este estudo, faz-se imprescindível examinar as principais contribuições dos estudos teológicos sobre as parábolas. A partir dessa articulação entre Linguística e Teologia, será possível aprofundar a compreensão das parábolas que compõem o corpus deste estudo.

2.2. Estudos teológicos sobre as parábolas

Conforme observado por D. A. Carson (2011), “a história da interpretação das parábolas é muito complexa”.¹¹ Como devemos interpretá-las? Essa é uma pergunta que já recebeu diferentes respostas ao longo da trajetória da Igreja e que tem grande relevância até os dias de hoje, porque a compreensão do gênero parábola é crucial para o modo como entendemos as palavras de Jesus e, em última instância, a mensagem do Reino.

Já no primeiro século, a interpretação das parábolas começou a seguir uma tendência alegorizante (Jeremias, 1986)¹². A Igreja primitiva iniciou a busca por um sentido mais profundo em cada parábola, como se cada uma delas fosse uma grande alegoria e como se cada elemento fosse necessariamente um símbolo, exigindo uma exegese complexa. Dessa

⁹ Fillmore, 1982.

¹⁰ BLOMBERG, C. **Interpreting the Parables**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1990.

¹¹ CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo: Vida Nova, 2011. p. 356.

¹² JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1986.

maneira, emergiu uma tradição hermenêutica que deixava de lado o contexto original de enunciação das parábolas.

Um dos fatores que contribuíram para isso foi a interpretação alegórica dos mitos no meio helenístico, o que fez com que, no judaísmo helenístico, ganhasse força a leitura alegórica dos textos bíblicos (Jeremias, 1986)¹³. Outro ponto favorável pode ter sido o fato de haver uma amplificação alegorizante após quatro parábolas de Jesus (Mateus 13:37-43; 49-50; Marcos 4:14-20; e João 10:7-18, embora a última não seja considerada por todos os pesquisadores como uma parábola de fato).

No entanto, Jeremias acredita que o principal fator que impulsionou e sustentou essa linha foi a *teoria do endurecimento*, ancorada pelo texto de Marcos 4:10-12.¹⁴ Nesse viés, entende-se que as parábolas são como portas fechadas para os incrédulos, como se elas tivessem a função de ocultar, e não de revelar, de modo que somente a interpretação alegorizante poderia recuperar a intenção de Jesus.

No final do século XIX, Adolf Jülicher (1888) rompe essa tradição e defende a ideia de que esse tipo de interpretação pode levar a uma compreensão equivocada do que Jesus ensinou. Ao rejeitar a alegorização, Jülicher inaugura uma nova fase na pesquisa moderna das parábolas. Segundo o autor, cada parábola apresenta, na verdade, um único ponto central (*die Einpunktigkeit*).¹⁵ Embora seu trabalho tenha corrigido os excessos da alegorização, outros autores enxergam nessa perspectiva uma simplificação exagerada, pois veem, na riqueza das narrativas de Jesus, a possibilidade de destacar mais que um ponto apenas. Nessa linha, destaca-se o trabalho de Bloomberg (1990), que defende que a maioria das parábolas apresenta dois ou três pontos principais, cada um representado por um personagem ou elemento estruturante da narrativa, os quais se articulam, formando uma unidade semântica integrada.¹⁶ No entanto, McNeile (1915) levanta um problema: “nem sempre é fácil distinguir detalhes ilustrativos e detalhes que fazem apenas parte da estrutura da história”.¹⁷

O trabalho de C. H. Dodd (2010), na primeira metade do século XX, trouxe para o debate sobre a interpretação das parábolas mais uma questão fundamental. O autor apontou para a necessidade de resgatar a dimensão escatológica das parábolas, levando em

¹³ JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1986.

¹⁴ *Ibid.*, Jeremias, 1986.

¹⁵ JÜLICHER, A. **Die Gleichnisreden Jesu**. Freiburg: Mohr, 1888.

¹⁶ Bloomberg, 1990.

¹⁷ MCNEILE, A. H. **The Gospel According to St. Matthew**. London: Macmillan, 1915. p. 186.

consideração o contexto das pregações de Jesus: Ele estava proclamando o Reino.¹⁸ Um conceito central na leitura de Dodd é o de “escatologia realizada” (*realized eschatology*), que diz respeito à crença de que o Reino já irrompeu na história – noção evocada nas parábolas, segundo Dodd.¹⁹

Jeremias (1986) amplia as contribuições de Jülicher e de Dodd, uma vez que também rejeita a alegorização e sustenta o foco no Reino. O autor discute o modo como foram feitos acréscimos às narrativas originais e combate interpretações arbitrárias. De acordo com Jeremias, muitas alegorias surgiram a partir do momento em que a interpretação perdeu de vista a realidade dos ouvintes originais.²⁰ Nesse sentido, o autor propõe um retorno ao Jesus histórico e ao ambiente palestino do século I. Para isso, o pesquisador analisa vocabulário aramaico e costumes culturais da época.

Como observa Jeremias (1986), a exegese das parábolas demanda a recuperação do modo como a agricultura era praticada na Palestina do século I. O autor explica, por exemplo, que o semeador de Marcos 4 não age com a “inabilidade” que um leitor ocidental moderno poderia supor; ao contrário, seu comportamento corresponde exatamente ao procedimento agrícola da época. Ainda de acordo com o pesquisador, na Palestina, a semente era lançada antes de o arado passar pelo terreno.²¹ Assim, o semeador caminhava por um campo ainda não revolvido, coberto por restolho, o que explicava por que parte das sementes caía nos trilhos endurecidos pelos passos dos camponeses, entre espinhos secos ou sobre solo rochoso pouco perceptível.

Jeremias observa que, longe de ser descuido, “o que ao ocidental parece inabilidade é o comum no meio palestinese”.²² Esse exemplo ilustra de forma clara como a compreensão adequada da parábola pressupõe a ativação do frame agrícola palestino, com seus procedimentos, expectativas e práticas culturalmente situadas — exatamente o tipo de conhecimento enciclopédico que a abordagem dos frames descreve.

Dentre os estudos mais modernos, destaca-se o trabalho de N. T. Wright (1996). Esse teólogo aprofunda a compreensão do cunho escatológico do discurso parabólico, ao explicar como a mensagem das parábolas se insere não somente dentro de um contexto histórico

¹⁸ DODD, C. H. **As parábolas do Reino**. Tradução de Dorival Alves de Oliveira. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

¹⁹ *Ibid.*, Dodd, 2010.

²⁰ Jeremias, 1986.

²¹ Jeremias, 1986.

²² *Ibid.*, Jeremias, 1986.

específico, mas também no quadro mais amplo da “grande narrativa bíblica”.²³ Considerando a aliança de Deus com seu povo, o autor analisa o momento histórico que Israel atravessava na primeira vinda de Cristo e discute como o anúncio da irrupção do Reino em meio a uma crise simboliza uma esperança e redefine a identidade de Israel.

Sob esse prisma, a análise que propomos neste trabalho permite observar como as críticas às leituras alegorizantes e moralizantes das parábolas e a visão da Linguística Cognitiva convergem, na medida em que buscaremos recuperar a construção do sentido teológico do Reino, considerando o frame cultural dos primeiros ouvintes das parábolas.

3. ASPECTOS METODOLÓGICOS

A análise a seguir examina, respectivamente, as parábolas da semente que cresce por si só e do grão de mostarda, buscando identificar as metáforas conceptuais e frames ativados em cada narrativa, bem como sua contribuição para a construção de sentido do Reino. Para isso, seguimos estas etapas:

1. **Identificação das parábolas** – Mapear e descrever cada parábola, destacando elementos centrais (sementes, solo, crescimento, colheita).
2. **Análise do frame agrícola** – Examinar como o conhecimento prévio do ouvinte sobre agricultura é ativado e utilizado para compreender o Reino.
3. **Metáfora estruturante** – Avaliar como cada parábola organiza cognitivamente o conceito do Reino.
4. **Progressão e interdependência** – Demonstrar como a sequência das parábolas cria um modelo mental cumulativo, reforçando a percepção do Reino como força invisível e transformadora.
5. **Diálogo teológico** – Relacionar os achados com interpretações de teólogos clássicos e contemporâneos, destacando a contribuição da leitura cognitivo-linguística para o entendimento teológico do Reino.

4. ANÁLISE DAS PARÁBOLAS

4.1. A semente que cresce por si só

²³ WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

A seguir, apresentamos a parábola da semente que cresce por si só, também chamada por Jeremias (1986) de *parábola do camponês paciente*, registrada por Marcos no capítulo 4, do versículo 26 a 29 (versão ARC).

²⁶ E dizia: O Reino de Deus é assim como se um homem lançasse semente à terra,
²⁷ e dormisse, e se levantasse de noite ou de dia, e a semente brotasse e crescesse, não sabendo ele como.

²⁸ Porque a terra por si mesma frutifica; primeiro, a erva, depois, a espiga, e, por último, o grão cheio na espiga.

²⁹ E, quando já o fruto se mostra, mete-lhe logo a foice, porque está chegada a ceifa.

A parábola da semente que cresce por si só ativa o frame agrícola como estrutura de conhecimento pré-existente, narrando cenas cotidianas de semeadura, crescimento e colheita. Como é característico das parábolas, o domínio-fonte — a agricultura, uma realidade concreta e familiar — sustenta o processo de construção de sentido do domínio-alvo, que aqui diz respeito ao avanço do Reino de Deus.

O texto desloca o foco da ação humana para a transformação da semente, que se desenvolve sem ser observada ou controlada: o semeador “não sabe como” ela cresce – *ὥς οὐκ οἶδεν αὐτός*, v. 27 (Nestle-Aland, 2012)²⁴. Esse detalhe — que poderia parecer periférico — é o núcleo da parábola. A imagem do homem que dorme e se levanta “de noite ou de dia” destaca a passividade do agricultor diante da atividade interna da semente.

Jesus ressalta ainda o ponto central da parábola quando afirma que “a terra por si mesma frutifica” — *automatē hē gē* – *αὐτομάτη ἡ γῆ*, v. 28 (Nestle-Aland, 2012)²⁵. O advérbio *automatē* (*αὐτομάτη*) é crucial e reforça o sentido de autonomia da semente e de um resultado que não provém do semeador.²⁶ Dentro do frame agrícola antigo, quem produz é a própria terra, não o agricultor. Nessa parábola, observa-se que ao homem cabe apenas lançar a semente (v. 26) e realizar a ceifa quando o fruto já está maduro (v. 29). No mapeamento metafórico, isso equivale a afirmar que o Reino – domínio-alvo – cresce por iniciativa divina, e não humana. Em termos de metáfora conceitual, poderíamos formular as seguintes projeções: **CRESCIMENTO ORGÂNICO É AVANÇO DO REINO** e **POTÊNCIA LATENTE É AÇÃO DIVINA INVISÍVEL**.

Um leitor moderno, sobretudo ocidental, poderia enfatizar o processo, isto é, o desenvolvimento gradual da planta, mas, para compreender o modo de construção de sentido

²⁴ NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum* Graece. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

²⁵ *Ibid.*, Nestle-Aland, 2012.

²⁶ LOPES, H. D. *Marcos: o Evangelho dos milagres*. São Paulo: Hagnos, 2006.

dessa narrativa, é necessário recuperar o frame cultural de seus primeiros ouvintes. O fenômeno da transformação, percebido de um dia para outro, era culturalmente mais relevante do que a descrição do passo-a-passo do desenvolvimento agrícola. Como observa Jeremias (1986), “o homem moderno passa por uma lavoura e entende o crescimento como um processo biológico. Os homens bíblicos por ela passam e veem no mesmo processo uma sequência de milagres de Deus”.²⁷

Nessa perspectiva, a parábola resiste a leituras antropocêntricas, moralizantes ou alegorizantes. Seu propósito não é exortar práticas humanas, mas revelar a natureza do Reino: ele avança dentro do frame da ação divina, e não dentro de expectativas humanas de controle, pressa ou previsibilidade. A narrativa desloca o ouvinte para perceber que o Reino irrompe exatamente como a semente que germina sem que alguém possa explicar o seu modo de operar.

Em consonância com Dodd, a parábola manifesta a lógica do “escatológico realizado”: o Reino já está em operação, silenciosa, mas eficazmente.²⁸ Esse crescimento oculto, mas inevitável, torna-se ainda mais significativo quando situado no contexto histórico da Palestina do século I. Em meio à crise nacional, às tensões políticas e às expectativas messiânicas de libertação imediata,²⁹ Jesus apresenta a imagem de uma semente que cresce fora do campo de visão humano, mas que se desenvolve com poder. Para Israel, que aguardava intervenções visíveis e espetaculares, essa parábola anunciava que o Reino já estava em curso — não de modo ostensivo, mas de forma profunda, irreversível e conduzida inteiramente por Deus.

4.2 Parábola do Grão de Mostarda

A seguir, apresentamos o texto de Marcos 4:30-32 (versão ARC).

³⁰ E dizia: A que assemelharemos o Reino de Deus? Ou com que parábola o representaremos?

³¹ É como um grão de mostarda, que, quando se semeia na terra, é a menor de todas as sementes que há na terra;

³² mas, tendo sido semeado, cresce, e faz-se a maior de todas as hortaliças, e cria grandes ramos, de tal maneira que as aves do céu podem aninhar-se debaixo da sua sombra.

A parábola do grão de mostarda também ativa o frame agrícola, mobilizando conhecimentos culturalmente compartilhados acerca de sementes, hortaliças e crescimento vegetal. Assim como na parábola anterior, há aqui o mapeamento metafórico

²⁷ Jeremias, p. 150.

²⁸ Dodd, 2010.

²⁹ Wright, 1996.

CRESCIMENTO ORGÂNICO É AVANÇO DO REINO, em que o domínio-fonte da agricultura oferece as estruturas cognitivas para interpretar o domínio-alvo, o Reino de Deus. Entretanto, diferentemente da ênfase na transformação invisível da semente que cresce por si só, esta parábola organiza-se em torno de um contraste de escala: de “a menor de todas as sementes” – (ἐλάχιστον πάντων τῶν σπερμάτων, v. 31 – para “a maior de todas as hortalças” – (μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων, v. 32 (Nestle-Aland, 2012)³⁰.

A descrição de Marcos condiz com o cenário agrícola palestino: “no lado de Genesaré, [o pé de mostarda] atinge a altura de dois e meio a três metros”, o que reforça a plausibilidade do contraste construído pela narrativa.³¹ Nesse sentido, além da metáfora do crescimento orgânico, a partir da experiência cultural da audiência original, o texto aciona também um segundo mapeamento conceitual: **A GRANDIOSIDADE DO PÉ DE MOSTARDA É A GRANDIOSIDADE DO REINO**. Jesus constrói o contraste de forma progressiva: primeiro estabelece a pequenez extrema da semente (ἐλάχιστον), em seguida descreve seu crescimento (αὐξάνεται) e, por fim, sua condição surpreendente como a “maior” (μεῖζον), com ramos suficientemente amplos para acolher “as aves do céu” (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ). Esse movimento retórico é central para a estrutura argumentativa da parábola e evidencia a força do contraste, elemento característico das parábolas, segundo Adolf Jülicher (1888).

A partir da perspectiva de Jülicher, que rejeita a alegorização e defende a leitura de um ponto central (*Einpunktigkeit*), a parábola enfatiza o aspecto surpreendente da magnitude alcançada. Assim, o núcleo interpretativo recai sobre a desproporção entre o início insignificante e o resultado glorioso, e não sobre a tentativa de identificar simbolicamente cada elemento (aves, ramos, solo etc.). Em termos exegeticos, a expressão “cria grandes ramos” – ποιεῖ κλάδους μεγάλους, v. 32 (Nestle-Aland, 2012)³² intensifica a leitura de magnitude: o adjetivo μεγάλους (“grandes”, “imponentes”) funciona como reforço semântico da expansão, enquanto a cena das aves se abrigando sob a sombra remete a imagens de árvores majestosas no Antigo Testamento (por exemplo, Ez 17,22–23; 31,6), sem que o texto de Marcos exija leitura alegórica.

Nessa perspectiva, Jeremias (1986) ressalta que referências intertextuais dessa natureza funcionam como eco cultural, não como código.³³ Diferentemente da alegorização

³⁰ NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum* Graece. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

³¹ Jeremias, 1986, p. 149.

³² NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum* Graece. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

³³ *Ibid.*, 1986.

patrística, o texto não atribui significados autônomos aos ramos ou às aves; eles ilustram o ponto central: a expansão do Reino. Jeremias (1986:149) explica ainda que, no contexto dos ouvintes de Jesus, “a árvore que abriga os pássaros é figura corrente para um reino poderoso que oferece abrigo aos seus súditos”,³⁴ e acrescenta (p. 151) que a imagem da árvore elevada como símbolo de potência mundial era familiar a partir das Escrituras (Ez 31; Dn 4).³⁵

Assim, a parábola projeta sobre o Reino de Deus o frame de um crescimento que começa de modo quase imperceptível, mas alcança proporções inesperadamente amplas. O contraste entre pequenez inicial e amplitude final estrutura cognitivamente o modo como o ouvinte deve compreender o Reino: uma realidade cuja significância supera imensamente seu início aparentemente modesto — exatamente como Jeremias (1986) conclui ao afirmar que da “pequena turma” que seguia Jesus Deus faria “o grande povo de Deus que vai abarcar os povos, o povo universal do tempo da salvação”.³⁶

É necessário considerar ainda uma questão levantada por Jeremias acerca da fórmula introdutória das parábolas do Reino. Segundo o autor (1986), a expressão usualmente traduzida como “*O Reino de Deus é semelhante a...*” não faz justiça ao original. Em vez disso, deveria ser vertida como “*Acontece ao Reino de Deus como a...*”.³⁷ Jeremias argumenta que a tradução tradicional provoca “um desvio formal do ponto de comparação”, deslocando a ênfase do modo de ação do Reino para uma relação estática de semelhança. Assim, afirma (1986): “Não se deve [...] traduzir-se: ‘o reino de Deus é semelhante a um grão de mostarda’, mas [...] ‘ao reino de Deus acontece como ao grão de mostarda’, ou seja, o reino de Deus não é comparado com um grão de mostarda, mas [...] com o caule desenvolvido, à sombra de cujos ramos os pássaros se aninham”.³⁸ Essa mudança tem impacto direto sobre a interpretação: o foco recai não sobre o início diminuto, mas sobre o resultado final surpreendente, tema estrutural da parábola.

Por fim, a parábola do grão de mostarda funciona como ato profético, reinterpretando a história de Israel à luz da chegada do Reino, que já se manifesta, e da glória que ainda está por vir. Para Wright (1996), Jesus emprega narrativas cotidianas para subverter expectativas escatológicas, apresentando o Reino como realidade atuante, ainda que oculta.³⁹ Desse modo,

³⁴ Jeremias, 1986, p. 149.

³⁵ *Ibid.*, 1986, p. 151.

³⁶ *Ibid.*, 1986, p. 150

³⁷ *Ibid.*, 1986, p. 102.

³⁸ *Ibid.*, 1986, p. 103.

³⁹ Wright, 1996.

essa parábola convoca os ouvintes a ressignificar o momento histórico pelo qual Israel passava. A mensagem era animadora: “de inícios míseros, dum nada para olhos humanos, Deus realiza o seu reino poderoso que abarcará os povos do mundo” (Jeremias, 1986).⁴⁰

Assim, lida pela tradição crítica e pela análise cognitivo-metafórica, a parábola expressa que o Reino de Deus, embora apresente inícios modestos — tal como o pequeno grão —, alcança proporções surpreendentes e acolhedoras. O texto bíblico, com seus marcadores de contraste e sua progressão imagética, corrobora esse entendimento: da menor semente procede uma realidade que se torna “a maior de todas as hortaliças” e que oferece sombra e abrigo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho evidencia que, nas parábolas agrícolas, o domínio-fonte da agricultura estrutura o domínio-alvo do Reino de Deus, criando mapeamentos conceituais estáveis que permitem compreender o divino por meio da experiência humana. O estudo reforça que as metáforas não são simplesmente enfeites para o discurso, mas ferramentas cognitivas fundamentais: elas nos ajudam a compreender o abstrato a partir do concreto, o invisível a partir do visível.

Quando Jesus falava do Reino de Deus, uma realidade imensa, abstrata e difícil de definir, não recorria a definições formais, mas fazia exatamente o que a Linguística Cognitiva descreve: usava a experiência humana como via de compreensão. Assim, transformava realidades celestiais em imagens corporificadas e próximas, como a da semente que cresce por si só ou a do grão de mostarda que se torna uma planta enorme. Logo, o sistema conceitual das parábolas evidencia que Jesus conhecia profundamente como os seres humanos pensam, sentem e constroem sentido: Ele fala ao corpo, à memória sensorial e à prática cotidiana, porque é por meio dessas experiências que formamos conceitos.

Nota-se ainda que, ao ativar o mesmo *frame* agrícola, as parábolas das sementes formam um campo cognitivo unificado, cuja interpretação se expande cumulativamente de uma narrativa à outra. Essas parábolas funcionam não apenas de forma isolada, mas como parte de um campo de significação compartilhado. No caso das parábolas agrícolas, há um

⁴⁰ Jeremias, 1986, p. 150.

conjunto de narrativas que constroem sentido de modo cumulativo, reforçando e ampliando significados a partir da agricultura.

Observamos, assim, que essas parábolas formam uma macroimagem cognitiva do Reino, reforçando o cunho escatológico do discurso parabólico — aspecto central, porém muitas vezes deixado de lado. Teologicamente, essas narrativas podem ser lidas como recurso de encorajamento: o Reino já começou, e o seu avanço transcende expectativas humanas.

Por fim, o trabalho evidencia a operacionalidade dos *frames* e da metáfora conceitual na interpretação bíblica. Logo, a Linguística Cognitiva pode oferecer subsídios para enfrentarmos o problema da interpretação das parábolas, e essa chave pode ser empregada em pesquisas futuras sobre outras narrativas de Jesus.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de E. de Souza. Porto Alegre: Globo, 1996.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Corrigida. 4. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BLOMBERG, C. **Interpreting the Parables**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1990.

CARSON, D. A. **The Parables of Jesus**. Grand Rapids: Baker Academic, 1995.

CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

DODD, C. H. **As parábolas do Reino**. Tradução de Dorival Alves de Oliveira. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

FILLMORE, C. Frame Semantics. In: Linguistic Society of Korea (Org.). **Linguistics in the Morning Calm**. Seoul: Hanshin, 1982. p. 111–137.

JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1986.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Hagnos, 2008.

JÜLICHER, A. **Die Gleichnisreden Jesu**. Freiburg: Mohr, 1888.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Metaphors We Live By**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

LOPES, H. D. **Marcos: o Evangelho dos milagres**. São Paulo: Hagnos, 2006.

MCNEILE, A. H. **The Gospel According to St. Matthew**. London: Macmillan, 1915.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

WRIGHT, N. T. **Jesus and the Victory of God**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

A Tradição Filosófica Helenística nas Pastorais

*The Hellenistic Philosophical Tradition in the
Pastoral Epistles*

Mateus Felizardo

Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Reverendo José Manoel da Conceição (JMC); Mestre em Estudos Bíblicos e Hermenêuticos do Novo Testamento no Seminário Teológico Jonathan Edwards.

Como citar este artigo: FELIZARDO, Mateus. A Tradição Filosófica Helenística nas Pastorais. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 13 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

As Pastorais (1-2Timóteo e Tito) foram escritas como orientação pastoral, têm uma preocupação ética e são, por isso, propícias para o uso de instruções morais. Muitas dessas preocupações já existia entre os moralistas helenistas. Este artigo propõe explorar a noção de que Paulo absorveu e usou de forma adaptada a tradição filosófica helenista. Esse tema já foi abordado por alguns autores. Este trabalho concentra-se em mostrar primeiramente que as Pastorais, como subgênero epistolar, são paraenéticas. Em segundo lugar, mostraremos brevemente como a tradição filosófica helenista aparece nas Pastorais, principalmente em 1Timóteo, usando-a como estudo de caso.

Palavras-Chave: Filósofos morais. tradição filosófica. moralistas helenistas. Pastorais.

ABSTRACT

The Pastoral Epistles (1-2 Timothy and Titus) were written as pastoral guidance, have an ethical concern, and are therefore suitable for the use of moral instruction. Many of these concerns already existed among Hellenistic moralists. This article proposes to explore the notion that Paul absorbed and adapted the Hellenistic philosophical tradition. This theme has already been addressed by some authors. This work focuses on showing first that the Pastoral Epistles, as an epistolary subgenre, are paraenetic. Secondly, we will briefly show how the Hellenistic philosophical tradition appears in the Pastoral Epistles, mainly in 1 Timothy, using it as a case study.

Keywords: Moral philosophers. philosophical tradition. Hellenistic moralists. Pastorals.

INTRODUÇÃO

Em um artigo de 1985, intitulado “*Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor?*” (Paulo: Filósofo Helenístico ou Pastor Cristão)¹ o estudioso do Novo Testamento, Abraham Malherbe, abordou a noção que tem sido reconhecida por estudiosos do NT, que muitos aspectos das cartas de Paulo são mais bem compreendidos à luz da cultura greco-romana. Malherbe explorou tal ideia mais especificamente no uso da tradição filosófica helênica em Paulo, mostrando que Paulo se valeu de métodos argumentativos, adaptando-os aos seus propósitos pastorais. O trabalho de Malherbe se concentrou especificamente em 1 Tessalonicenses. Embora ele tenha abordado alguns desses aspectos nas Cartas Pastorais, aqui daremos continuidade aplicando tais conceitos com ênfase no estoicismo especificamente em 1 Timóteo. Cremos que este é um fator de suma importância para a compreensão dos tópicos da carta. Infelizmente comentaristas fizeram pouco ou nenhum trabalho em relacionar as preocupações e exortações de Paulo nesta carta com as preocupações e exortações dos filósofos, o que torna qualquer tentativa em relacionar ambos, indispensável para os estudos em 1 Timóteo.

1. AS PASTORAIS: CARTAS PARAENÉTICAS E A FILOSOFIA MORAL

Embora seja um assunto pouquíssimamente abordado em comentários bíblicos do NT, as cartas eram classificadas em subgêneros por teóricos epistolares.² Pseudo-Demetrius lista e exemplifica 21 tipos de cartas³ e Ps.-Libanius lista 41 tipos.⁴ Dos tipos listados por Ps.-Demetrius e Ps.-Libanius, o gênero paraenético é o que mais é do nosso interesse aqui. Parênese é o termo técnico para a exortação moral tradicional sobre questões práticas da vida, como amizade, sexo, dinheiro, comida etc., com conselhos claros e reais. Dentre suas características estão o 1) material ético como sabedoria convencional aprovada pela sociedade; 2) sua natureza abrangente, isto é, era aplicável a muitas situações; 3) sua natureza familiar frequentemente apresentada como um lembrete; 4) era ilustrada através de indivíduos como exemplos e modelos de virtude; 5) entregue

¹ Originalmente publicado em *American Theological Library Association Proceedings* 39 (1985): 86–98; publicado posteriormente em *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis: Fortress, 1989), 67–77. O artigo foi publicado também em. HOLLADAY, Carl. R.; FITZGERALD, John, T.; STERLING, Gregory E (et al. Org), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity: Collected Essays, 1959–2012* by Abraham J. Malherbe. V. 1. Brill, 2014.

² AUNE (Org.), *Greco-Roman Literature*, 88-95; KLAUCK, *Ancient Letters*, 197-211.

³ Os 21 tipos de gêneros epistolares são: (1) amizade, (2) elogiosa, (3) acusadora, (4) reprovadora, (5) consoladora, (6) censurativa, (7) admoestadora, (8) ameaçadora, (9) vituperativa, (10) elogiadora, (11) consultiva, (12) suplicante, (13) inquisitiva, (14) respondente, (15) alegórica, (16) contábil, (17) acusadora, (18) apologética, (19) congratulatória, (20) irônica, (21) gratidão. Veja em MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists*, SBL, 1988, 30-41.

⁴ Os tipos listados são: (1) paraenética, (2) culposa, (3) solicitante, (4) elogiadora, (5) irônica, (6) gratidão, (7) amizade, (8) oração, (9) ameaçadora, (10) negativa, (11) comando, (12) arrependimento, (13) reprovadora, (14) simpática, (15) conciliadora, (16) congratulatória, (17) desdenhosa, (18) contra-acusadora, (19) respondente, (20) provocadora, (21) consoladora, (22) insultadora, (23) denunciadora, (24) irada, (25) diplomática, (26) louvor, (27) didática, (28) reprovação, (29) caluniadora, (30) censurável, (31) questionadora, (32) encorajadora, (33) consultiva, (34) declarativa, (35) zombeteira, (36) submissa, (37) enigmática, (38) sugestiva, (39) de luto, (40) erótica, (41) mista. Veja *Ibid.*, 67.

por pessoas que se consideravam mais experientes do que seu público.⁵ Embora seja comum o uso do imperativo, a exortação moral pode aparecer de formas diferentes usando contrastes, ilustrações, símiles, provérbios ou citações.⁶ Estudiosos normalmente reconhecem a presença de parênese nas seções finais das cartas paulinas, mas Malherbe deu um passo a mais, abordando 1 Tessalonicenses como uma carta de gênero paraenético já que Paulo usa expressões e fraseados convencionais aos moralistas helenísticos em suas exortações.⁷

Uma leitura atenta das Epístolas Pastorais⁸ considerando o contexto filosófico moral helenístico, indica que as cartas em questão são cartas paraenéticas.⁹ Primeiro, *Ps.-Libanius* explica que “O estilo parenético é aquele em que exortamos alguém, instando-o a perseguir ou evitar algo. A parênese é dividida em duas partes: encorajamento e dissuasão”.¹⁰ Não encontramos um tipo paraenético em *Ps.-Demetrius*, mas quando ele descreve o tipo de carta que ele chama de tipo consultivo, ele fornece a mesma descrição do que é um tipo paraenético, citado há pouco. Em sua descrição *Ps.-Demetrius* afirma que

É o tipo consultivo quando, ao oferecer nosso próprio julgamento, exortamos (alguém a) algo ou o dissuadimos de algo. Por exemplo, da seguinte maneira: Indiquei-lhe brevemente as coisas pelas quais sou tido em alta estima por meus súditos. Sei, portanto, que você também, por meio desse curso de ação, pode ganhar a boa vontade de seus súditos obedientes. No entanto, embora não possa fazer muitos amigos, pode ser justo e humano com todos. Pois se você for tal pessoa, terá uma boa reputação e sua posição estará segura entre as massas.¹¹

No exemplo acima, *Pseudo-Demetrius* ilustra o que seria uma carta consultiva e a descreve como uma carta na qual exortamos ou dissuadimos alguém. A mesma descrição de *Pseudo-Libanius* para o tipo de carta paraenética. *Pseudo-Libanius* também afirma que alguns a chamam erroneamente de consultiva “pois a parênese difere do conselho”.¹² Talvez ele tivesse em mente a descrição de Estilos Epistolares. Mas o que mais importa aqui é ambos os exemplos apresentam uma descrição do que é reconhecido como gênero paraenético.

⁵ Cf. HAWTHORNE; MARTIN, *Dictionary of Paul*, 922; MALHERBE, *Hellenistic Moralists em Hellenistic Philosophy*, p. 695.

⁶ Cf. HAWTHORNE; MARTIN, *Dictionary of Paul*, p. 922; AUNE, *The Westminster Dictionary*, p. 334.

⁷ Veja MALHERBE, *Hellenistic Philosophy*, p. 689; OLBRICHT, *Aristotelian Rhetorical Analysis em BALCH; FERGUSON; MEEKS (Orgs.), Greeks, Romans, and Christians*, 227; AUNE, *The Westminster Dictionary*, p. 334.

⁸ A partir de agora EP.

⁹ “As Epístolas Pastorais não são “cartas amigáveis”, mas compartilham da natureza das cartas filosóficas [...]”. MALHERBE, *Godliness, Self-sufficiency, Greed: 1 Timothy 6:3–19 – Part 1* publicado em *Hellenistic Philosophy*, p. 515.

¹⁰ *Ps.-Libanius Estilos Epistolares* 5.

¹¹ *Ps.-Demetrius Tipos Epistolares* 11.

¹² *Ps.-Libanius Estilos Epistolares* 5.

Filósofos morais tinham listas lexicográficas hortatórias relacionadas a linguagem paraenética.¹³ Nas EP há uma preocupação explícita de Paulo na exortação e dissuasão e vários termos usados para este propósito ou são encontrados entre as listas de termos hortativos ou seu uso se encaixa no contexto de exortação e dissuasão. Em 1Timóteo isso é evidente pelas muitas repetições de palavras que são apropriadas a parênese. Palavras comuns são *παρακαλέω* (1Tm 1.3; 2.1; 5.1; 6.2), *παραγγέλλω* (1Tm 1.3; 4.11; 5.7; 6.13, 17) e *παραγγελία* (1Tm 1.5, 18). Paulo exorta Timóteo (1Tm 1.3; 6.13), a igreja (1Tm 2.1) e está preocupado em fazer de Timóteo um exortador a igreja de Éfeso (1Tm 1.3; 4.11; 5.1, 7; 6.2, 17).

Em 2Tm, encontramos aqui e ali vocabulário que se encaixa à dissuasão: *περιῖσθημι* (2Tm 2.16), *φεύγω* (2Tm 2.22), *ἀποτρέπω* (2Tm 3.5), usados para convencer Timóteo a evitar certos comportamentos e tipos de pessoas. Além disso, Paulo exorta (*διαμαρτύρομαι*) Timóteo (2Tm 4.1) a *ἐλέγχω*, *ἐπιτιμάω* e *παρακαλέω*, “corrigir, repreender, exortar” (2Tm 4.2). Todas estas são palavras usadas na parênese. Em Tt também encontramos ocorrências de palavras exortativas ou dissuasivas: *παρακαλέω* (Tt 2.15) *ἐλέγχω* (Tt 2.15), *περιῖσθημι* (Tt 3.9), *παραιτέομαι* (Tt 3.10), *νουθεσία* (Tt 3.10).

O uso de palavras associadas a parênese é apenas uma das evidências que comprovam que as EP são cartas paraenéticas. Há também conceitos, figuras e modos de persuasão usados por filósofos morais que também foram utilizados por Paulo nas EP. Por exemplo, moralistas do mundo helênico estavam interessados em fornecer ao seu público o modelo do ideal. Por exemplo, Dião Crisóstomo fornece o modelo do Cínico e Filósofo ideal¹⁴ e Sêneca fala do Sábio ideal.¹⁵ A parênese Paulina em 2Tm 2.22-26 descreve o ideal do servo do Senhor, o que ele não deve praticar, mas o que ele deve fazer. Algumas das virtudes que aparecem ali também estão presentes na lista de virtudes dos bispos em 1Tm 3 e Tt 1, indicando que essas listas são o ideal do bispo cristão.

2Timóteo 2.22-26	Tito 1.4-9	1Timóteo 3.2-7
δίωκε... δικαιοσύνην [persiga a justiça] (2.22)		
οὐ δεῖ μάχεσθαι [não convém brigar] (2.24)		ἄμαχον [pacífico] (3.3)

¹³ E.g., *consolatio*: consolação, conforto; *dissuasio*: dissuasão; *adhortatio*: encorajamento, exortação; *obiurgatio*: repreensão, censura; *laudatio*: elogio, louvor, recomendação encomium; *monitio*: aviso, advertência (Sêneca Carta 94.39); *admonitio*: advertência, admoestação (Sêneca Carta 94.59; 95.34, 65; Musônio Rufo *Frag.* XLIX); *castigatio*: correção, censura, repreensão, reprovação; *suadeo*: aconselhar, instar, persuadir; *moneo*: lembrar, recordar, admoestar, aconselhar, advertir, instruir, ensinar; *exprobro*: censurar, culpar, apontar falhas, acusar, repreender, censurar (Sêneca Ira. 1.6.1-3); *corrigo*: corrigir, endireitar (Sêneca Cartas 1.10; 27.1; 28.9). Veja MALHERBE, *Exhortation in 1Thessalonians em Hellenistic Philosophy*, 169-170.

¹⁴ Dião Crisóstomo Discurso 1.61-63; 38.11.

¹⁵ Sêneca Carta 9.3, 5. Sobre a descrição do homem sábio veja MALHERBE, *Hellenistic Moralists em Hellenistic Philosophy*, p. 705-711.

ἥπιον [gentil] (2.24)

ἐπιεικῇ [gentil] (3.3)

διδασκτικόν [ensinável] (2.24)

διδασκτικόν [ensinável] (3.2)

ἐν πραΰτητι παιδεύοντα τοὺς ἵνα δυνατὸς ᾦ καὶ
ἀντιδιατιθεμένους [instruindo παρακαλεῖν... καὶ τοὺς
com mansidão os que se ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν [poder
opõem] (2.25-26) para exortar... e convencer os
que contradizem] (1.9)

Uma outra questão são as figuras usadas nas EP. A metáfora do combate, que aparece em outras cartas paulinas (e.g., 2Co 10.3-6; Fp 1.27, 30) aparece três vezes nas EP (1Tm 1.18; 2.4; 2Tm 4.7). Entre as figuras paralelas também está a imagem médica. Filósofos morais comparavam os vícios com doenças e falavam de suas correções como tratamento de doenças, usando figuras medicinais.¹⁶ Um exemplo claro disso é fornecido por Dião Crisóstomo quando fala dos homens mais depravados, se valendo da noção de feridas mais repugnantes como sinal do seu estado grave. Essas pessoas precisam de um tipo diferente de médico. Ele afirma que há dois sistemas para o tratamento do vício e sua prevenção. Uma é mais branda, parecida com dieta e medicamentos, a outra, mais severa, parecida com a cauterização e o uso de bisturi. Esta última, compete aos magistrados, que removem coisas anormais e incuráveis; àquela, compete aos filósofos, que por meio da persuasão e razão podem acalmar e suavizar a alma.¹⁷ As EP usam o mesmo tipo de figura. É comum expressões como “sã doutrina” ou “doutrina sadia” (1Tm 1.10; 2Tm 4.3; Tt 1.9; 2.1), “sãs palavras” (1Tm 6.3; 2Tm 1.13; Tt 2.8) e a “fé sadia” (Tt 1.13; 2.2).

De acordo com as noções acima, é natural que Paulo esteja interessado em instruir Timóteo e Tito sobre vários assuntos morais, muitos dos quais também eram de interesse dos moralistas helenísticos. Na próxima seção deste trabalho veremos como a tradição filosófica helenística aparece em 1Timóteo.

2. 1TIMÓTEO COMO ESTUDO DE CASO

Como mencionamos no início, Paulo se valeu tanto de assuntos abordados por filósofos, bem como de métodos argumentativos, adaptando-os aos seus propósitos

¹⁶ Veja tb., Cícero Questões Tusculanas 4.10; Sêneca Cartas 27.1, 9; 28.10; 94.24; Diógenes Laércio Vidas de Filósofos Eminentes 7.115.

¹⁷ Cf. Dião Crisóstomo Discurso 32.17-19. Para uma abordagem mais abrangente veja MALHERBE, **Medical Imagery in the Pastoral Epistles** publicado originalmente em MARCH, Eugene (Org.), **Texts and testaments: critical essays on the Bible and early church fathers: a volume in honor of Stuart Dickson Currie**, p. 19-35 [publicado também em MALHERBE, **Paul and the Popular Philosophers**, p. 121-136; HOLLADAY, Carl. R; FITZGERALD, John, T.; STERLING, Gregory E (et al. Org), **Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity: Collected Essays, 1959–2012** by Abraham J. Malherbe, p. 117-134].

pastorais. Muitos assuntos que Paulo está preocupado em instruir Timóteo são abordados por filósofos morais, principalmente da tradição estoica.¹⁸

Os romanos tinham bastante interesse pela ética estoica.¹⁹ Isso é demonstrado pela grande adesão do estoicismo e sua influência na sociedade helênica. Na época em que Paulo chegou em Atenas (At 17) o estoicismo era a filosofia dominante no Império Romano²⁰ a ponto de exercer influência considerável até mesmo na política. Por exemplo, Augusto manteve dois filósofos estoicos como conselheiros morais (Atenodoro de Tarso e Ário Dídimo), Sêneca foi tutor e conselheiro de Nero e o imperador Marco Aurélio era um estoico.²¹ Com sua difusão abrangente na sociedade romana, não seria estranho encontramos a presença de conceitos estoicos, ainda que adaptados, nas cartas do NT, incluindo as EP. Abaixo apresentaremos esses conceitos filosóficos, tomando 1Timóteo como estudo de caso.

συνειδήσεως ἀγαθῆς (boa consciência)

Logo no início da carta, Paulo narra sobre o motivo pelo qual deixou Timóteo em Éfeso. O propósito era para que Timóteo “exortasse” (*παραγγέλλω*) alguns para que não ensinassem outra doutrina, nem se ocupassem com mitos e genealogias infinitas (1Tm 1.3-4). A finalidade de tal exortação é o amor que vem da tríade coração puro, boa consciência e a fé sincera (1Tm 1.5). Um desses elementos é a expressão *συνειδήσεως ἀγαθῆς* (“boa consciência”). O termo *συνείδησις* aparece em outros lugares do Novo Testamento (cf. e.g., Hb 9.9; 10.2, 22), bem como a frase *συνειδήσεως ἀγαθῆς* e semelhantes (e.g., At 23.1; 1Pe 3.16, 21).²² Mas a noção de “consciência” é mais frequentemente abordada nas cartas paulinas (Rm 2.15; 9.1; 13.5; 1Co 8.7, 10; 10.25, 27-29; 2Co 1.12; 4.2; 5.11). A frase *συνειδήσεως ἀγαθῆς* ocorre duas vezes em 1Timóteo (1Tm 1.19; 3.9). Paulo também fala da *καθαρὰ συνείδησιν* (“consciência limpa”) em 1Tm 3.9 e *κεκαυστηριασμένων [...] συνείδησιν* (“consciência [...] cauterizada”) em 1Tm 4.2. É interessante notar que a noção de uma “boa consciência” não encontra paralelos no Antigo Testamento,²³ mas é uma preocupação presente no contexto helenístico,²⁴ de onde, provavelmente, Paulo derivou. Nos filósofos morais, a *consciência* é a capacidade de

¹⁸ O estoicismo nasceu por volta do séc. IV a.C., em Atenas, ligado a Zenão de Cício, a quem se atribuiu sua fundação. Mas foi só no séc. II a.C., que ele começaria influenciar a sociedade romana. Para um resumo histórico veja REALE; ANTISERI, **História da Filosofia**: filosofia pagã antiga, Trad.: Ivo Storniolo, 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003, V. 1.

¹⁹ KEENER, **Acts: An Exegetical Commentary**, p. 2593. Vol. 3. A recepção romana do estoicismo provavelmente se deve ao costume ancestral, que se centrava na disciplina, lealdade e dever cívico. Tal costume forneceu um contexto receptivo a filosofias que possuíam os mesmos ideais. Cf. VAUGHAN, **Stoicism in Ancient Rome: Philosophical Attitudes Toward Death and Mortality**, p. 3.

²⁰ MALHERBE, **The Cultural Context of the New Testament: The Graeco-Roman World in Light from the Gentiles**, p. 765; POTTER (Org.), **A Companion to the Roman Empire**, p. 529; Luciano Hermotinus 16.

²¹ Christopher Gill em INWOOD (Org.), **The Cambridge Companion to The Stoics**, p. 33-34.

²² Outras expressões semelhantes no NT são *ἀπρόσκοπον συνείδησιν*, “consciência irrepreensível” (At 24.16), *καθαρὰ συνείδησιν*, “consciência pura” (2Tm 1.3) e *καλὴν συνείδησιν*, “boa consciência” (Hb 13.8).

²³ Na LXX o termo “consciência” só passa a ser usado no século 1 a.C. cf. KEENER, **Acts: Exegetical Commentary**, p. 3267. Veja tb., Filon Leis Especiais 1.203; Josefo Antiguidades 16.212; Guerras 4.193.

²⁴ COLLINS, **I & II Timothy and Titus**, p. 28; Tácito A Vida de Júlio Agrícola 1.3.

distinguir o certo e o errado.²⁵ Paulo usa o termo da mesma forma (e.g., Rm 2.15; 2Co 1.12). A questão se Paulo apenas estava usando a noção de consciência da sabedoria popular ou da filosofia é controversa,²⁶ mas o fato de que *suneidesis* passou a ser usado pela filosofia ética, mais ainda por estoicos,²⁷ que em 1Tm Paulo aborda as mesmas preocupações, argumentos e métodos usados no ambiente filosófico e que o uso da expressão *συνειδήσεως ἀγαθῆς* aparece com frequência em Sêneca, pode sugerir que a frase pode muito bem ter derivado do ambiente filosófico estoico.

A “boa consciência” era de suma importância para a compreensão helenística de vida moral, sendo a noção de que a ação correta foi realizada.²⁸ Por exemplo, Sêneca, em quem a frase em questão aparece com frequência,²⁹ a lista com o conjunto de outras características morais. Em uma de suas cartas ele declara

Perguntas o que é isso, ou de onde surge? Direi: de uma boa consciência [*bona conscientia*], de propósitos honrados, de ações corretas, do desprezo pelas coisas fortuitas, de uma vida serena e de um rumo contínuo que segue uma única rota. Pois aqueles que, partindo de uns objetivos, saltam para outros — ou nem mesmo saltam, mas são levados por algum acaso —, como podem ter algo estável ou duradouro, sendo tão vacilantes e errantes?³⁰

Sêneca está incentivando Lucílio a desejar o verdadeiro bem. A pergunta de onde é isso ou de onde surge diz respeito a esse bem, que segundo Sêneca vem de um conjunto de virtudes dentre as quais está a *bona conscientia*. A boa consciência está relacionada as ações honrosas, enquanto uma má consciência está relacionada às ações vis.³¹ Ideia semelhante sobre uma sã consciência aparece em outros lugares da literatura romana.³²

Em 1Tm o conceito de *συνειδήσεως ἀγαθῆς* é adaptado e relacionado as virtudes que estão ligadas a verdadeira piedade, um coração puro e a fé sincera. Nesta carta, por três vezes Paulo justapõe fé e consciência (1Tm 1.5, 19; 3.9), indicando que há uma correlação entre o que a pessoa crê e o que ela pratica,³³ de sorte que se desviar da “boa consciência” faz com que a pessoa se enverede com questões vazias (1Tm 1.5-6). Consequentemente, a rejeição da “boa consciência” leva ao que Paulo chama de naufrago (1Tm 1.19), provavelmente uma maneira de falar do desvio ou abandono da fé.

ἀρεταί καὶ αἰσχροί (virtudes e vícios)

²⁵ E.g., Cícero Cartas a Atticus 3.4.5; Cartas aos seus Amigos 3.7.6; Para Milo 23.61; Questões Tusculanas 2.64.

²⁶ PIERCE, *Conscience In The New Testament*, SCM Press, 1955.

²⁷ Anchor Bible Dictionary, p.1129. vol.1.

²⁸ Sêneca Sobre Clemência 1.1.1; Tácito A Vida de Júlio Agrícola 1.3.

²⁹ Sêneca Sobre Clemência 1.15.5; Sobre a Tranquilidade da Mente 9.3.4; Sobre a Vida Abençoada 7.19.1; Sobre os Benefícios 4.12.4; 4.21.6.

³⁰ Sêneca Carta 23.7. Veja tb., 97.12.

³¹ Sêneca Carta 43.5.

³² *Bona mentem*: Sêneca Cartas 10.4; 17.1; 23.1; Cícero Epistulae ad Familiares 8.17; Petronius Satyricon 61; 88.

³³ MOUNCE, *The Pastoral Epistles*, p. 66.

Vícios e virtudes são termos que vêm da língua latina. Em grego as palavras correspondentes eram *ἀρετή* (excelência) e *αἰσχρὸς* (vergonha), que são respectivamente ações morais louváveis e ações dignas de censura.³⁴ Listas éticas aparecem na literatura grega desde a época homérica, porém são mais comuns entre os filósofos morais socráticos e pós-socráticos.³⁵ Como virtudes e vícios eram catalogados como honrosos ou reprováveis? Na ética estoica o fim último do ser humano é viver segundo a natureza, que é “o mesmo que uma vida virtuosa”.³⁶ Desta forma, a natureza representa a norma da conduta. Ao mesmo tempo a vida segundo a natureza é a vida da razão.³⁷ No estoicismo, a virtude é a orientação criada por uma mente saudável e o vício é a orientação criada por uma mente disfuncional induzida pela paixão.³⁸

Imersos no ambiente helênico não seria estranho, então, que os autores do NT usassem um catálogo de ética, como de fato o fazem na parênese cristã. Em algumas de suas cartas Paulo traz em sequência atitudes que são louváveis (1Co 13.4-7; Gl 5.22-23; Cl 3.12-14). Em outras ocasiões, atitudes reprováveis (Rm 1.29-32; 1Co 5.11; 6.9-10; Gl 5.19-21; Ef 4.31; 5.3-5; Cl 3.5, 8). É claro que Paulo não quer com isso dizer que todas as más ações ou todas as boas ações estão sendo abordadas no texto. Vemos isso pelo fato de Paulo nem sempre era consistente com essas listas. Isso indica que elas eram mais demonstrativas do que exaustivas.

Em 1Tm, não aparece formalmente os termos vício e virtude, mas isso não impede que Paulo use o conceito. Como 1Tm é uma carta exortativa e repleta de conceitos que encontram paralelos filosóficos, não seria estranho que Paulo usasse o conceito de vício e virtude. Em 1Tm 1.8-10 Paulo lista uma série de atitudes que se encaixam como vícios ou “viciados”, pessoas que dominadas por atitudes dignas de reprovação, aos quais a lei é promulgada, aparentemente para refreá-los. Já a lista de virtudes em 1Tm 3.1-12 serve para a escolha de bispos e diáconos. Assim como as listas helênicas estereotipava e padronizava a vida ética, o catálogo de virtudes em 1Tm 3 servem como padronização para a eleição de oficiais na igreja cristã e a lista de Tt 2.1-5 padroniza como os anciãos de uma congregação devem ser. Várias dessas listas de virtudes e vícios são semelhantes às listas do NT, indicando que Paulo não criou uma ética do zero e que, talvez, ele tenha se apropriado da ética contemporânea e a adequado ao contexto cristão. Talvez a diferença que mais se destaca é a origem do que é considerado virtude e vício. Para os filósofos

³⁴ Cf. Aristóteles Virtudes e Vícios 1249a.

³⁵ EVANS; PORTER, **Dictionary of the New Testament Background**, p. 1552; Entre os autores helênicos que usam listas de vícios e virtudes estão Pseudo-Aristóteles (Vícios e Virtudes), Pseudo-Cebes Cicero (e.g., Questões Tuscianas. 4.11-27), Pseudo-Crates (e.g., Epístola. 15), Pseudo-Diogenes (e.g., Epístola. 28), Diogenes Laércio (e.g., 7.92-93, 110-12), Epicteto (e.g., Discursos. 3.20.5-6), Horácio (e.g., Ep. 1.1.33-40; 6.12), Maximus de Tiro (e.g., Or. 36.4c), Musônio Rufo (e.g., Frag. XVI), Platão (e.g., Pseudolus 138-39, 360-68), Plutarco (e.g., Moralia. 468B, 523D; Virgílio (e.g., Aen. 6.733). Lista adaptada de ABD, p. 857.

³⁶ Diógenes Laércio 7.87.

³⁷ Cícero *De Finibus* 3.21; STEPHENS, **Stoic Ethics**, p. 123, 128. Sobre a centralidade da razão na filosofia helênica, principalmente no estoicismo, veja TRAPP, **Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society**, p. 30-32.

³⁸ COLISH, **The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages**, 43.

morais, a lista ética do que é excelente e o que é censurado tinha relação entre razão e virtude, entre vício e paixão. Além disso, para os estoicos virtudes eram as atitudes que estavam de acordo com a natureza. Os vícios eram as atitudes contrárias, ou seja, afastavam alguém de viver conforma a natureza. Paulo, em vez de colocar a razão como base para julgar as atitudes virtuosas e desonrosas, analisa se elas convêm a sã doutrina e a piedade (1Tm 1.10; Tt 2.1; 2.10).

εὐσέβεια (piedade)

O tema da piedade aparece frequentemente nas EP (2Tm 2:16; 3:12; 3:5; Tt 2:12), mais frequentemente em 1Timóteo (2:2, 10; 3:16; 4:7, 8; 5:4; 6:3, 5, 6, 11). No contexto helenístico *εὐσέβεια* era uma atitude de reverência que poderia ser direcionada a uma ampla gama de objetos, incluindo pessoas, falecidos e deuses, mas depois passou a ser usado como a própria atitude de adoração.³⁹ Nas EP *εὐσέβεια* é quase que um sinônimo de “evangelho” e “verdade” (1Tm 3.16; 4.8; 2Tm 3.5; Tt 1.1). Piedade “é a prática da fé e da vida determinada pelo evento Cristo”⁴⁰ e abrange toda a vida cristã.⁴¹

εὐσέβεια e a Filosofia. É interessante notar que nas EP *εὐσέβεια* faz o papel que a Filosofia fazia para filósofos helenistas. Se alguém quisesse ser seguro, tranquilo, feliz e livre era preciso recorrer a filosofia.⁴² Mais curiosa é a exortação de dedicar-se inteiramente a filosofia:

“A filosofia, porém, é o único poder que pode nos despertar, o único poder que pode sacudir do sono profundo. Dedicai-vos inteiramente à filosofia [...] não estudeis filosofia apenas nas vossas horas vagas [...] A filosofia [...] não é algo a ser seguido em momentos estranhos, mas um assunto para a prática diária; ela é a senhora e comanda nossa presença. A filosofia também continua dizendo a todas as ocupações: “Não pretendo aceitar o tempo que lhe resta, mas permitirei que fique com o que eu mesmo deixarei.” Volte-se para ela, portanto, com toda a sua alma, sente-se a seus pés, acaricie-a; uma grande distância começará a separá-lo dos outros homens. Você estará muito à frente de todos os mortais, e mesmo os deuses não estarão muito à sua frente”.⁴³

Sêneca também fala da promessa da filosofia, que era “que serei igual a Deus”.⁴⁴ Assim também a piedade é benéfica para tudo, possuindo a promessa da vida de agora e da vida futura (1Tm 4.8). A substituição da filosofia pela piedade é vista na breve exortação sobre o dever de Timóteo em se exercitar à piedade (*Γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς*

³⁹ MARSHAL, I. Howard; TOWNER, Philip H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, p. 138–141.

⁴⁰ MERKEL, *Die Pastoralbriefe* (NTD 9/1; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), p. 34.

⁴¹ MARSHAL; TOWNER, *Pastoral Epistles*, p. 42–44.

⁴² Sêneca Carta 37.3; veja tb., 30.3.

⁴³ Sêneca Carta 53.8–11.

⁴⁴ Sêneca Carta 48.11.

εὐσέβειαν) mais do que o corpo (1Tm 4.7-8).⁴⁵ Tal questão também era de interesse dos filósofos helenísticos. O cínico Crates, de quem o fundador do estoicismo, Zenão, foi discípulo, aconselhou a cuidar do corpo “apenas na medida que a necessidade exigir”.⁴⁶ Estoicos do período helenístico desenvolveram orientações sobre o lugar da atividade física na vida de alguém. O ser humano não é apenas alma, nem apenas corpo, mas sim ambos. É necessário, então, cuidar de ambos, porém, com muito mais zelo da alma, que é a melhor parte do homem.⁴⁷ O exercício físico era proveitoso para desenvolver resistência física,⁴⁸ mas não deveria ocupar a vida de uma pessoa. A atenção maior deveria ser dedicada à mente.⁴⁹ Da mesma forma Paulo reconhece a importância do *ἡ σωματικὴ γυμνασία* (treinamento corporal), embora seu proveito seja pouco. Como os moralistas helenistas, Paulo encoraja Timóteo a dedicar-se, na linguagem filosófica, “treinar” (*γυμνάζω*),⁵⁰ mas “em direção à piedade [1Tm 4.7]” (*πρὸς εὐσέβειαν*).⁵¹ Nisto Paulo difere dos filósofos morais que enfatizavam uma maior atenção a mente em vez do exercício físico. A noção de que o exercício físico tem pouco benefício em comparação com a piedade, já que a piedade é proveitosa não apenas para muito, mas para πάντα (tudo), serve como argumento para encorajar mais ainda Timóteo a segui-la.

O comércio da εὐσέβεια. Já que no contexto cristão, o conceito de piedade ganhou destaque no lugar da filosofia, tornou-se um ambiente propício para o surgimento de mestres em busca de dinheiro. Assim como existiam filósofos charlatões, existiam falsos mestres interesseiros com os quais Paulo precisava lidar. Em 1Tm 6.2-5, Paulo menciona estes que queriam fazer comércio da *εὐσέβεια*. Como já foi observado, a crítica de Paulo vem do contexto em que sofistas⁵² e filósofos eram acusados de ensinar por motivos gananciosos.⁵³

Mas tinha muito a dizer sobre aqueles filósofos pagos, que apregoam a virtude como qualquer outra mercadoria comercializável. "Varejistas" e "pequenos comerciantes" eram suas palavras para eles. Um homem que se propõe a ensinar o desprezo pela riqueza deve começar (ele sustentava) mostrando uma alma acima dos honorários.⁵⁴

⁴⁵ Dentre alguns autores que fizeram essa observação estão MERKEL, *Die Pastoralbriefe*, p. 37; MALHERBE, *Godliness, Self-sufficiency, Greed: 1Timothy 6:3–19 – Part 1* publicado em *Hellenistic Philosophy*, p. 513; MARSHAL; TOWNER, *Pastoral Epistles*, p. 551.

⁴⁶ Crates aos Seus Alunos; tb., *Crates A Metrocles* em MALHERBE, *The Cynic Epistles*, SBL, 1977.

⁴⁷ Musônio Rufo Palestras 6.4. É importante notar que para Musônio o lugar da atividade física na vida de um filósofo era para servir à prática da virtude.

⁴⁸ Cf. Epicteto Manual 47.1

⁴⁹ Cf. Sêneca Carta 15.2-5; Epicteto Manual 41.1.

⁵⁰ Além do seu uso comum para aludir aos exercícios físicos, *γυμνάζω* era usado metaforicamente para exercícios mentais e espirituais. Cf. BDAG, p. 208. Veja Isócrates Para Demonicus 1.21; Filo Sobre José 26; Hb 5.14; 2Pe 2.14.

⁵¹ A conjunção *πρὸς* com acusativo (*εὐσέβειαν*) é um marcador de movimento em direção a alguém ou algo. Cf. BDAG, 874.

⁵² Platão Protágoras 313c-d; Sofistas 222e-223b; 224c-224d; 224d-225a; 225e-226a; Rhetoric Ad Alexander 1421a30-34; WINTER, *The Entries and Ethics of Orators and Paul*, p. 55-74.

⁵³ MALHERBE, *Godliness, Self-Sufficiency, Greed, and the Enjoyment of Wealth: 1 Timothy 6:3–19* Part i em *Hellenistic Philosophy*, p. 519; HOCK, *The Social Context of Paul's Ministry*, p. 52.

⁵⁴ Luciano Nigrino 25.

O contexto é semelhante, mas o conteúdo é diferente. De um lado, havia filósofos que vendiam seu ensino como mercadoria, no contexto cristão havia mestres interesseiros que estavam usando a piedade como um negócio. É claro que com isso Paulo não é contra aquilo que ele defende em outros lugares, a prática de pagar àquele que instrui a igreja. Para ele o ensino é um trabalho e como tal deve ser remunerado (1Tm 5.17-18). O problema para Paulo é o ensino motivado pela ganância (Tt 1.11).

εὐσέβεια μετὰ αὐτάρκειας (com contentamento). A piedade não deve ser uma matéria explorada pela ganância, mas deve ser acompanhada com αὐτάρκεια. Tendo o necessário para vestir e comer ἀρκεσθησόμεθα, “teremos o suficiente” (1Tm 6.8). Paulo, então, adverte sobre o desejo de ficar rico, lembrando que os que buscam isso caem em ruína (1Tm 6.9) e que o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males (1Tm 6.10). Pensamento também compartilhado pelo filósofo judeu, Filo.⁵⁵

Ao instruir Lucílio em suas cartas morais, Sêneca tenta persuadi-lo a mesma noção a favor do contentamento na suficiência, mesmo na pobreza, contra a busca pela riqueza.

O pensamento para hoje é aquele que descobri em Epicuro; pois costumo atravessar até mesmo para o acampamento inimigo, — não como um desertor, mas como um batedor. Ele diz: "A pobreza satisfeita é uma condição honrosa." De fato, se for satisfeita, não é pobreza de forma alguma. Não é o homem que tem pouco, mas o homem que anseia por mais, que é pobre. O que importa quanto um homem acumulou em seu cofre ou em seu armazém, quão grandes são seus rebanhos e quão abundantes são seus dividendos, se ele cobiça a propriedade de seu vizinho e considera, não seus ganhos passados, mas suas esperanças de ganhos futuros? Você pergunta qual é o limite adequado para a riqueza? É, primeiro, ter o que é necessário e, segundo, ter o que é suficiente.⁵⁶

A suficiência ou contentamento (αὐτάρκεια) é a virtude mais explorada por cínicos e estoicos.⁵⁷ Os cínicos expressaram a noção da αὐτάρκεια levando-a quase as últimas consequências. É dito que Antístenes contentava-se com uma única peça de roupa e foi o primeiro a viver de forma a expressar o ideal cínico, com sua capa, cajado e alforge, ferramentas da autossuficiência (αὐτάρκης).⁵⁸ Embora Paulo, os cínicos e estoicos tenham explorado a virtude da suficiência é nítido que Paulo não compartilha o mesmo pensamento do ideal cínico. Não há orientação em suas cartas para que o cristão abdique de tudo para viver com o que basta, mas espera-se que o cristão esteja satisfeito (αὐτάρκης) mesmo na pobreza e escassez como o próprio apóstolo viveu em algumas

⁵⁵ Filo Decálogo 28.150-53.

⁵⁶ Sêneca Carta 2.5-6. Em outra carta Sêneca incentiva Lucílio a se esforçar em prol da filosofia e adquirir sabedoria, não a riqueza (Carta 17.7-10).

⁵⁷ BDAG, p. 152.

⁵⁸ Cf. Diógenes Vidas de Filósofos Eminentíssimos 6.1.13. O conhecido Diógenes de Sinope é descrito da mesma forma em Antologia Grega 7.65. Tb., **Anarchasis em Cícero Questões Tuscianas** 5.32.

circunstâncias (e.g, Fp 4.11-13), atribuindo o poder para fazer isso a Cristo. Sendo assim, embora não exatamente a mesma, a noção de Paulo sobre suficiência se aproxima bem mais da noção de suficiência estoica do que da cínica.

ὑποτύπωσις e τύπος (modelo e exemplo)

Em suas cartas Paulo está sempre lembrando da ocasião em que fundou sua comunidade e de como sua mensagem foi recebida. Ele lembra de suas atitudes e oferece a si mesmo como um exemplo a ser seguido (e.g., 1Co 2:1–5; 3:6, 10; 4:16; 2Co 1:18–19; Gl 4:12–13; Fp 3.17; 4:1–3; 1Ts 1:9–2:13).⁵⁹ Havia a mesma preocupação entre os pensadores morais. Sêneca incentiva Lucílio a apreciar um homem de caráter elevado e imaginá-lo como seu modelo. Ele oferece a Lucílio como exemplos Catão ou Lélío:

8 Mas minha carta pede sua frase final. Ouça e leve a sério este lema útil e salutar: “Aprecie um homem de caráter elevado e mantenha-o sempre diante de seus olhos, vivendo como se ele estivesse observando você e ordenando todas as suas ações como se ele as visse.” 9 Tal, meu caro Lucílio, é o conselho de Epicuro; ele nos deu muito apropriadamente um guardião e um assistente. Podemos nos livrar da maioria dos pecados se tivermos uma testemunha que esteja perto de nós quando estivermos propensos a errar. A alma deve ter alguém a quem possa respeitar – alguém por cuja autoridade ela possa tornar até mesmo seu santuário interior mais sagrado. Feliz é o homem que pode tornar os outros melhores, não apenas quando está em sua companhia, mas mesmo quando está em seus pensamentos! E feliz também é aquele que pode reverenciar um homem a ponto de se acalmar e se regular chamando-o à mente! Aquele que pode reverenciar outro assim, logo será ele próprio digno de reverência. 10 Escolha, portanto, um Catão; Ou, se Catão parece um modelo muito severo, escolha um Lélío, um espírito mais gentil. Escolha um mestre cuja vida, conversa e expressão facial lhe tenham satisfeito; imagine-o sempre como seu protetor ou seu modelo. Pois precisamos de alguém com quem possamos regular nossos caracteres; nunca se pode endireitar o que é torto sem usar uma régua.⁶⁰

A tradição filosófica apresentada acima aparece, por exemplo, em 1 Tessalonicenses 2.7, Paulo lembra do seu trabalho enquanto esteve em Tessalônica, possivelmente seu propósito tinha uma função exortativa. Da mesma forma, filósofos populares discutiam sobre fontes de sustento. Musônio Rufus, por exemplo, incentivou o trabalho manual feito por um filósofo para que seus alunos se beneficiassem com seu exemplo.⁶¹ Paulo pode ter mencionado seu trabalho em Tessalônica para que eles o vissem como exemplo,

⁵⁹ HOLLADAY, Carl. R; FITZGERALD, John, T.; STERLING, Gregory E (et al. Org), **Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity**, p. 199.

⁶⁰ Sêneca Carta 11.8-10. Em outro lugar, Lucílio diz a Sêneca que está ansioso com um processo judicial no qual um inimigo furioso o ameaça (Carta 24.1). Sêneca aconselha Lucílio a refletir se ele pode ser exilado, levado a prisão, queimado ou morto e então mencionar os homens que a desprezaram (24.3). A partir daí Sêneca encoraja Lucílio fornecendo uma lista ilustrativa de homens que sofreram desventuras (24.4-11). Ele também aconselha ser bom para uma pessoa ter alguém para admirar e ter como guardião de si mesmo e testemunha de seus pensamentos (25.5).

⁶¹ MALHERBE, **Social Aspects**, p. 24; Musônio Rufo *Frag.* XI.

estabelecendo desta forma a base de sua exortação sobre o trabalho abordado em um momento posterior na epístola (4.11-12). Enquanto em 1 Tessalonicenses 2.7 isso fica implícito, em 2 Tessalonicenses 3.8-9 é explícito quando Paulo alude ao seu trabalho durante a noite e durante o dia para não os sobrecarregar, com o fim de oferecer aos tessalonicenses um modelo “para vocês nos imitarem”. Paulo aqui estabelece o que podemos chamar de pedagogia da ética mimética. Se oferecendo como exemplo, Paulo tem a finalidade de moldar o comportamento e o caráter da sua comunidade em Tessalônica.⁶² Que Paulo se via como modelo para sua comunidade é explícito na conhecida frase: “Sejam meus imitadores, como eu sou de Cristo” (1Co 11.1).

Em 1 Timóteo 1.6, Paulo também se apresenta como *ὑποτύπωσις*, “modelo”. Isso está de acordo com a tradição dos moralistas em questão, mas Paulo a modifica para seu contexto pastoral. Ele se apresenta como modelo aos que crerão em Cristo de alguém a quem foi concedida misericórdia. Porém, na carta em questão, Paulo parece estar mais preocupado com o modelo que Timóteo deve ser. Seguindo a ética da imitação, mas agora voltada a Timóteo como pastor, Paulo, em 1 Tm 4.12 convoca seu filho na fé a ser tal qual ele, um *τύπος*, “modelo” para sua comunidade. No caso em questão, Paulo fornece uma lista em que Timóteo deveria ser um “modelo”: *ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἀγνείᾳ*, “na fala, no comportamento, no amor e na pureza”. O mesmo incentivo ético é apresentado a Tito (Tt 2.7).

προκοπή (progresso)

Por fim, o progresso moral era do interesse de pensadores estoicos e considerado atraente para outros filósofos helenistas.⁶³ Esse conceito aparecia em forma de exortações diretas ou indiretas. Por exemplo, Sêneca exorta Lucílio a progredir (avançar), mas também o adverte sobre pessoas que podem impedir seu progresso.

“Tudo o que você precisa fazer é avançar [...]”⁶⁴

“Esta é uma prática sã: abster-se de se associar com homens de diferentes tipos e objetivos. E estou realmente confiante de que você não pode ser desviado, que se manterá fiel ao seu propósito, mesmo que a multidão possa cercá-lo e tentar distraí-lo. O que, então, está em minha mente? Não temo que eles operem uma mudança em você; mas temo que eles possam impedir seu progresso”.⁶⁵

Da mesma forma Epicteto, no livro compilado por seu aluno Arriano, encontramos a mesma preocupação.⁶⁶ Paulo usa a mesma quanto ao progresso moral em

⁶² BENNEMA, **How to Live Well: Mimetic Ethics and Civic Education in Graeco-Roman Antiquity and Early Christianity**, Tyndale Bulletin 74 (2023), p. 88. Inácio oferece seu amanuense de nome Burro como modelo de serviço a Deus (Inácio Aos Esmirniotas 12.1).

⁶³ TRAPP, **Philosophy in the Roman Empire**, p. 42-49.

⁶⁴ Sêneca Carta 4.3.

⁶⁵ Sêneca Carta 32.2. Veja tb., Sêneca Cartas 25.6; 35.3-4.

⁶⁶ Epicteto Manual 12.1; 13.1; 48.2; 51.2.

1 Tessalonicenses 4.1 e 10 (respectivamente: *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον ἐ περισσεύειν μᾶλλον*).⁶⁷ Não seria estranho encontrarmos a mesma exortação relacionada ao “progresso” em 1 Timóteo já que ela é uma carta de exortação moral com diversos preceitos. Em 4.15, Paulo pede a Timóteo que ele pratique e se esforce nas coisas no que ele acabou de ser instruído “para que todos vejam seu progresso (*προκοπή*)”. O uso de *προκοπή* aqui é reconhecido por estudiosos da carta como o mesmo uso estoico para falar da evolução moral e espiritual de uma pessoa.⁶⁸ É importante notar que para Paulo o “progresso” não é simplesmente para alcançar uma vida feliz. Seu objetivo com o progresso de Timóteo tem preocupações soteriológicas, aparecendo na sentença: *τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου*, “pois praticando estas coisas, salvarás a ti mesmo e aqueles que te ouvem” (1 Tm 4.15). Paulo não diz aqui de que Timóteo e seus ouvintes seriam salvos, mas é provável que isso tenha a ver com as heresias dos oponentes associadas a mitos (1 Tm 1.4; 4.7; 2 Tm 4.4. veja tb., Tt 1.14).⁶⁹ O modelo pastoral de Timóteo seria uma cerca protetora para suas ovelhas.

CONCLUSÃO

As EP são cartas paraenéticas, preocupadas com exortação. Elas fazem parte do conjunto literário do ambiente filosófico helênico não apenas preocupado com a instrução moral, mas se valendo dos mesmos temas, conceitos e figuras que os moralistas helenistas usavam. Embora Paulo tenha se valido de tais noções em suas argumentações, ele não está apenas repetindo temas e figuras. Como foi mencionado na introdução desta pesquisa, ele os usa para exortação dentro do ambiente cristão, adaptando-os de acordo com seus propósitos pastorais. O pensamento filosófico contemporâneo por si só não poderia direcionar e lidar com seu objetivo, que não era fazer de Timóteo um filósofo, mas era orientar e “formar” um pastor e, por meio dele, crentes em Jesus.

REFERÊNCIAS

FREEDMAN, David Noel (Org.), **The Anchor Bible Dictionary**. Vol. 6. Doubleday, 1992.

Aristotles in 23 Volumes, Vol. 20, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; Londres, William Heinemann Ltd. 1952.

AUNE (Org.), **Greco-Roman Literature and the New Testament**, The Society of Biblical Literature, 1988.

⁶⁷ Comparando o texto de 1 Tessalonicenses com o texto do Manual de Epicteto, Paulo usa o verbo *περισσεύω* qualificado pelo advérbio *μᾶλλον*, aumentando ainda mais a exortação. Já em Manual é usado simplesmente *προκόπτω*.

⁶⁸ COLLINS, I & II **Timothy and Titus**, 131-132. Essa observação aparece modestamente no comentário de Dibelius e Conzelmann em DIBELIUS; CONZELMANN, **The Pastoral epistles: a commentary on the Pastoral epistles**, p. 72.

⁶⁹ Veja MOUNCE, **Pastoral Epistles**, p. 264.

_____, **The Westminster Dictionary of the New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric**, Westminster John Knox Press, 2003.

BALCH, David L; FERGUSON, Everett; MEEKS, Wayne A (Orgs.), **Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe**, Fortress Press, 1990.

BENNEMA, **How to Live Well: Mimetic Ethics and Civic Education in Graeco-Roman Antiquity and Early Christianity**, Tyndale Bulletin 74 (2023).

COLLINS, Raymond. F., **I & II Timothy and Titus**, Westminster John Knox Press, 2002.

Cicero, Marcus Tullius, De Finibus Bonorum et Malorum. 17 Volume 40, translated by H. Rackham, Harvard University Press, 1983.

_____, **Letters to Atticus**. by Purser, Louis Claude, E Typographeo Clarendoniano Oxford University Press.

_____, **The Letters of Cicero, the whole extant correspondence in chronological order**, in four volumes. Evelyn S. Shuckburgh. London. George Bell and Sons. 1908-1909.

_____, **Tusculan Discussions** [online]. Translated by Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

_____, **The Orations of Marcus Tullius Cicero**, literally translated by C. D. Yonge, B. A. London. George Bell & Sons, York Street, Covent Garden. 1891.

COLISH, Marcia L, **The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages**, Leiden: E.J. Brill, 1985.

DIBELIUS, Martin; CONZELMANN, Hans, **The Pastoral epistles: a commentary on the Pastoral epistles, Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible**, Fortress Press, 1972.

Epictetus: the discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments with an english translation by W. A. Oldfather, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press London William Heinemann LTD, 1956.

EVANS, Crag. A; PORTER, Stanley E (Org.), **Dictionary of the New Testament Background**, InterVarsity Press, 2020.

HAWTHORNE (et. Al.), **Dictionary of Paul and His Letters**, InterVarsity Press, 1993.

HOCK, Ronald F., **The Social Aspect of Paul's Ministry**, Fortress Press, 1980.

HOLLADAY, Carl. R; FITZGERALD, John, T.; STERLING, Gregory E (et al. Org), **Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity: Collected Essays, 1959–2012** by Abraham J. Malherbe. V. 1. Brill, 2014.

INWOOD, Brad (Org.), **The Cambridge Companion to The Stoics**, Cambridge University Press, 2003.

ISOCRATES, **Isocrates with an English Translation in three volumes**, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980.

KEENER, Craig, **Acts: An Exegetical Commentary**, Baker Academic, 2012. Vol. 3

KLAUCK, Hans-Josef, **Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis**, Baylor University Press, 2006.

Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925).

LUTZ, Cora E. "*Musonius Rufus, the Roman Socrates*", Yale Classical Studies 10, 1947.

MALHERBE, Abraham, **The Cynic Epistles**, SBL 1977.

_____, **Social Aspects of Early Christianity**, Fortress Press, 1983.

_____, **Ancient Epistolary Theorists**, SBL, 1988

_____, **Paul and the Popular Philosophers**, Fortress Press, 1989.

_____, **Light from the Gentiles: Hellenistic philosophy and early Christianity: collected essays, 1959–2012**, HOLLADAY, Carl; FITZGERALD, John T; THOMPSON, James W et. al (Org.), Brill, 2014.

MARCH, Eugene (Org.), **Texts and testaments: critical essays on the Bible and early church fathers: a volume in honor of Stuart Dickson Currie**, Trinity University Press, 1980.

MARSHAL, I. Howard; TOWNER, Philip H., **A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles, International Critical Commentary** (London; New York: T&T Clark International, 2004), 138–141.

MERKEL, Helmut, **Die Pastoralbriefe** (NTD 9/1; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991).

MOUNCE, William D., **The Pastoral Epistles**, Volume 46, Thomas Nelson, 2000.

PHILO, trad. F. H. Colson, G. H. Whitaker, e J. W. Earp. vol. 6. **The Loeb Classical Library** (London; England; Cambridge, MA: William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1929–1962).

PIERCE, **Conscience In The New Testament**, SCM Press, 1955.

POTTER, David (Org.), **A Companion to the Roman Empire**, Wiley-Blackwell, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, **História da Filosofia: filosofia pagã antiga**, Trad.: de Ivo Storniolo, 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003, V. 1.

SENECA, Lucilius Ad. **Epistulae Morales with an english translation** by Gummere Richard, London: William Heinemann, New York: G. P. Putnam's sons, 1925.

SENECA, L. Annaeus. **Moral Essays**: volume 1. John W. Basore. London and New York. Heinemann. 1928.

STEPHENS, William O., **Stoic Ethics**: Epictetus and Happiness as Freedom, Bloomsbury, 2007.

The Works of Lucian of Samosata. Translated by Fowler, H W and F G. Oxford: The Clarendon Press. 1905.

TACITUS, Complete Works of Tacitus, Sara Bryant. edited for Perseus. New York: Random House, Inc. Random House, Inc. 1876. reprinted 1942.

The Greek Anthology. with an English Translation by. W. R. Paton. London. William Heinemann Ltd. 1917. Vol 2.

TOLFO, Sarah, A Representação de Mulheres Romanas em Seus Epitáfios, **Revista Alétheia – Estudos sobre Antiguidade e Medieval**. Vol. 1, 2018,

TRAPP, Michael, **Philosophy in the Roman Empire**: Ethics, Politics and Society, Routledge, 2016.

VAUGHAN, Brisa. "Stoicism in Ancient Rome: Philosophical Attitudes Toward Death and Mortality". BA Thesis, John Cabot University, Rome, Italy. 2025.

WINTER, **The Entries and Ethics of Orators and Paul (1Thessalonians 2:1-12)**, Tyndale Bulletin 44.1 (1993).