

COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA



VOLUME 10 Nº 2 AGO / 2025.2

ISSN 2448-2722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

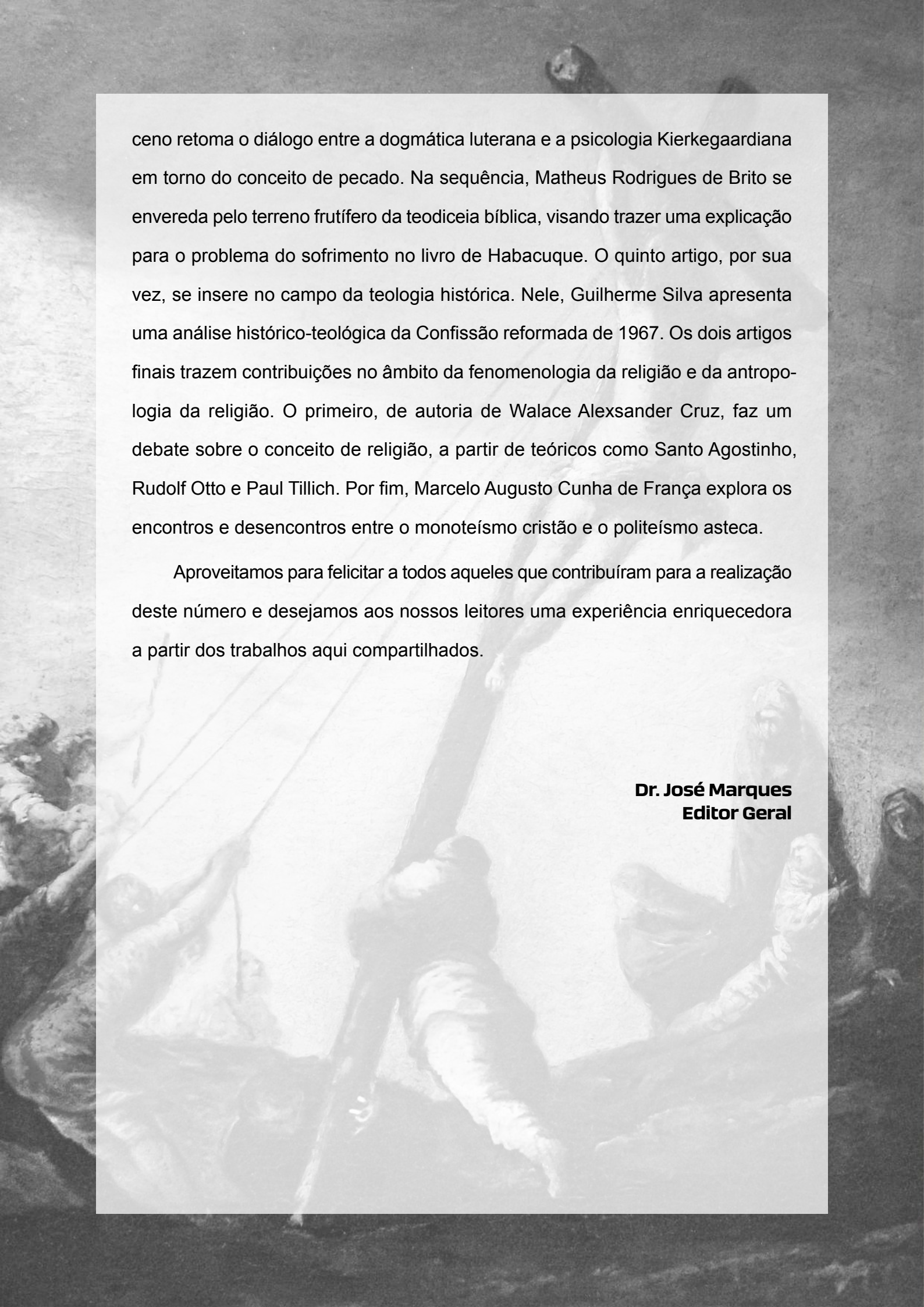
VOLUME 10, NÚMERO 2, CRATO – CE, AGOSTO DE 2026 - ISSN 2448 2722

EDITORIAL

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v10i2>

Com imensa alegria, apresentamos à comunidade acadêmica e ao público em geral mais um número da Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia. A título de esclarecimento, a Colloquium é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) e que publica textos, frutos de pesquisas na área de Teologia e de outras matrizes epistêmicas que estabeleçam diálogo com o saber teológico. Com isso, pretende-se não apenas fomentar a produção teológica no país, mas estabelecer um ambiente propício ao diálogo e ao debate entre a Teologia e outros campos do conhecimento.

A presente edição apresenta artigos de temáticas variadas. Os dois primeiros textos trazem contribuições importantes para o relacionamento entre Teologia e Pedagogia cristã. Inicialmente, Joserlândio da Costa Silva confronta os pilares da pedagogia de Paulo Freire à luz da Pedagogia cristã. Na sequência, Samuel de Camargo procura situar o papel da disciplina escolar para a formação do caráter, no contexto da educação cristã. No terceiro artigo, Michel Platinir Damas-



ceno retoma o diálogo entre a dogmática luterana e a psicologia Kierkegaardiana em torno do conceito de pecado. Na sequência, Matheus Rodrigues de Brito se envereda pelo terreno frutífero da teodiceia bíblica, visando trazer uma explicação para o problema do sofrimento no livro de Habacuque. O quinto artigo, por sua vez, se insere no campo da teologia histórica. Nele, Guilherme Silva apresenta uma análise histórico-teológica da Confissão reformada de 1967. Os dois artigos finais trazem contribuições no âmbito da fenomenologia da religião e da antropologia da religião. O primeiro, de autoria de Wallace Alexander Cruz, faz um debate sobre o conceito de religião, a partir de teóricos como Santo Agostinho, Rudolf Otto e Paul Tillich. Por fim, Marcelo Augusto Cunha de França explora os encontros e desencontros entre o monoteísmo cristão e o politeísmo asteca.

Aproveitamos para felicitar a todos aqueles que contribuíram para a realização deste número e desejamos aos nossos leitores uma experiência enriquecedora a partir dos trabalhos aqui compartilhados.

Dr. José Marques
Editor Geral

Instituição responsável: Faculdade Batista do Cariri
Diretor geral: Samuel Sóstenes Oliveira Silva
Coordenador acadêmico: Vicente Ricardo Ferreira Leite
Secretária acadêmica: Ana Priscila de Almeida Costa Eugênio
Bibliotecária: Ana Taís Borges Costa

Conselho editorial da revista:
Editor Geral: Dr. José da Cruz Lopes Marques
Coeditor: Ms. Daniel Soares Simões

Membros:
Ms. Francisco Dário de Andrade Bandeira
Ms. Antônio Francimar da Silva Lima
Ms. Fernando Henrique Pereira da Silva
Esp. Gleidson Dejair de Oliveira
Bel. Romeu Sátiro
Ms. José Alves Mendes
Ms. Kelly Freire Teles Costa

Capa e layout: Romeu Sátiro
Editores: José da Cruz Lopes Marques
Revisão final: Gleidson Dejair de Oliveira

Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia.
239 V. 10, Nº 02, agosto de 2026; Crato – CE.

C714 Departamento de Teologia da Faculdade
Batista do Cariri.

Ed. Online ISSN:2448-2722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 2, CRATO – CE, AGOSTO DE 2026 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 26/12/2025 ACEITO EM: 16/04/2026 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A PEDAGOGIA TRADICIONAL E A PEDAGOGIA DE PAULO FREIRE À LUZ DA PERSPECTIVA CRISTÃ

Traditional Pedagogy and Paulo Freire's Pedagogy in the light of the christian perspective

Joserlândio da Costa Silva¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0410433357637910>

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v10i2.234>

RESUMO: A Pedagogia Tradicional e a Pedagogia de Paulo Freire fundamentam as práticas educativas de muitos professores no Brasil. Mas será se os pressupostos teóricos de alguma dessas correntes são suficientes para orientar o trabalho do cristão professor? Partindo dessa questão, o objetivo geral deste artigo é analisar essas duas abordagens pedagógicas à luz da perspectiva cristã. Trata-se, pois, de uma pesquisa qualitativa, de cunho teórico e interpretativo que, dentre outros autores, dialoga com Libâneo (1985), Mizukami (1986), Luckesi (1994), Gangel e Hendricks (1999), Gadotti (2003), Saviani (2005; 2008), Freire (2011; 2013; 2018), Domingues (2016), Lewis (2017), Fontes (2018), Smith (2022) e Oliveira (2024). Os resultados indicam que cada uma dessas correntes sustenta concepções de ser humano, de mundo e de educação que se diferenciam de como o cristianismo interpreta esses elementos. Desse modo, seus pressupostos teóricos não são suficientes para fundamentar as práticas pedagógicas do cristão docente, que tem a responsabilidade de submetê-los à maneira como Cristo pensa e age.

PALAVRAS-CHAVE: Pedagogia Tradicional; Paulo Freire; Cristianismo.

ABSTRACT: Traditional Pedagogy and Paulo Freire's Pedagogy underpin the educational practices of many teachers in Brazil. However, the question arises as to whether the theoretical assumptions of either of these approaches are sufficient to guide the work of the Christian teacher. Based on this question, the general objective of this article is to analyze these two pedagogical approaches in light of a christian perspective. This is a qualitative study of a theoretical and interpretative nature which, among other authors, engages in dialogue with Libâneo (1985), Mizukami (1986), Luckesi (1994), Gangel and Hendricks (1999), Gadotti (2003), Saviani (2005; 2008), Freire (2011; 2013; 2018), Domingues (2016), Lewis (2017), Fontes (2018), Smith (2022), and Oliveira (2024). The results indicate that each of these approaches sustains conceptions of the human being, the world, and education that differ from the way christianity interprets these elements. Therefore, their theoretical assumptions are not sufficient to ground the pedagogical practices of the Christian teacher, who bears the responsibility of submitting them to the manner in which Christ thinks and acts.

KEYWORDS: Traditional Pedagogy; Paulo Freire; Christianity.

¹ Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Mestre em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba. Especialista em Língua Portuguesa e graduado em Letras pela Universidade Regional do Cariri. Atualmente, é aluno do curso de especialização em Pedagogia Cristã na Faculdade Batista do Cariri. E-mail: joserlandio.silva@ifce.edu.br



INTRODUÇÃO

Conforme pontua Luckesi (1994), filosofia e educação estão intrinsecamente vinculadas uma à outra, pois a primeira fornece à segunda reflexões determinantes que a fundamentam e a orientam. Qual o papel da educação na sociedade? Que educando queremos formar? Qual a relação do educador com o conhecimento? Estas são algumas reflexões filosóficas que emergem de qualquer prática pedagógica e, ao mesmo tempo, estabelecem seus principais pressupostos.

Assim, enquanto a filosofia se encarrega de sistematizar interpretações da realidade, a educação age para repassar tais interpretação às próximas gerações. Caso deseje uma prática educacional consciente, portanto, é necessário que o educador se dedique a um processo reflexivo sobre o conjunto de compreensões da realidade que está servindo de fundamento à sua prática docente e que, simultaneamente, ele está passando adiante.

Seguindo os passos recomendados por Luckesi (1994), o educador disposto a filosofar sobre a sua prática pedagógica deve, inicialmente, reconhecer que existe um centro valorativo a partir do qual ele se orienta, consciente ou inconscientemente. Como ele compreende o mundo? Que interpretações ele dá para a realidade ao seu redor? Nas palavras do autor (1994, p. 29, destaques no original), “o primeiro passo do filosofar é *inventariar os valores* que explicam e orientam a nossa vida, e a vida da sociedade, e que dimensionam as finalidades da prática humana”.

Uma vez consciente dos valores que o movem no mundo e que, consequentemente, orientam a sua prática, o segundo passo a ser dado pelo educador é o de submeter tais valores a uma perspectiva crítica. Eles são significativos para o sentido que se quer dar à existência? Essa é uma indagação profunda através da qual a orientação axiológica da nossa prática docente será colocada em dúvida.





Como, porém, é necessário um lugar seguro no qual o educador possa se firmar, o terceiro passo consiste justamente em reconstruir os valores que o orientam. Para isso, é imprescindível renunciar àquilo que se julgou ineficiente e reafirmar o que se julgou valioso. Trata-se, pois, de um momento de reconstrução crítica dos valores que movem a nossa prática.

É partindo desse tripé de reconhecer os valores subjacentes às nossas práticas pedagógicas, submetê-los à crítica e reconstruí-los que, neste trabalho, analisamos duas correntes pedagógicas à luz da perspectiva cristã. A questão norteadora da qual estamos partindo é a seguinte: as práticas pedagógicas derivadas dos pressupostos da Pedagogia Tradicional e da Pedagogia de Paulo Freire, também chamada de Libertadora, mostram-se suficientes para orientar a atuação do cristão professor comprometido com práticas educativas moldadas por sua fé?

Assim, o objetivo geral deste artigo consiste em analisar comparativamente os pressupostos da Pedagogia Tradicional e da Pedagogia de Paulo Freire à luz dos fundamentos de uma pedagogia que se proponha cristã. Trata-se, pois, de uma pesquisa qualitativa, de cunho teórico e interpretativo que, dentre outros autores, está fundamentada em Libâneo (1985), Mizukami (1986), Luckesi (1994), Gangel e Hendricks (1999), Gadotti (2003), Saviani (2005; 2008), Freire (2011; 2013; 2018), Domingues (2016), Lewis (2017), Fontes (2018), Smith (2022) e Oliveira (2024).

Este artigo se justifica por, pelo menos três razões. A primeira é que as correntes pedagógicas aqui analisadas fazem parte do rol das mais conhecidas pelos educadores brasileiros, sendo as que, consciente ou inconscientemente, fundamentam suas práticas pedagógicas. Uma segunda justificativa reside no fato de que, embora amplamente estudadas separadamente, são poucos, no contexto acadêmico brasileiro, trabalhos que ponham em diálogo as concepções

educativas da Pedagogia Tradicional e da Pedagogia de Paulo Freire à luz da perspectiva cristã. Nesse sentido, uma terceira justificativa para esta pesquisa é que ela lança luz a cristãos educadores a fim de que eles reflitam se as suas práticas docentes são guiadas pela sua fé ou por outras bases teóricas.

Quanto à estrutura, o artigo está organizado em três seções. Na primeira, apresentamos, de forma sucinta, as principais características da Pedagogia Tradicional; na segunda, delineamos os aspectos centrais da Pedagogia de Paulo Freire; na terceira, apresentamos uma análise dessas duas correntes à luz da perspectiva cristã. Passemos, portanto, à primeira seção.

A PEDAGOGIA TRADICIONAL

Saviani (2008), partindo do modo como as teorias educacionais compreendem as relações entre educação e sociedade, classifica-as em dois grupos: as teorias não-críticas e as crítico-reprodutivistas. A Pedagogia Tradicional está incluída no primeiro grupo, cujas teorias compreendem que a relação entre os membros de uma sociedade é essencialmente harmônica. Nesse sentido, a marginalização social se configura como um desvio, um fenômeno comprometedor dessa harmonia.

Para essas teorias, a educação é compreendida como um fenômeno autônomo em relação à própria sociedade, sendo o principal meio de correção das injustiças e de promoção de equalização social. Ou seja, essas teorias consideram que a educação pode agir sobre a sociedade, inclusive transformá-la positivamente, mas ignoram que as dinâmicas de funcionamento da própria sociedade também determinam o funcionamento do fenômeno educativo. Por isso, elas são chamadas de teorias não-críticas.





O que se chama atualmente de Escola Tradicional, conforme Saviani (2008), guarda relações diretas com o surgimento dos sistemas nacionais de ensino, que começaram a se consolidar a partir da segunda metade do século XIX na Europa. Estruturados pelos Estados nacionais para garantir a escolarização em larga escala, esses sistemas estiveram a serviço da consolidação da chamada democracia burguesa, em contraposição ao absolutismo do regime monárquico.

Para superar a situação de opressão que vigorava na sociedade até aquele momento, seria preciso integrar os novos cidadãos à nova ordem social. Assim, conforme Saviani (2008, p. 5), “a escola surge como um antídoto à ignorância, logo, um instrumento para equacionar o problema da marginalidade. Seu papel é difundir a instrução, transmitir os conhecimentos acumulados pela humanidade e sistematizados logicamente.” Ou seja, as pessoas passariam da condição de súditas ao de cidadãos através da superação da ignorância, vista como o principal fator de marginalização.

Como aponta Gadotti (2003), os sistemas nacionais de educação pensados nessa época foram fortemente influenciados pelos ideais da Revolução Francesa. Embora a questão da intervenção do Estado na educação já fosse debatida desde Martinho Lutero, foi a Revolução Francesa que pavimentou o caminho para que a educação fosse transformada em direito de todos, homens e mulheres, e dever do Estado. Vem dela a defesa de uma educação pública obrigatória, laica e controlada pelo poder estatal. Segundo Luzuriaga (1959, *apud* Gadotti, 2003, p.101), um dos revolucionários franceses, Georges Jacques Danton (1759-1794), chegou inclusive a afirmar que “os filhos pertencem à República antes de pertencerem aos pais”.

Situada, portanto, nesse espaço-tempo próprio, o que viria mais tarde a ser chamada de Escola Tradicional, Pedagogia Tradicional ou Abordagem Tradicional, trata-se, conforme pontua Mizukami (1986, p.7), “de uma concepção e uma



prática educacionais que persistiram no tempo, em suas diferentes formas, e que passaram a fornecer um quadro referencial para todas as demais abordagens que a ela se seguiram.”

A Revolução Francesa, portanto, delineou as principais características da Escola Tradicional, conforme podem ser vistas ainda hoje. Dentre elas, destacamos as seguintes, retiradas de Libâneo (1985): Definir como principal papel da escola a preparação intelectual e moral dos alunos; ordenar como conteúdos a serem ensinados conhecimentos e valores acumulados ao longo do tempo; usar como principal método de ensino a exposição verbal da matéria e zelar pelo predomínio da autoridade do professor em sala de aula. Todos esses princípios, muito presentes no modelo educacional brasileiro atual, podem ser claramente observados em documentos franceses que datam da época da Revolução, como um Plano Nacional de Educação aprovado em 1793².

Subjacentes a esses princípios da Pedagogia Tradicional, há modos próprios de interpretação do ser humano, do mundo e do papel da educação. Porém, conforme aponta Mizukami (1986, p. 8, destaque no original), quanto a essas interpretações, podemos apenas fazer inferências, “pois não há nenhuma teoria claramente explicitada e a abordagem engloba aspectos diversos de tendências caracterizadas como ‘ensino tradicional’”. Sobre o modo como a Pedagogia Tradicional compreende o ser humano e o papel da educação, Saviani (2005, p. 6) afirma o seguinte:

Essa concepção pedagógica se caracteriza por uma visão essencialista de homem, isto é, o homem é concebido como constituído por uma essência universal e imutável. À educação cumpre moldar a existência particular e real de cada educando à essência universal e ideal que o define enquanto ser humano.

2 Para mais detalhes ou para consultar trechos desse Plano, conferir Gadotti (2003, p. 101-106).



A fim de complementar essas definições, retomamos também as inferências de Mizukami (1986) e de Libâneo (1985) acerca das interpretações da Pedagogia Tradicional. Segundo Mizukami (1986, p. 9), na abordagem tradicional, o ser humano, nos estágios iniciais da vida, é considerado uma *tábula rasa*, na qual vai se imprimindo uma compreensão sobre o mundo a partir de “informações que lhe são fornecidas e que se decidiu serem as mais importantes e úteis para ele”. Assim, trata-se de um receptor passivo que, uma vez preenchido com essas informações, poderá, posteriormente, repeti-las a outros.

O papel da educação é, portanto, o de transmitir conhecimentos. A escola, compreendida, segundo Mizukami (1986, p. 12), como uma “agência sistematizadora de uma cultura complexa”, é a principal responsável por concretizar esse objetivo. Para isso, estabelece-se, entre o professor e o aluno, uma relação verticalizada, na qual, segundo a autora (1986, p. 15), “o professor já traz o conteúdo pronto e o aluno se limita, passivamente, a escutá-lo.” Esses conteúdos, conforme pontua Libâneo (1985), valem mais pelo seu valor intelectual do que pelas suas relações com as realidades sociais dos estudantes, das quais são desconectados. Nesse sentido, a educação é concebida mais como um produto e menos como um processo.

Essa transmissão de conhecimentos operacionalizada no ambiente escolar a partir da perspectiva da Pedagogia Tradicional tem, segundo Libâneo (1985), o compromisso de preparar os estudantes moral e intelectualmente, a fim de que cada um seja habilitado a assumir o seu espaço na sociedade. Para que essa meta seja alcançada, cada aluno deve superar suas próprias dificuldades através do esforço próprio, desconsiderando-se, assim, que, muitas vezes, essas dificuldades são causadas por fatores que fogem ao controle dos próprios discentes.

Após essa exposição dos principais pontos sobre a Pedagogia Tradicional, passaremos, na seção seguinte, à apresentação da Pedagogia de Paulo Freire, considerando sua origem e suas principais características.

A PEDAGOGIA DE PAULO FREIRE

O pernambucano Paulo Freire (1921-1997), cujo ideário pedagógico foi intitulado de Pedagogia Libertadora, apesar de ser formado em Direito, foi professor de Língua Portuguesa, de Filosofia e de História da Educação na Universidade do Recife. Também foi presidente da Comissão Nacional de Cultura Popular, em 1963, e coordenador do Programa Nacional de Alfabetização, em 1964. Exilado por dezesseis anos devido à Ditadura Militar, o educador deixou sua marca em diversos países, como Chile, Estados Unidos, Suíça, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau. No Chile, conheceu a Teologia da Libertação e escreveu sua principal obra, *Pedagogia do oprimido*, publicada pela primeira vez em 1970.

De acordo com Saviani (2005), a chamada Pedagogia Libertadora é uma corrente contra-hegemônica, uma vez que define a educação como uma via de transformação da ordem social vigente. Assim, o próprio termo através do qual se apresenta o ideário pedagógico de Paulo Freire já aponta para o seu principal objetivo. Uma *Pedagogia Libertadora*, no dizer de Freire (2013, p. 37) é aquela que “faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará”.

Dado esse objetivo para a prática educacional, Freire (2013) aponta que a sua pedagogia não seria posta em prática de maneira sistemática nas instituições oficiais de ensino antes de uma efetiva transformação da sociedade. Isso porque ele compreende que essas instituições operam a serviço da manutenção de uma estrutura social opressora, que a sua concepção pedagógica pretende combater.





Ainda assim, como ressaltado por Libâneo (1985), os pressupostos da pedagogia de Paulo Freire continuam sendo adotados e aplicados por vários professores em todos os níveis de ensino nas instituições oficiais.

Sob esses pressupostos, o fio condutor de todo o processo educativo é essencialmente político. O objetivo principal da educação passa a ser a conscientização política dos estudantes a partir de um referencial anticapitalista e alinhado ao marxismo. O engajamento explicitamente político de Freire (2013, p. 91) fica evidente, por exemplo, quando ele aponta que uma pedagogia libertadora é a garantia de uma *futuridade revolucionária*. Em vários outros momentos de suas obras, o seu comprometimento político também se evidencia, como no trecho a seguir, retirado de Freire (2011, p. 114): “Não creio também que a política a dar carne a este espírito ético possa jamais ser a ditatorial, contraditoriamente de esquerda ou coerentemente de direita.”

A retórica de Paulo Freire no trecho anterior é exemplo de como ele estabelece, em suas obras, uma assimetria valorativa segundo a qual o autoritarismo é inerente a um determinado espectro político, mas accidental em outro. Pela força do discurso, a esquerda é preservada, e a direita é acusada. O autor pressupõe que o primeiro campo político é, essencialmente, ético, libertador e democrático, sendo a ditadura um desvio e nunca um traço constitutivo. Ao mencionar o espectro político da direita, porém, Freire apresenta a ditadura como um elemento essencial, parte integrante da própria natureza desse campo. Trata-se, pois, de um movimento retórico que visa proteger a sua circunscrição ideológica à esquerda.

É a partir dela que o autor apresenta a educação como meio de garantir que o futuro não repita o presente, buscando a superação de qualquer forma de opressão social. A base das relações educativas é, segundo Libâneo (1985), a valorização da experiência vivida. Como decorrência, os processos de aprendi-

zagens construídos fora dos ambientes formais são mais valorizados. Além disso, para que as práticas educativas façam sentido, é preciso que elas partam de relações não verticalizadas em que todas as decisões, incluindo o que aprender e como aprender, sejam tomadas coletivamente.

Nesse sentido, como se depreende de Freire (2013; 2018), os conteúdos de aprendizagem devem ser pensados a partir da própria realidade social dos educandos e, ao serem problematizados, irão desvelar a realidade opressora que escondem. A educação que se pretende libertadora, portanto, não pensa os conteúdos apenas como informações a serem assimiladas, mas como ferramentas de questionamento da realidade e de sua consequente transformação.

Por conseguinte, os procedimentos metodológicos também não podem refletir o que essa concepção pedagógica entende ser fruto de uma pedagogia opressora. O diálogo deve ser a essência que guia o professor nas escolhas metodológicas que faz, abandonando práticas como aulas exclusivamente expositivas e trabalhos avaliativos com finalidade predominantemente somativa. A avaliação deve ocorrer no contexto de aprendizagem coletiva, influenciado por um processo de autogestão da aprendizagem que rompe com as verticalizações da Pedagogia Tradicional. Nesse processo, educador e educando não assumem papéis estáticos, mas intercambiáveis.

Essa não rigidez nos papéis de professor e de aluno decorre da maneira como o próprio ser humano e sua relação com o mundo são compreendidos por Paulo Freire. Para ele, o homem é essencialmente um ser político, situado em um contexto histórico no qual o tipo de relações econômicas que ali se estabelece é determinante para a perpetuação de relações opressivas e para a maneira como o sujeito se vê e interpreta o mundo ao seu redor. Nesse sentido, o conhecimento não é estanque, mas segue um processo de construção ligado à conscientização dos sujeitos quanto ao lugar que ocupam no mundo e quanto à neces-



cidade de problematizar esse lugar a fim de transformar a realidade. No dizer de Mizukami (1986, p. 86),

o homem chegará a ser sujeito através da reflexão sobre seu ambiente concreto: quanto mais ele reflete sobre a realidade, sobre a sua própria situação concreta, mais se torna progressiva e gradualmente consciente, comprometido a intervir na realidade para mudá-la.

Assim, esse ato de orientar o ser humano à reflexão sobre quem ele é e sobre o lugar que ocupa no mundo não se diferencia do processo educativo, tornando-se um com ele. Para que tal prática se efetive no ambiente escolar, é necessário, portanto, que o estudante assuma a posição de protagonista da sua própria educação. Sob essa perspectiva, o professor precisa estar engajado com uma prática transformadora a fim de questionar e conduzir o aluno a desconstruir a cultura dominante. Para que isso ocorra, Gadotti (2003) aponta que é fundamental que o docente tenha clareza de sua opção política, sendo possível o processo de libertação dos estudantes somente a partir de uma opção não capitalista, mas revolucionária.

Apresentados os principais tópicos da Pedagogia Tradicional e da Pedagogia de Paulo Freire, buscaremos, na próxima seção, ampliar o horizonte analítico, confrontando ambas as perspectivas com a cosmovisão cristã. O propósito é avaliar em que medida esses modelos se aproximam ou se distanciam de uma perspectiva educativa enraizada em uma visão de mundo que compreende a educação como meio de glorificar a Deus.

A PEDAGOGIA TRADICIONAL E A PEDAGOGIA DE PAULO FREIRE À LUZ DA PERSPECTIVA CRISTÃ

O primeiro traço aparentemente comum entre a Pedagogia Tradicional e a cosmovisão cristã reside no fato de ambas reconhecerem que as injustiças sociais são um desvio da harmonia social. Entretanto, essa harmonia perfeita existiu





somente no período antes da Queda e voltará a existir apenas na Consumação. No intervalo entre esses dois eventos, os seres humanos tendem a priorizar sempre seus interesses. Assim, os homens que controlam a educação, sejam os do Estado sejam os do Mercado, são guiados por seus interesses pessoais, mesmo que estes se misturem a interesses nobres, como a correção de injustiças. Tais interesses pessoais, desconectados da busca pela glória de Deus, interferem diretamente no funcionamento da máquina educacional, de modo que esta, ao invés de promover equidades, pode reforçar injustiças.

A educação, portanto, diferentemente de como compreende a Pedagogia Tradicional, não é um processo independente das demais esferas sociais, como as esferas Política e Econômica. Tais áreas de atuação humana operam de maneira integrada em um mundo caído, ou seja, em uma realidade em que o pecado deturpou todos os tipos de relacionamentos. Nesse sentido, o desenvolvimento humano, alvo do processo educativo, está comprometido por um estado de rebeldia contra o Criador. Assim, não se pode esperar que a educação, à parte de uma compreensão adequada da realidade da Queda, corrija injustiças e promova equidade.

Torna-se necessário, portanto, que o educador cristão tenha clareza dos fundamentos que moldam o contexto social no qual as suas práticas pedagógicas tomam forma, pois, diferentemente de como postula a Pedagogia Tradicional, os modos de organização social agem sobre o processo educativo. Basta lembrar, por exemplo, que regimes autoritários e repressivos do século passado, como o Comunismo na União Soviética e o Nazismo na Alemanha, trataram de monopolizar o controle da educação, a fim de que suas ideologias predominassem e uma reprogramação social se instalasse (DeMar, 2014). Como nos lembra DeMar (2014, p. 11), “quem quer que controle o sistema educacional definirá os objetivos



da nação, definirá e estabelecerá seus valores morais, e por fim regerá o futuro de todas as áreas da vida.”

A definição do papel da escola e a ênfase na autoridade docente também são outros aspectos da Pedagogia Tradicional que, embora aparentemente consistentes, requerem uma análise mais aprofundada quando considerados a partir de uma perspectiva cristã. Ao defender que a escola deve preparar os alunos moral e intelectualmente, a Pedagogia Tradicional pressupõe a existência de um conjunto de valores morais objetivos que devem ser repassados às próximas gerações, mas revela-se limitada, sob a perspectiva do cristianismo, por não explicitar a origem e a finalidade desses valores, o que evidencia o risco de uma moralidade meramente formal.

Nesse ponto, a didática orientada pela Pedagogia Tradicional corre o risco de se distanciar da didática de Jesus. A didática da Abordagem Tradicional pode até contribuir para a transformação de atitudes, porém, conforme pontua Oliveira (2024) é a didática de Cristo que produz renovação de mentes. Nessa perspectiva, Domingues (2016, p. 27) nos lembra que

Jesus em sua prática educativa demonstrou grande interesse pelas pessoas, sendo elas o alvo do seu ensino, por isso seu objetivo era falar diretamente aos seus corações, a fim de que pudessem ser alcançados e transformados pelas mensagens compartilhadas.

Nesse interesse profundo que nutria pelos sujeitos ao seu redor, o Mestre não massificava o seu ensino, oferecendo sempre o mesmo conteúdo com os mesmos métodos para qualquer pessoa. Portanto, outra característica da Pedagogia Tradicional que precisa ser problematizada à luz da didática de Cristo é o apego à metodologia de aulas exclusivamente expositivas, desprovidas de uma personalização do processo de aprendizagem. Oliveira (2024) aponta que, além de falar para multidões, a didática de Cristo também individualizava o ensino de



modo apropriado para cada ocasião. Ela nos lembra, por exemplo, que, ao ensinar a Nicodemos (Jo 3) e à mulher samaritana (Jo 4: 1-42), Jesus evidencia como o ensino a ser ministrado precisa, muitas vezes, ser adaptado ao perfil de cada ouvinte. É nesse sentido que Gangel e Hendricks (1999, p. 19) afirmam que “atingir o âmago da vida de um aluno requer contato com o indivíduo em sua inteireza, como ele pensa, sente e deseja”.

Além dessa profunda capacidade de se conectar com as pessoas, Jesus ensinava com autoridade, sobre a qual precisamos fazer duas ressalvas a fim de afastarmos equívocos de interpretação cometidos pela crítica irrefletida à Pedagogia Tradicional e à Pedagogia de Paulo Freire. Por um lado, o que lhe conferia essa autoridade não era a arrogância de silenciar os aprendizes, mas o domínio da matéria que ensinava. Gangel e Hendricks (1999) apontam que o que mais impressionava as pessoas no ensino de Jesus é que Ele conhecia profundamente aquilo que ensinava e, além disso, transmitia sua mensagem sem timidez. Por outro lado, o ensino de Cristo também carregava profundas exigências aos seus ouvintes, como aquelas registradas em Lucas 14:25-35 como condições para que eles pudessem se tornar seus discípulos.

Assim, de um lado, uma prática pedagógica moldada pela fé cristã não admite nenhuma forma de autoritarismo, ao mesmo tempo em que, de outro, também não admite nenhum tipo de frouxidão. O problema reside no fato de que, conforme pontuado por Freire (2011, p. 54), “não resolvemos bem, ainda, entre nós, a tensão que a contradição autoridade-liberdade nos coloca e confundimos quase sempre autoridade com autoritarismo, licença com liberdade”. Ao mencionar algumas características que devem ser encontradas em todo cristão professor, Domingues (2016, p. 35) conjuga bem esses dois lados que, não rara e equivocadamente, são tomados como opostos. Ela afirma que

Ao tomar como ponto de partida o exemplo de Jesus torna-se mais fácil traçar o perfil do educador, bem como definir seu papel como agente problematizador do processo de ensino e aprendizagem. Nele, se podem encontrar as reais características essenciais ao exercício do bom educador. Destaca-se: autenticidade, veracidade, humildade, paciência, autoridade, disciplina, criatividade, inovação, idoneidade, amor, alegria, capacidade de ouvir com atenção e compaixão. Jesus tinha bem claro e definido o senso de sua missão.

Observamos, assim, que, em Cristo, ideias comumente associadas ao campo semântico da Pedagogia Tradicional agrupam-se a outras que normalmente soam estranhas a esta orientação pedagógica. Nele, por exemplo, a autoridade se une à humildade, e a disciplina se une à compaixão. Tanto essas quanto as outras características do perfil pedagógico do Mestre eram plenamente orientadas pela definição prévia de seu objetivo, que, conforme Domingues (2016, p. 37) nos lembra, tratava-se de “mediar o conhecimento das verdades eternas, de forma significativa e reflexiva, a ponto de causar impacto e desejo de mudança nos sujeitos aprendentes”. Com Cristo, portanto, aprendemos que compreender o nosso objetivo enquanto docentes é essencial para definirmos as nossas estratégias de ensino.

Outro ponto de aparente consonância da Pedagogia Tradicional com a perspectiva cristã é a compreensão de que existe uma essência humana universal e imutável, à qual a educação deve conformar os educandos. É preciso uma análise mais rigorosa, porém, para que fique evidenciado que os pressupostos de ambas as abordagens são diferentes, pois segundo a cosmovisão cristã, essa essência universal de humanidade é a imagem divina preservada em nós, conforme apontam Goheen e Bartholomew (2016). Apesar de termos sido afetados pela Queda, essa imagem não se perdeu completamente. Desse modo, a Pedagogia Tradicional, a menos que seja submetida à cosmovisão cristã, revela-se incapaz de explicitar as implicações formativas decorrentes dessa compreensão de que a essência do ser humano é a imagem de Deus preservada nele.



Ainda de acordo com Goheen e Bartholomew (2016), ser imagem de Deus significa ser dependente dele e viver com ele em profunda intimidade. Além disso, ser imagem de Deus também significa espelhar seu caráter e ser o seu representante em toda a criação. A compreensão desse significado, no entanto, só existe para aqueles que foram redimidos por Cristo, pois em uma abordagem tradicional que se situa fora da narrativa cristã, o ser humano é compreendido, erroneamente, como uma folha em branco, na qual vai se imprimindo uma dada compreensão do mundo. Todavia, a narrativa cristã defende que o homem é, na verdade, uma folha manchada, na qual vai se desenvolvendo uma compreensão maculada da realidade, que a educação, sozinha, jamais conseguirá desfazer. Para que essa macha seja percebida e para que a imagem de Deus se desenvolva consciente e intencionalmente, é necessária a atuação sobrenatural do Evangelho.

Assim, a principal necessidade de libertação que o ser humano tem não é a libertação de um sistema econômico opressor, conforme preconiza a Pedagogia de Paulo Freire. A opressão econômica e quaisquer outros tipos de opressão só existem porque a humanidade está presa aos efeitos da Queda. Desse modo, embora se assemelhe por denunciar um sistema opressor que, em diferentes momentos históricos, atingiu diferentes grupos sociais, a Pedagogia de Freire se distancia do cristianismo ao identificar as raízes do problema. Isso porque o educador pernambucano culpa o sistema econômico capitalista, quando, do ponto de vista do Evangelho, a causa não pode ser relacionada a nenhum sistema econômico por si só, mas precisa ser tomada, primeiramente, como sendo de natureza espiritual, resultado de um afastamento entre o homem e o seu Criador.

Como desdobramento de sua explicação política para as causas da opressão, a Pedagogia de Paulo Freire também se distancia da perspectiva cristã no tocante ao papel da educação. À educação não cabe o papel de conscientizar ideologicamente os estudantes a partir de uma determinada corrente política. Sob a ótica



cristã, o seu papel aproxima-se mais daquele postulado por C. S. Lewis (2017), que atribui à educação a tarefa de sensibilizar os sujeitos e treiná-los para os sentimentos corretos em face das diferentes situações vivenciadas no dia a dia. Trata-se, pois, de uma ordenação adequada das afeições, em que cada situação receberá o grau de amor ou repulsa apropriados para ela. Sob essa perspectiva, os alunos seriam orientados não a partir de um conjunto de valores ideológicos pré-determinados, mas a partir de um conjunto de valores válidos universalmente, situados fora da história e a partir dos quais a própria história é conduzida.

Assim, observamos que tanto a Pedagogia de Paulo Freire quanto a Pedagogia Tradicional se distanciam da finalidade da educação pensada sob a perspectiva cristã. Por um lado, o cristianismo compreende que a educação não restringe seu propósito a modificar as estruturas sociais como meio de instaurar uma nova ordem dentro de uma realidade temporal, conforme preconiza Freire. Por outro lado, o conhecimento também não deve ser tomado como uma mera apropriação intelectual a fim de que cada sujeito encontre um lugar na sociedade. O alvo da Educação Cristã é, primeiramente, conforme pontua Fontes (2018), conhecer o Criador e torná-lo conhecido, como parte de um compromisso existencial com o próprio Deus nesta e na realidade vindoura.

Apesar disso, ainda são comuns trabalhos que associam a Pedagogia de Freire à Pedagogia de Cristo ou até mesmo que interpretam esta à luz daquela (Correia Júnior; Silva, 2020). No entanto, as semelhanças entre elas parecem ser predominantemente formais. É o caso, por exemplo, da antropologia filosófica de ambas, que guardam semelhanças por postularem que o ser humano é relacional. Para a perspectiva cristã, porém, de acordo com Feller (2020), essa compreensão encontra seu fundamento na própria natureza trina de Deus, e não na natureza humana por si só, como aparentemente defende Freire (2018, p. 95) ao reiterar a ideia de que “ninguém nasce feito. Vamos nos fazendo aos poucos na



prática social de que tomamos parte”. Assim, para Paulo Freire, a relacionalidade humana tem fundamento político e histórico. Para a concepção cristã, porém, ela deriva diretamente do Ser de Deus, sendo, portanto, de natureza fundamentalmente teológica.

A Teologia Cristã defende que, ao nos criar à sua imagem, Deus nos fez seres relacionais, conduzindo-nos, primeiramente, a um relacionamento com Ele e, a partir daí, com o próximo e com o mundo. A nossa aprendizagem, portanto, depende do nível desses relacionamentos. Essa compreensão antropológica de que o homem é um ser relacional, embora não se sustente exatamente pelos mesmos fundamentos em Freire e na Teologia Cristã, gera outras semelhanças entre ambas as abordagens pedagógicas. Uma delas é a noção de que o professor deve ter a humildade de não se colocar em uma posição demasiadamente distanciada de seus alunos. O processo de aprendizagem destes é diretamente afetado pelo nível de relacionamento que eles mantêm com seus mestres. Assim, sob a perspectiva cristã, o docente não deve negligenciar a realidade de que seu aluno também é um ser criado à imagem de Deus e, portanto, é um sujeito para quem a dimensão relacional, cultivada de maneira intencional e sistemática, é determinante.

Por isso, antes de serem vistos como alunos e, até mesmo, como fardos a serem carregados, os estudantes precisam ser vistos como pessoas. Conforme pontuado por Smith (2022, p. 50), “as questões afetivas não estão separadas da aprendizagem, como se prestar atenção a elas fosse uma questão de distrair-se com o que é meramente terapêutico, elas estão ligadas ao aprendizado”. Dessa maneira, quando o professor enxerga cada estudante como uma pessoa criada à imagem de Deus, isso mudará a maneira como a aula será conduzida.

Para nos ajudar a enxergar de maneira nova a nossa tarefa de ensinar e, com isso, moldarmos nossa pedagogia pelo “imaginário da Escritura e pelas





práticas da igreja”, Smith (2022, p. 151) utiliza duas metáforas bastante elucidativas. A primeira, retomada de Bernardo de Claraval, um abade do século XII, é o quadro que pinta o ensino como uma prática de repartir o pão em uma comunidade de aprendizes. Essa imagem, então, deve produzir em todos aqueles que ensinam uma série de reflexões: O pão que estamos oferecendo é realmente nutritivo? Ele está sendo preparado com eficácia? Todos estão sendo saciados? O alimento está sendo oferecido com alegria?

A segunda metáfora usada representa a sala de aula como um lar. Novas reflexões também podem ser feitas a partir desse quadro: Qual o nível da nossa hospitalidade nesse relacionamento? Estamos dedicando tempo para ouvir as histórias uns dos outros? Estamos dando importância a todos os membros dessa família? Demonstramos amor ou desprezo pelos familiares que têm personalidade e comportamento difíceis? Smith (2022) pontua que imagens como essas não nos dizem exatamente o que fazer, mas podem emoldurar e ampliar a nossa imaginação pedagógica à luz da nossa fé em Cristo.

Nesse ponto, um desafio para muitos professores é romper com a prática de valorizar o aluno a partir do seu atendimento às expectativas alimentadas pelos docentes. Os sujeitos da aprendizagem não devem ser medidos pelo que aprendem ou pelo quanto aprendem. O valor deles não se mede nem mesmo pelo quanto estão dispostos a aprender. O seu valor é inerente porque cada um carrega a imagem de seu Criador. Essa tensão de medir os estudantes a partir de nossas próprias expectativas pode ser rompida se recuperarmos, ainda de Smith (2022, p. 84), a seguinte definição de pecado, encontrada originalmente em uma passagem de um texto sobre a Reforma Protestante:

Para Zuínglio, assim como para Agostinho, o pecado não era mais do que amor autocentrado: o pecado consistia em valorizar a si mesmo sobre os outros e conceber os outros e Deus em relação a si mesmo.

[...] Era medir os outros em relação a si mesmo, entrar em relações sociais por interesse próprio.

À luz dessa definição, torna-se evidente que a tendência de avaliar o aprendiz a partir de parâmetros autorreferenciais reproduz uma dinâmica pecaminosa de relacionamentos, que acaba comprometendo o caráter relacional do processo educativo. Superar essa lógica implica em compreender que o ensino não é uma mera abstração e que, portanto, não acontece fora de relações entre sujeitos histórica e concretamente situados.

Essa compreensão também se liga à ideia freiriana de que os conteúdos de aprendizagem não se desconectam da realidade experimentada pelos sujeitos em suas relações cotidianas uns com os outros. Antes de ser discutida por Paulo Freire, porém, essa ideia já podia ser vista na prática pedagógica do próprio Cristo. Conforme ressaltado por Correia e Silva (2020, p. 6), as experiências de vida dos ouvintes eram frequentemente a base para o ensino de Jesus, que “ao ensinar, utilizava-se dos conhecimentos já instituídos para acrescentar algo novo [...]”. Com isso, os autores reafirmam que as experiências prévias dos ouvintes forneciam os elementos constitutivos basilares dos ensinamentos de Cristo.

Nesse sentido, também é importante que o cristão que exerce a docência se proponha a conhecer seus alunos e seus contextos de origem, a fim de que se estabeleça um processo no qual os conhecimentos de mundo que os estudantes já carregam sejam valorizados e aprimorados e, a partir deles, novos conhecimentos lhes sejam possíveis. Como ressaltado por Domingues (2016), essa é uma prática que aprendemos com Jesus, que partia sempre do conhecimento de mundo de seus ouvintes, a fim de que novos conceitos fossem aprendidos.

Nesse ponto, o cristão docente precisa compreender que os conteúdos de aprendizagem são não somente uma ponte entre os estudantes e o mundo, mas também, em última análise, uma ponte entre eles e Deus. Os diversos aspectos



da criação divina, (biológicos, matemáticos, linguísticos, sociais etc.) foram perfeitamente ordenados e integrados uns aos outros seguindo diretrizes que o próprio Criador estabeleceu na ordem criacional e foram, posteriormente, desordenadas pelos efeitos da Queda. Assim, como defende Fontes (2018), quando tomamos a criação divina como objeto de estudo, estamos nos conectando com o mundo criado por Deus e, em última análise, com o próprio Deus, que se revela por meio das coisas criadas. Portanto, nenhum aspecto particular da criação pode ser tomado como a fonte para o conhecimento, pois, conforme pontuado por Miguel (2021, p.79-80)

Se Deus é a causa, a origem e o mantenedor absoluto de todo o cosmos, nenhuma criatura pode ser tratada como ponto de partida epistêmico. Se Deus é absoluto, todo o resto deve ser compreendido em relação a ele. Nada que está relacionado a Deus pode ser evocado como sendo Deus, no sentido de ocupar um lugar superior ao que outras criaturas ocupam. Tudo que está fora de Deus, para que assuma sua finalidade e seu propósito, precisa ser compreendido à sua luz.

Uma Pedagogia Cristã, portanto, por se assentar em uma necessária conformidade ao caráter de Cristo, exige não somente uma remodelagem de práticas metodológicas, mas também implica em tomar Deus como ponto de partida e de chegada para o ensino. Tal compreensão revela-se fundamental na medida em que permite a superação de determinados equívocos teóricos e práticos que historicamente têm marcado a reflexão sobre o tema. Para se ensinar sob uma perspectiva cristã não basta apenas uma remodelagem do caráter individual docente ou tampouco adicionar determinadas práticas de devoção durante as aulas. Também não é suficiente apenas investigar as visões de mundo subjacentes a cada tópico dos conteúdos. Da mesma forma, não é o bastante apenas uma remodelagem de metodologias. Para uma Pedagogia Cristã mais eficaz, é necessário que tudo isso esteja integrado em uma prática de ensino que tem na glória de Deus o seu objetivo mais caro.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tripé analítico tomado como base para a investigação das duas correntes pedagógicas estudadas neste artigo – reconhecimento de valores implícitos, análise crítica desses valores e reconstrução à luz da orientação cristã – aponta para a necessidade de reflexão sobre os construtos teóricos que fundamentam as práticas pedagógicas dos cristãos docentes. Por um lado, não podemos promover uma rejeição automática às orientações pedagógicas vigentes. Por outro lado, não devemos aderir a elas de maneira acrítica. O caminho mais seguro consiste em discernir as ideias que fundamentam essas correntes teóricas e submetê-las a um modo de interpretar e praticar o ensino que reflita o modo de ser e agir de Cristo.

Isso exige um realinhamento de intencionalidades, de abordagem de conteúdos, de métodos de ensino e das relações pedagógicas. Como evidenciado nas análises feitas neste trabalho, tanto as orientações derivadas da Pedagogia Tradicional quanto as derivadas da Pedagogia de Paulo Freire mostram-se limitadas para ordenar o trabalho do professor cristão comprometido com práticas moldadas pela sua fé, pois ambas as abordagens, embora apresentem alguns pontos aparentemente semelhantes à perspectiva cristã, não têm pressupostos convergentes com a compreensão cristã de educação.

Assim, a ênfase da Pedagogia Tradicional em desenvolver moralmente os estudantes ou a ênfase da Pedagogia de Paulo Freire em superar a opressão, por exemplo, não devem ser valorizadas de modo isolado de uma compreensão cristã da realidade, pois cada uma dessas duas correntes possui modos próprios de interpretar o ser humano, o mundo e o papel da educação. Uma pedagogia que se proponha a ser cristã, portanto, não pode meramente adicionar alguns elementos simbólicos a práticas fundamentadas em modos não cristãos de inter-





pretar as questões mais elementares da existência: Quem somos? Qual o nosso lugar no mundo? Para onde estamos caminhando?

Este artigo contribui, pois, para o debate acadêmico sobre Pedagogia Cristã na medida em que propõe uma abordagem integral e confessional para se refletir sobre o ensino. Integral porque compreende que a educação deve ser pensada tanto em sua dimensão teórica quanto em sua dimensão prática, e confessional porque entende que essas duas dimensões devem ser estudadas à luz de uma cosmovisão cristã. Desse modo, esperamos ainda que este artigo contribua para um debate menos ideologizado e com mais rigor no que diz respeito às relações entre educação e cristianismo.

Devemos reconhecer, no entanto, que a análise aqui apresentada é bastante introdutória, e outras questões precisam ser respondidas em análises futuras. Assim, esperamos que este trabalho suscite novos apontamentos sobre a temática discutida. As seguintes questões, por exemplo, permanecem abertas: Além da Pedagogia Tradicional e da Pedagogia de Paulo Freire, como outras abordagens pedagógicas se aproximam ou se distanciam do cristianismo? Quais as possibilidades de aplicação de uma Pedagogia Cristã em ambientes confessionais? Quais os limites para aplicação de uma Pedagogia Cristã em contextos não cristãos?

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

CORREIA JÚNIOR, João Luiz; SILVA, Eunaide Monteiro de Almeida da. Uma interpretação da pedagogia de Jesus à luz da pedagogia de Paulo Freire. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 28, n. 96, p. 292–294, maio/ago., 2020. DOI: 10.23925/rct.i96.47501.

DeMAR, Gary. **Quem controla a escola governa o mundo**. Brasília: Editora Monergismo, 2014. Edição do Kindle.

DOMINGUES, Gleyds. **Andragogia de Jesus**: A metodologia de ensino que transformou o processo educativo. Curitiba: AD Santos Editora, 2016. Edição do Kindle.

FELLER, Vitor Galdino. O conceito de pessoa humana no cristianismo. In: GELAIN, Itamar Luís (Org.). **A dignidade da pessoa humana: olhares a partir do Direito, da Filosofia e da Teologia**. Porto Alegre: Editora FI, 2020. p. 71–87.

FONTES, Filipe Costa. **Educação em casa, na igreja, na escola**: uma perspectiva cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2018. Edição Kindle.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2011. Edição Kindle.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013. Edição Kindle.

FREIRE, Paulo. **Política e educação**. 4 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018. Edição Kindle.

GADOTTI, Moacir. **História das ideias pedagógicas**. 8 ed. São Paulo: Ática, 2003.

GANGEL, Kenneth O.; HENDRICKS, Howard G. **Manual de ensino para o educador cristão**: compreendendo a natureza, as bases e o alcance do verdadeiro ensino cristão. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1999.

GOHEEN, Michael W.; BARTHOLOMEW, Craig G. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2016. Edição Kindle.

LEWIS, Clive Staples. **A abolição do homem**. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. Edição Kindle.

LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da escola pública**: A pedagogia crítico-social dos conteúdos. 19 ed. São Paulo: Loyola, 1985.



LUCKESI, Cipriano Carlos. **Filosofia da Educação**. 14 ed. São Paulo: Cortez, 1994.

MIGUEL, Igor. **A escola do Messias**: Fundamentos bíblico-canônicos para a vida intelectual cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

MIZUKAMI, Maria da Graça Nicoletti. **Ensino: as abordagens do processo**. 12 ed. São Paulo: EPU, 1986.

OLIVEIRA, Márcia Gonçalves de. A didática de Jesus para uma formação comprometida com a cosmovisão cristã bíblica. **Via Teológica**, Curitiba, v. 25, n. 49, p. 10–31, jun. 2024.

SAVIANI, Dermeval. **As concepções pedagógicas na história da Educação brasileira**. Texto elaborado no âmbito do projeto de pesquisa “O espaço acadêmico da pedagogia no Brasil”, financiado pelo CNPq, para o “projeto 20 anos do Histedbr”. Campinas, 25 de agosto de 2005.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e Democracia**. Campinas, SP: Autores Associados, 2008.

SMITH, David I. **Pedagogia cristã**: praticando a fé na sala de aula. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022. Edição Kindle.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 2, CRATO – CE, AGOSTO DE 2026 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 18/07/2025 ACEITO EM: 09/02/2026 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

O PAPEL DA DISCIPLINA ESCOLAR E FORMAÇÃO DO CARÁTER: UM CAMINHO DE AUTOGOVERNO À LUZ DA EDUCAÇÃO CRISTÃ

School Discipline and Character Formation: A Path of Self-Government in the Light of Christian Education

Samuel de Camargo¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9078347121874863>

DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v10i2.221>

Resumo: A crescente indisciplina escolar revela uma crise formativa que envolve o enfraquecimento da parceria entre escola e família e a perda de referências morais. Este artigo analisa as causas da indisciplina e propõe sua superação à luz da Abordagem Educacional por Princípios (AEP), com ênfase na formação integral, no autogoverno e na retomada de valores bíblicos. Por meio de revisão bibliográfica e comparação entre autores seculares e cristãos, conclui-se que educar por princípios é essencial para formar alunos conscientes, éticos e capazes de respeitar limites, contribuindo para uma sociedade mais justa e equilibrada.

Palavras-chaves: Indisciplina escolar; Formação integral; Autogoverno; Escola e família; Abordagem Educacional por Princípios.

Abstract: The growing issue of school indiscipline reveals a formative crisis involving the weakening of the partnership between school and family and the loss of moral references. This article analyzes the causes of indiscipline and proposes its resolution in light of the Principle-Based Educational Approach, emphasizing integral formation, self-government, and the recovery of biblical values. Through a literature review and a comparison between secular and Christian authors, it is concluded that educating by principles is essential to forming conscious, ethical students who are capable of respecting boundaries, thus contributing to a more just and balanced society.

Keywords: School indiscipline; Integral formation; Self-government; School and family; Principle-Based Educational Approach.

1 Professor. Mestrando no Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Bacharel em Teologia Livre pela Faculdade Teológica e Apologética Cristã Dr. Walter Martins (2014); em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Maringá (2016). Licenciado em Formação Pedagógica de Docentes para a Educação Básica - Letras pela Faculdade Educacional da Lapa (2018); em História pelo Centro Universitário Cidade Verde (2023), em Filosofia pelo Centro Universitário Cidade Verde (2024). Especialista em: Teologia e Interpretação Bíblica pela Faculdades Batista do Paraná (2019); Educação a Distância: Gestão e Tutoria pelo Universitário Leonardo da Vinci (2019); Ensino de Língua Portuguesa e Literatura pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (2020); Literatura e Cultura pelo Centro Universitário Unifatecie (2024); Letras - Língua Portuguesa e Literatura Brasileira pela Faculdade Iguaçu (2024); Teologia pela Faculdade Iguaçu (2024); em Filosofia, Sociologia e História pela Faculdade Iguaçu (2025); em Docência em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Iguaçu (2025).



INTRODUÇÃO

A crescente onda de indisciplina nas escolas brasileiras tem se tornado um dos principais desafios da educação contemporânea, conforme o relatório apresentado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP, 2025), que evidencia a intensificação de fatores associados ao estresse docente e à deterioração do clima escolar. Os dados revelam que a dificuldade em manter a disciplina constitui uma das principais fontes de tensão para os professores dos anos iniciais do ensino fundamental, sendo mencionada por mais da metade dos docentes, o que confirma a centralidade do problema no cotidiano escolar.

Além disso, o relatório aponta que uma parcela expressiva dos professores vivencia situações de desrespeito e violência verbal por parte dos estudantes, índice significativamente superior à média internacional, o que reforça a percepção de que a indisciplina não se restringe a comportamentos pontuais, mas configura-se como um fenômeno estrutural no contexto educacional brasileiro (INEP, 2025). Esse cenário é agravado pela sobrecarga de responsabilidades atribuídas ao professor, que passa a responder não apenas pelo desempenho acadêmico, mas também pelo bem-estar socioemocional dos alunos, ampliando a pressão sobre sua atuação profissional.

Dessa forma, os indicadores apresentados pelo INEP (2025) corroboram a existência de uma relação direta entre a crescente indisciplina e o aumento do estresse docente, sinalizando a urgência de políticas educacionais que promovam ambientes escolares mais organizados, seguros e propícios à aprendizagem, bem como estratégias institucionais de apoio ao professor frente às novas demandas impostas pela realidade escolar.



Ademais, episódios frequentes de desrespeito à autoridade docente, conflitos interpessoais e desatenção às normas escolares evidenciam um cenário preocupante que compromete não apenas o rendimento acadêmico, mas a formação integral do aluno. Esse contexto, que transcende a sala de aula, exige uma análise profunda sobre os fatores que enfraquecem o senso de responsabilidade e o respeito mútuo entre os envolvidos no processo educativo.

Paralelamente a essa realidade, observa-se o enfraquecimento da atuação da família como principal agente formador. A fragmentação dos laços familiares, a ausência de limites claros e a relativização de valores têm contribuído para o enfraquecimento da autoridade parental, refletindo diretamente no comportamento dos estudantes. Nesse sentido, a escola tem sido desafiada a lidar com questões que antes estavam sob a responsabilidade direta dos pais, tornando-se, muitas vezes, a única instituição a mediar conflitos e desenvolver habilidades socioemocionais nos alunos.

Diante desse cenário, esta pesquisa se propõe a investigar o seguinte problema: Diante do crescente desafio da indisciplina no ambiente escolar, conforme o relatório da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCED, 2021), agravado por lacunas na formação moral e pelo enfraquecimento da cooperação entre escola e família, como promover um processo educativo que forme alunos autogovernados, conscientes de sua individualidade e capazes de respeitar limites, valores e relações, à luz de uma cosmovisão cristã fundamentada na AEP? Esta indagação delimita o foco da investigação e orienta a busca por caminhos que resgatem o verdadeiro sentido da disciplina como valor formativo e espiritual.

Como possíveis respostas a essa problemática, parte-se da hipótese de que a disciplina escolar pode ser restaurada e fortalecida por meio da valorização do autogoverno, entendido como domínio próprio fundamentado em princípios; da



reaproximação entre escola e família e do resgate de fundamentos morais e espirituais no processo formativo. Também se considera que o desvio de conduta não é apenas um sintoma comportamental, mas revela a ausência de uma visão integral do ser humano, que leve em conta sua alma, sua individualidade e seu papel na comunidade. Assim, a educação cristã, com base na AEP, oferece fundamentos teóricos e práticos para a superação desse desafio.

Neste contexto, o objetivo geral do trabalho é analisar as causas da indisciplina escolar e propor caminhos para sua superação através do autogoverno, da parceria família-escola e da formação integral, fundamentando-se em princípios bíblicos e valores morais. Os objetivos específicos se concentram em: investigar o modo pelo qual o ambiente escolar pode atuar como espaço de reforço do autogoverno e da formação de caráter; identificar as causas da indisciplina a partir da ausência de autogoverno e do cuidado com a alma; e discutir a importância da parceria entre escola e família na consolidação da disciplina à luz dos princípios bíblicos.

A pesquisa possui natureza qualitativa, de caráter exploratório e interpretativo. A coleta de dados foi realizada por meio de revisão bibliográfica, com análise crítica de autores seculares, como Içami Tiba e Pianezzer, e de autores cristãos, como Rubens Cartaxo. Os procedimentos metodológicos consistiram na comparação entre os referenciais seculares e a cosmovisão cristã, articulando conceitos contemporâneos de disciplina e educação com os princípios da AEP, que compreende a formação do caráter como um processo espiritual, moral e relacional.

A estrutura da pesquisa está organizada em três seções. A primeira, *Escola, Disciplina e Autogoverno*, discute o ambiente escolar como extensão da família e da sociedade na formação moral do aluno. A segunda, *Causas da Indisciplina Escolar*, aprofunda os fatores internos e externos que contribuem para a perda do autogoverno, à luz de Tiba, Cartaxo e outros autores. A terceira seção, *Escola*



e família como corresponsáveis na formação do caráter, analisa a importância da aliança entre esses dois pilares formativos para a consolidação de uma disciplina sustentável e coerente com os princípios bíblicos.

A relevância desta pesquisa está em oferecer uma reflexão pedagógica fundamentada em valores eternos, propondo soluções práticas e espiritualmente coerentes para um problema urgente nas escolas. Ao valorizar a parceria entre escola e família, e ao resgatar o papel formativo do autogoverno na vida dos alunos, este estudo contribui com novas perspectivas para a comunidade acadêmica e para os educadores cristãos comprometidos com uma educação integral, transformadora e baseada em princípios.

ESCOLA, DISCIPLINA E AUTOGOVERNO: O AMBIENTE ESCOLAR COMO EXTENSÃO FORMATIVA DA FAMÍLIA E DA SOCIEDADE

O ambiente escolar é, por essência, regido por normas e princípios que visam o bom funcionamento da convivência entre sujeitos diversos. Da mesma forma como o universo criado por Deus opera com ordem, leis e limites — evidência de Sua soberania e caráter moral — o espaço escolar, enquanto extensão da formação do indivíduo, também deve refletir essa ordem. A escola, nesse sentido, torna-se um microcosmo da sociedade, sendo responsável por ensinar ao educando a importância da disciplina, da cooperação e do respeito mútuo.

Grimm e Appio (2009) enfatizam que a construção de um ambiente equilibrado e cooperativo exige o envolvimento intencional de todos os sujeitos escolares, com vistas ao desenvolvimento integral das habilidades de cada aluno. Essa visão é coerente com o princípio da individualidade proposto pela AEP, o qual reconhece que cada educando é único, criado à imagem e semelhança de Deus, com dons específicos que devem ser cultivados para o bem comum e para o cumprimento do propósito divino (Lima et al., 2018).



Içami Tiba (2006) argumenta que a escola ocupa uma posição intermediária entre a família e a sociedade, sendo necessário, portanto, que seus limites comportamentais sejam mais rígidos que os familiares, porém mais brandos que os sociais. Essa afirmação indica que o ambiente escolar não deve se confundir com o lar nem tampouco com o espaço público adulto, mas ser uma ponte formativa entre os dois. Tiba ressalta que é na escola que o aluno se desliga da superproteção dos pais e começa a lidar com as responsabilidades, consequências e exigências típicas da vida em sociedade. Dessa forma, a escola não deve assumir o papel de babá, mas ser um espaço de transição responsável, no qual os alunos aprendem com clareza os limites que regulam a convivência humana.

Essa concepção encontra forte respaldo na proposta de autogoverno da AEP ao ensinar os alunos a viverem sob limites justos e princípios morais sólidos, a escola está cooperando com a formação do caráter e com a preparação do cidadão para uma vida de responsabilidade diante de Deus e dos outros (Lima et al, 2018). A disciplina escolar, nesse contexto, não se reduz a normas punitivas, mas se apresenta como ferramenta de instrução e libertação, pois quem governa a si mesmo é livre do domínio das paixões, da desordem e da ignorância.

Rubens Cartaxo (2018) afirma que a disciplina escolar só é eficaz quando fundada em princípios e no compromisso coletivo. A manutenção da ordem na escola não é um capricho institucional, mas uma necessidade formativa que espelha o valor da ordem na sociedade. A convivência escolar, marcada por diversidade de pensamentos, culturas, histórias e condições, se torna um laboratório da realidade. E é exatamente por ser um simulado da vida, como se observa, que a escola precisa funcionar com regras claras e aplicadas com justiça e constância. Isso não implica padronização, mas sim respeito à dignidade humana e à vocação comum de buscar a verdade e viver de modo ético.



No entanto, a construção desse ambiente disciplinado e respeitoso não é tarefa exclusiva do professor. Segundo Grimm e Appio (2009), para que a escola alcance um trabalho realmente integrado e compartilhado, é imprescindível que todos os profissionais da educação se reconheçam como corresponsáveis pelo processo. Tiba (2006) complementa esse entendimento ao destacar que a atuação docente deve considerar as características dos envolvidos, especialmente professor e aluno, de forma sensível e inteligente. Nesse contexto, a professor tem papel central na socialização comunitária e, para isso, precisa desempenhar quatro funções fundamentais: ensinar conteúdos, coordenar o grupo com empatia e discernimento, atuar como colega solidário no corpo docente e cumprir com ética suas obrigações institucionais.

Essas funções convergem com os princípios de aliança e mordomia da AEP. O professor é um agente de Deus na sala de aula, chamado a servir com excelência, responsabilidade e zelo. Ao tratar o ensino como vocação e ministério, ele reconhece que seus talentos são dádivas a serem aplicadas em favor da formação dos alunos. Tal consciência eleva o ofício docente acima da mera prestação de serviço e o insere na missão redentora de Deus na história.

A realidade atual, marcada por uma profunda anorexia de saber, como aponta Tiba (2006), demonstra o colapso de um sistema educacional desconectado da realidade e do sentido. Essa anorexia intelectual, que se manifesta pela falta de interesse dos alunos, é alimentada por aulas descontextualizadas, desprovidas de sabor e inspiração. Ao se deparar com essa apatia, muitos professores se sentem impotentes diante da indisciplina crescente. No entanto, Tiba propõe um antídoto: a criatividade pedagógica. Segundo ele: “O professor deve ter criatividade para tornar sua aula apetitosa. Os temperos fundamentais são alegria, bom humor, interação, respeito humano e disciplina” (Tiba, 2006, p. 132)



Sob a ótica da AEP, a mordomia do saber implica oferecer ao aluno uma experiência de aprendizagem viva, relevante e enraizada em princípios eternos. Quando o conhecimento é tratado como dom de Deus e não apenas como informação, o processo educativo se transforma em um ato de adoração e serviço. A escola deixa de ser um espaço de contenção e se torna um campo fértil onde se semeia o futuro, conforme o princípio de semear e colher. A indisciplina, nesse cenário, é vista como fruto de uma educação sem propósito, enquanto o autogoverno emerge como colheita da semeadura de valores sólidos e coerentes.

Em síntese, a escola cristã, fundamentada na cosmovisão bíblica, deve assumir seu papel como parte da aliança educativa entre família, sociedade e Reino de Deus. Por meio de limites justos, ensino criativo, clima cooperativo e formação ética, o ambiente escolar torna-se um instrumento poderoso para o desenvolvimento do caráter, da responsabilidade e da vocação do aluno. Em uma sociedade que sofre de desorientação moral e intelectual, educar com princípios é semear esperança, restaurar propósitos e preparar gerações para servir com sabedoria e justiça.

CAUSAS DA INDISCIPLINA ESCOLAR: UMA ANÁLISE A PARTIR DA INDIVIDUALIDADE, DO AUTOGOVERNO E DO CUIDADO COM A ALMA

A complexidade do comportamento humano no ambiente escolar exige uma análise sensível, abrangente e fundamentada em princípios. Os comportamentos inadequados dos alunos não se explicam apenas por fatores externos ou por má conduta voluntária. É necessário compreender a raiz das manifestações disciplinares, que muitas vezes revelam angústias interiores, falhas de orientação familiar, distúrbios psíquicos, desequilíbrios sociais ou traumas profundos. Nessa perspectiva, a abordagem cristã da educação entende que cada aluno é um ser



integral, portador de alma, corpo e espírito, e que precisa ser acolhido, compreendido e conduzido com amor, verdade e limites.

Içami Tiba (2006) contribui significativamente para essa análise ao diferenciar distúrbios e transtornos. Enquanto os distúrbios representam perturbações mais profundas da psique que afetam diretamente o relacionamento interpessoal e a autoestima do aluno, os transtornos são entendidos como perturbações mais leves, mas ainda assim significativas para a dinâmica da sala de aula. Tiba destaca que esses fatores podem dificultar a relação entre o educando e seus colegas, assim como entre o educando e o professor, resultando em prejuízos emocionais e pedagógicos. Contudo, ele também adverte que o professor, como ser humano, está igualmente suscetível a falhas, e que distúrbios não resolvidos no educador podem interferir negativamente no ambiente de aprendizagem.

Essa observação encontra eco na cosmovisão cristã da AEP, especialmente no princípio da mordomia, que compreende que o educador é administrador de sua função diante de Deus. Nesse sentido, a mordomia não se restringe ao cuidado com bens materiais, mas envolve a gestão responsável do tempo, dos dons, das competências, da autoridade pedagógica e da influência exercida sobre os alunos, reconhecendo que tudo pertence a Deus e foi confiado ao ser humano como responsabilidade e serviço. Assim, o educador não atua como proprietário de sua missão, mas como servo-administrador, chamado a prestar contas do uso de seus recursos físicos, emocionais, intelectuais e espirituais no processo educativo. Por isso, o autoconhecimento, o autocuidado e a submissão aos princípios bíblicos são indispensáveis à prática docente, pois não se pode conduzir o outro com firmeza e equilíbrio se não se vive sob domínio próprio e orientação superior.

Importante também é considerar que a indisciplina não se manifesta apenas de forma ruidosa. Tiba (2006) alerta para o que ele chama de indisciplina silenciosa — aquela protagonizada por alunos apáticos, distraídos, excessivamente tímidos



ou retraídos. Ainda que não perturbem a ordem externa da sala, esses alunos sofrem internamente, muitas vezes sem serem notados ou acolhidos. A dor que carregam não é audível, mas real, e pode ser resultado de negligência afetiva, rejeição, desajuste familiar ou vazio existencial. Nesse sentido, Tiba observa que: “o Príncipe pode ser uma criança saciada, mas não será uma criança feliz. A sociedade vai para o corpo, mas a alma continua desnutrida, portanto, infeliz” (2006, p. 154). Essa afirmação ressalta a importância de considerar a dimensão da alma na educação — o que, para a cosmovisão cristã, é fundamental.

A educação cristã não negligencia o sofrimento emocional nem a realidade psíquica dos educandos. Ao contrário, entende que Jesus Cristo veio para curar os quebrantados de coração (Is 61.1), e que a escola pode ser um canal de graça e restauração quando conduzida por princípios de amor, verdade e justiça. O princípio da aliança, nesse contexto, orienta a relação do educador com o aluno como uma responsabilidade mútua de cuidado e propósito, e não como uma função técnica.

Tiba (2006) enumera uma série de distúrbios e transtornos que podem comprometer o comportamento e o rendimento escolar: distúrbios psiquiátricos, distúrbios neurológicos (como hiperatividade, déficit de atenção e dislexia), deficiência intelectual, transtornos de personalidade, transtornos neuróticos e, ainda, falta de educação familiar, que pode, por vezes, simular ou agravar tais quadros. A identificação desses fatores exige sensibilidade, capacitação e discernimento por parte do educador, que precisa distinguir entre um ato de desobediência deliberada e uma manifestação de sofrimento psíquico.

Além desses aspectos clínicos, a indisciplina pode ser também o resultado de problemas de relacionamento interpessoal, especialmente entre os próprios alunos. Conflitos interpessoais, rivalidades e disputas podem culminar em agressões, brigas e rupturas do ambiente escolar pacífico. Um dos fenômenos mais



recorrentes nesse campo é o *bullying*; uma prática de violência contínua, verbal, física ou psicológica, muitas vezes invisível aos olhos dos adultos.

Pianezer (2018) identifica dez causas recorrentes do *bullying*: discriminação, preconceito, inveja, ciúmes, aparência física, idade, religião, condição econômica, etnia e cor da pele. Esses elementos revelam que o *bullying* é, antes de tudo, uma manifestação de ruptura dos princípios de dignidade e respeito mútuo, que deveriam reger toda convivência humana. Do ponto de vista bíblico, cada ser humano é criado à imagem de Deus (Gn 1.27), sendo, portanto, portador de valor inalienável. Quando esse valor é desconsiderado, abre-se espaço para humilhações, abusos e exclusões, que desfiguram a imagem de Deus no outro.

Por isso, Tiba afirma que: “Da mesma forma como a mão deve interferir para proteger o filho mais frágil, o professor também deve intervir para proteger o aluno mais vulnerável” (2006, p. 157). Esse chamado à intervenção se conecta ao princípio cristão do cuidado com o próximo e da justiça. A omissão diante da injustiça é, em si, uma forma de cumplicidade. Rubens Cartaxo (2018) reforça essa visão ao afirmar que o exercício da disciplina deve ser corresponsável e restaurador, e que a autoridade docente precisa se expressar em ações de proteção e firmeza, guiadas por princípios e pelo autogoverno.

Outras manifestações de indisciplina escolar estão ligadas à violência simbólica ou física, ao vandalismo, muitas vezes disfarçado de brincadeira, e à drogatização. Zluhn (2013) identifica diversas formas de violência que atravessam o espaço escolar: violência doméstica, física, psicológica, conjuntural e institucional. Em muitos casos, a violência sofrida fora da escola é reproduzida dentro dela, contaminando relações e minando o clima de segurança emocional. O uso de substâncias como álcool, tabaco, maconha e outras drogas é outro fator alarmante que influencia o comportamento dos estudantes, distorcendo percepções, afetando o aprendizado e comprometendo a integridade moral dos envolvidos.



Diante disso, é imprescindível que a escola cristã assuma sua vocação profética de ser um lugar de acolhimento, verdade e transformação. A indisciplina não deve ser ignorada nem reprimida apenas por mecanismos externos, mas compreendida à luz de uma visão integral do ser humano. O autogoverno, nesse processo, deve ser ensinado como uma meta formativa — um fruto do ensino de princípios bíblicos internalizados, da prática coerente e do exemplo vivencial dos educadores.

Somente uma escola comprometida com o desenvolvimento do caráter, com o cuidado da alma e com o ensino de valores eternos poderá resistir às forças desagregadoras da cultura contemporânea e formar cidadãos livres, íntegros e agentes de transformação.

ESCOLA E FAMÍLIA COMO CORRESPONSÁVEIS NA FORMAÇÃO DO CARÁTER: FUNDAMENTOS DA DISCIPLINA À LUZ DA ABORDAGEM EDUCACIONAL POR PRINCÍPIOS

A formação integral do aluno, especialmente no que se refere ao desenvolvimento da disciplina e do caráter, depende da parceria essencial entre escola e família. Ambas as instituições possuem papéis complementares, mas igualmente fundamentais: enquanto a escola é responsável pelo ensino formal e pelo desenvolvimento de competências cognitivas e sociais, a família deve assegurar a formação moral, afetiva e o desenvolvimento da autodisciplina desde os primeiros anos da vida da criança. Essa visão é reforçada pela AEP, que reconhece a família como a primeira instituição criada por Deus, sendo a base da aliança que sustenta todas as demais formas de governo — inclusive a escolar.

Nesse sentido, a formação integral, conforme a AECEP, não se limita à dimensão intelectual, mas abrange de modo inseparável as dimensões espiritual, moral, emocional, social e física do educando, compreendendo-o como um ser criado à imagem de Deus, dotado de propósito, responsabilidade e capacidade



de autogoverno. A educação, portanto, não visa apenas ao êxito acadêmico, mas à restauração da identidade, ao desenvolvimento do caráter e à preparação do aluno para exercer, com responsabilidade e serviço, sua vocação na sociedade. Assim, a escola, em aliança com a família, torna-se espaço de semeadura de princípios eternos que orientam escolhas, atitudes e relações, promovendo uma aprendizagem que transforma não apenas o saber, mas também o ser e o agir do estudante.

De acordo com os princípios da AEP, o princípio da aliança está no centro da relação entre educadores e pais, pois trata-se de uma responsabilidade conjunta e relacional diante de Deus, em prol do desenvolvimento de indivíduos capazes de exercer o autogoverno. Assim, a escola deve instruir, corrigir, inspirar e formar, mas jamais substituir a família em sua função original.

Na perspectiva, essa aliança não implica fusão de papéis, mas cooperação entre esferas distintas e soberanas, cada uma instituída por Deus com autoridade própria e limites claros de atuação. A família exerce soberania primária sobre a formação moral, espiritual e afetiva da criança, sendo a primeira responsável por estabelecer valores, limites e identidade. A escola, por sua vez, possui soberania delegada no âmbito do ensino formal, da mediação do conhecimento e da socialização orientada por princípios, atuando como extensão pedagógica, e não como substituta, da autoridade familiar.

Quando essa aliança é enfraquecida ou rompida, os resultados são visíveis em sala de aula, nas estatísticas de violência, no aumento da indisciplina e na apatia diante do saber. A ruptura dessa cooperação gera confusão de papéis, fragiliza a autoridade legítima e compromete a formação integral do aluno, pois rompe a harmonia entre as esferas que deveriam atuar em complementaridade e unidade de propósito.



Içami Tiba (2006) observa que manter a disciplina escolar e enfrentar seus desafios exige a participação mútua e cooperativa entre a escola e a família, com o objetivo de preparar o aluno para viver de forma saudável em sociedade. Essa cooperação implica ensinar o educando a desenvolver sua autonomia respeitando os limites do outro, com capacidade de formar e expressar opiniões sem desrespeitar a diversidade de pensamentos e condutas. Para Tiba, no entanto, muitos pais não reconhecem ou não exercem adequadamente suas responsabilidades educativas, e em não raros casos, tentam burlar o sistema escolar em benefício dos próprios filhos, o que contribui para a formação de comportamentos desviantes em vez de cidadãos éticos e maduros.

Ainda segundo Tiba (2006), atitudes como solicitar alterações de regras para não contrariar os filhos, pedir um pontinho extra para evitar reprovações ou até realizar trabalhos pelos filhos representam uma ajuda ilusória. Na verdade, essas práticas contribuem para a formação de jovens transgressores e não cidadãos responsáveis, pois os afastam da realidade das consequências e da construção do caráter. Essa crítica de Tiba se alinha ao princípio bíblico da semeadura e da colheita (Gl 6.7), que afirma que cada ação gera uma consequência, e que poupar o filho da verdade é privá-lo da maturidade.

Rubens Cartaxo (2018) reforça que o exercício da disciplina e do autogoverno exige constância, verdade e colaboração entre os agentes educativos. Ele entende que a disciplina começa no lar e é consolidada na escola, e que ambas as instituições devem caminhar em harmonia, estabelecendo limites claros, coerentes e aplicados com amor. A ausência de limites no ambiente familiar, conforme aponta Cartaxo, resulta em crianças inseguras, carentes de direção, que tendem a testar os limites da autoridade escolar, gerando conflitos que poderiam ser evitados se a mordomia da paternidade fosse bem exercida.



Pois, à luz da AEP, a mordomia parental compreende que os filhos não são propriedade dos pais, mas herança e confiança dadas por Deus, pelas quais os responsáveis deverão prestar contas. Isso implica reconhecer que educar é um chamado espiritual e ético, no qual os pais administram não apenas a rotina e o cuidado material, mas, sobretudo, a formação do caráter, a transmissão de valores e o ensino do autogoverno. Assim, negligenciar a disciplina, omitir limites ou transferir à escola uma responsabilidade que é originalmente da família representa falha na mordomia, pois compromete o propósito divino de preparar a criança para viver com responsabilidade, serviço e submissão à verdade. Desse modo, a atuação dos pais, orientada por princípios, torna-se expressão concreta de fidelidade a Deus e de compromisso com a formação integral dos filhos.

Giacaglia e Penteado (2010) também defendem a clara separação de papéis: cabe à família prover os ensinamentos básicos, a segurança emocional, a subsistência e o cuidado com a saúde física e mental do aluno. À escola, por sua vez, compete a educação formal, a formação do pensamento crítico e a promoção de valores sociais e morais. Essa distinção não isola as responsabilidades, mas reconhece que há uma fronteira saudável entre a autoridade dos pais e a autoridade dos professores, ambas igualmente necessárias para a formação plena do aluno.

Para que essa relação funcione de maneira frutífera, é necessário que escola e família se conheçam mutuamente, compartilhem expectativas e caminhem em direção a um propósito comum. Quando esse vínculo é nutrido, torna-se possível reduzir significativamente os focos de indisciplina e melhorar o clima escolar, pois o aluno percebe a unidade de princípios entre os que o cercam. A falta dessa coesão, por outro lado, favorece a manipulação por parte do aluno e fragiliza o processo educativo.



Por fim, é necessário reconhecer que o rendimento escolar está diretamente relacionado à qualidade do ambiente de ensino. A aprendizagem só ocorre de maneira eficaz quando há segurança emocional, respeito mútuo e um clima de tranquilidade. Por isso, escola e família devem trabalhar continuamente para garantir um espaço onde estudar seja um prazer, onde o aluno se sinta amado, desafiado e respeitado. Esse ambiente é fruto da aliança entre todos os envolvidos no processo educativo, regido por princípios bíblicos, pela verdade e pela prática coerente da justiça.

À luz da AEP, tal ambiente não surge de ações isoladas, mas da vivência intencional dos princípios de caráter, autogoverno, aliança, soberania, individualidade, mordomia e semear e colher, que orientam atitudes, decisões e relações no cotidiano escolar. Quando esses princípios são vividos de forma consistente, a escola torna-se um espaço de restauração, formação integral e transformação social, no qual o aluno aprende não apenas conteúdos, mas também a viver com responsabilidade, propósito e compromisso com o bem comum diferentemente dos atuais índices em que se mostra a educação brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do crescente desafio da indisciplina no ambiente escolar, conforme evidenciado pelo relatório da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 2021), agravado por lacunas na formação moral e pelo enfraquecimento da cooperação entre escola e família, como promover um processo educativo que forme alunos autogovernados, conscientes de sua individualidade e capazes de respeitar limites, valores e relações, à luz de uma cosmovisão cristã fundamentada na Abordagem Educacional por Princípios (AEP)?

A partir desse questionamento, a presente pesquisa teve como objetivo compreender e propor caminhos consistentes para o enfrentamento da indisciplina



escolar, tomando como referência a AEP e seus fundamentos, especialmente a formação integral do ser humano, o resgate da aliança entre escola e família e a construção consciente de limites que sustentam a vida em sociedade. Os resultados indicam que a indisciplina não se configura como um problema meramente comportamental ou pontual, mas como expressão de uma crise formativa mais ampla, caracterizada pelo esvaziamento de valores, pela fragmentação das responsabilidades educacionais e pelo enfraquecimento das estruturas legítimas de autoridade, o que compromete não apenas o clima escolar, mas também o desenvolvimento moral, social e espiritual dos educandos.

A formação integral, que considera o ser humano em sua totalidade, corpo, alma e espírito, apresenta-se como o caminho mais eficaz para o desenvolvimento de alunos conscientes de sua individualidade, responsáveis por suas escolhas e capazes de viver em harmonia com o próximo. Nesse sentido, educar é muito mais do que transmitir conteúdos: é formar caráter, moldar valores e estabelecer princípios que orientarão as decisões de vida. A escola, portanto, precisa ir além de seu papel instrucional e assumir sua vocação formativa, mas jamais substituindo o papel da família, sua parceira natural e indispensável nesse processo.

A retomada da cooperação entre escola e família é um dos pontos centrais deste estudo. Quando ambas caminham em direções opostas ou agem de forma desarticulada, o aluno fica sem referência clara, o que favorece a indisciplina, a instabilidade emocional e a fragilidade ética. É na união entre essas duas instituições que se constrói um ambiente educacional saudável, no qual os limites não são apenas impostos, mas compreendidos e internalizados como proteção e direção para a vida. Afinal, a própria sociedade é regida por limites legais, morais e relacionais, e sua violação compromete a convivência, a justiça e o bem comum.

Neste cenário, a AEP oferece um modelo coerente e eficaz para essa formação. Ao educar a partir de princípios bíblicos como autogoverno, aliança,



individualidade, soberania e semear e colher, essa metodologia proporciona um ensino que vai além do intelecto, alcançando o coração e a vontade do aluno. Por meio dela, o estudante não apenas aprende, mas é desafiado a refletir sobre o porquê e para que aprender, desenvolvendo discernimento, responsabilidade e domínio próprio.

Comparando a proposta da AEP por meio de Rubens Cartaxo com autores seculares como Içami Tiba, verificou-se que, embora haja consenso quanto à importância da disciplina, dos limites e da atuação ativa da família, a diferença está na base formativa. Tiba, ao fundamentar sua abordagem na psicologia do limite, enfatiza estratégias de organização, estabelecimento de regras e desenvolvimento de competências emocionais e comportamentais, buscando o equilíbrio por meio de intervenções externas que auxiliem o aluno a ajustar suas condutas.

Enquanto os modelos seculares tendem a buscar soluções externas, a AEP foca na transformação interior, a partir de uma cosmovisão cristã que reconhece o ser humano como agente moral, criado à imagem de Deus e responsável diante dele. Nesse sentido, a AEP compreende a disciplina não apenas como técnica de controle, mas como expressão da mordomia do caráter, pela qual o indivíduo é chamado a administrar, diante de Deus, suas escolhas, atitudes e desejos. Assim, o aluno aprende que os limites não são imposições arbitrárias, mas princípios que orientam sua vida e o conduzem ao autogoverno, promovendo uma mudança que vai além do comportamento e alcança o ser.

À luz do objetivo geral deste estudo, compreende-se que a AEP oferece um passo a passo formativo para a superação da indisciplina escolar, ao articular, de modo integrado, o desenvolvimento do autogoverno, o fortalecimento da parceria entre família e escola e a formação integral do educando, fundamentados em princípios bíblicos e valores morais. Esse processo inicia-se com o reconhe-



cimento das causas profundas da indisciplina, não restritas ao comportamento visível, mas enraizadas em lacunas na formação do caráter, na fragilização das estruturas de autoridade e na ruptura da aliança entre as esferas educativas.

Em seguida, ela também propõe a restauração do autogoverno, conduzindo o aluno à internalização de princípios que orientam suas escolhas, ao invés da mera obediência externa. Paralelamente, fortalece-se a aliança família–escola, estabelecendo corresponsabilidade, coerência de valores e unidade de propósito. Por fim, a abordagem promove a formação integral, alcançando as dimensões moral, espiritual, emocional, social e intelectual do ser humano, de modo que a disciplina deixe de ser um mecanismo de controle e passe a ser expressão de caráter, responsabilidade e serviço, tornando-se, assim, um caminho sustentável de transformação pessoal e institucional.

Portanto, conclui-se que restaurar a disciplina no ambiente escolar requer mais do que medidas disciplinares ou ajustes pedagógicos: exige a formação integral do ser humano, a reaproximação intencional entre escola e família e a valorização dos limites como instrumentos de liberdade e segurança. A AEP mostra-se, assim, não apenas uma proposta metodológica, mas uma filosofia educacional que responde de forma profunda e consistente aos desafios da educação contemporânea. Educar por princípios é, mais do que nunca, um caminho necessário para formar cidadãos conscientes, éticos e preparados para viver em uma sociedade sustentada por valores sólidos.

Entretanto, é importante reconhecer que a discussão aqui apresentada não se encerra neste estudo. Os desafios relacionados à indisciplina escolar e à formação do caráter são dinâmicos e exigem um compromisso contínuo de reflexão, aperfeiçoamento e prática. Nesse sentido, destaca-se a relevância da formação continuada de professores na metodologia da AEP, de modo que os



educadores possam compreender seus fundamentos, vivenciar seus princípios e aplicá-los de forma intencional no cotidiano escolar.

Além disso, novas pesquisas podem aprofundar a análise dos impactos da abordagem educacional em análise em diferentes contextos educacionais, níveis de ensino e realidades socioculturais, contribuindo para a consolidação de práticas pedagógicas que promovam, de forma sustentável, o autogoverno, o caráter e a transformação social.

REFERÊNCIAS

APPIO, Célia Regina; GRIMM, Viviane. Orientação Educacional. Indaial: Uniasselvi, 2009.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP. Pesquisa Internacional sobre Ensino e Aprendizagem – TALIS 2024: Relatório Nacional. Brasília: Inep, 2025. Disponível em: https://download.inep.gov.br/acoes_internacionais/pesquisa_talis/resultados/2024/relatorio_nacional_talis_2024.pdf. Acesso em: 08 jan. 2026.

CAMARGO, Samuel de. A disciplina no ambiente escolar. 2020. 7 f. Artigo (Trabalho de Conclusão de Curso em Administração Escolar, Supervisão e Orientação) – Centro Universitário Leonardo da Vinci – Uniasselvi, Blumenau, 2020. Orientador: Felipe Luiz Braghirolli.

CARTAXO, Rubens. Disciplina e Educação: uma questão de princípios e autogoverno. São Paulo: AECEP, 2018.

GIACAGLIA, Lia Renata; PENTEADO, Wilma Millan Alves. Orientação educacional na prática: princípios, histórico, legislação, técnicas e instrumentos. 6. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2010.

LIMA, André de Souza; RIALDI, Ana Beatriz; RINALDI, Roberto; CARTAXO, Rubens Danteas. Abordagem educacional por princípios. São Paulo: AECEP, 2018.



OECD. Education in Brazil: An International Perspective. Paris: OECD Publishing, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1787/60a667f7-en>. Disponível em: <https://www.oecd.org/content/dam/oecd/en/publications/reports/2021/06/education-in-brazil-e2a7cdfe/60a667f7-en.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2026.

PIANEZZER, Lúcia Cristiane Moratelli. Orientação educacional. Indaial : Uniasselvi, 2018. SAGRADAS ESCRITURAS. Bíblia. Almeida Revista e Atualizada. Sociedade Bíblica do Brasil. TIBA, Içami. Limite: na medida certa. São Paulo: Integrare Editora, 2006.

TIBA, Içami. Pais e Educadores de Alta Performance. São Paulo: Integrare Editora, 2011.

ZLUHN, Maria Regina. Educação em direitos humanos na educação básica. Indaial: Uniasselvi, 2013.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 2, CRATO – CE, AGOSTO DE 2026 - ISSN 2448 2722
SUBMETIDO EM: 20/08/2025 ACEITO EM: 20/07/2026 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

O PECADO ENTRE DOGMÁTICA LUTERANA E A PSICOLOGIA KIERKEGARDIANA

THE CATEGORY OF SIN BETWEEN LUTHERAN DOGMATICS AND KIERKEGARDIAN PSYCHOLOGY

Michel Platinir Silva Damasceno¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0529683654296908>

Victor Nojosa de Oliveira²

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5894969088502188>

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v10i2.224>

RESUMO: Nesse artigo, procuramos expor a doutrina do pecado à luz das concepções do reformador Martinho Lutero e do filósofo dinamarquês Kierkegaard. O primeiro propunha que o pecado, enquanto natureza, corrompeu totalmente os pensamentos, os sentimentos e as ações humanas. A razão, elemento que subjaz à humanização, também foi desorganizada diante da força destrutiva do pecado original. Para o reformador, nem as boas obras seriam capazes de instaurar a salvação, tendo em vista que o pecado gera a inabilidade e a incapacidade do ser humano ir a Deus via obras. O pecado, segundo Lutero, não é uma opção, é uma natureza. Diferentemente da concepção luterana, Kierkegaard alude que a psicologia não trata da realidade

1 Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em teologia pela Universidade Inta de Sobral (INTA). Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Pós-graduado em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF); Pós-graduado em Ciência da Religião pela Faculdade de Teologia Integrada do Pernambuco (FATIN); Licenciado em Filosofia e Pedagogia pela Faculdade Kurios (FAK). É membro do núcleo de Estudo em Kierkegaard da UnB, coordenado pelo Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula. É pesquisador da dialética do teólogo suíço Karl Barth. Dedica-se também a Pesquisa do Pré-Romantismo alemão, mais especificamente ao movimento Sturm und Drang, ou "Tempestade e Ímpeto", como ao Romantismo alemão de Jena. E-mail: michelplatinir2017@gmail.com.

2 Doutorado em andamento em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2025). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2023). Especialização em Neuropsicopedagogia pelo Instituto Carreira (2025). Especialização em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza/FCF (2016). Formação em Psicanálise pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica - IBPC (2025). Graduação em História pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2013). Graduação em Teologia pela Faculdade Unida (2013). É membro do Núcleo de Estudos em Filosofia Brasileira (NEB), coordenado pelo Prof. Dr. Evanildo Kostoski. Dedica-se não somente ao estudo do pensamento do Padre Antônio Vieira, como também tem concentrado esforços para analisar as tradições Neoescolástica e Filosofia Brasileira. E-mail: victor.nojosa7@gmail.com.



ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA SOB UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS CC BY 4.0

do pecado no ser humano, ela apenas pergunta pela estrutura do ser humano angustiado diante da possibilidade da liberdade. Para tanto, o conceito de pecado na visão do autor dinamarquês, vincula-se diretamente ao salto qualitativo, isto é, uma decisão que irá suprimir o pecado hereditário. Em outros termos, a angústia é o vínculo da possibilidade do pecado existir, não que ele já existe.

PALAVRAS-CHAVE: Martinho Lutero; Soren Kierkegaard; Pecado.

ABSTRACT: In this article, we seek to present the doctrine of sin in light of the concepts of the reformer Martin Luther and the Danish philosopher Kierkegaard. The former proposed that sin, as a nature, completely corrupted human thoughts, feelings and actions. Reason, the element that underlies humanization, was also disorganized in the face of the destructive force of original sin. For the reformer, not even good works would be capable of establishing salvation, given that sin generates the inability and incapacity of human beings to go to God through works. Sin, according to Luther, is not a choice, it is a nature. Unlike the Lutheran conception, Kierkegaard alludes that psychology does not deal with the reality of sin in human beings, it only asks about the structure of the anguished human being faced with the possibility of freedom. Therefore, the concept of sin in the view of the Danish author is directly linked to the qualitative leap, that is, a decision that will suppress hereditary sin. In other words, anguish is the link between the possibility of sin existing, not that it already exists.

KEYWORDS: Martin Luther; Søren Kierkegaard; Sin.

INTRODUÇÃO

Antes de delimitarmos nossas análises ao conjunto de ideias sobre a doutrina do pecado será preciso expor, de forma sintética, a concepção antropológica de Martinho Lutero. Para tanto, pontuaremos uma passagem importante no *Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero Acerca do Homem, 1536*, sobre essa temática, onde o sujeito humano é determinado, fundamentalmente, pela razão, que, por sua vez, é compreendida como uma diferença essencial.

E certamente é verdade que a razão é o que há de mais importante e mais elevado, sendo, em comparação com as outras coisas desta vida, a melhor e algo divino. Ela é inventora e mentora de todas as artes, das ciências médicas, da jurisprudência e de qualquer sabedoria, poder, virtude e glória que os homens possuem nesta vida. Por isso convém que ela deva ser chamada de diferença essencial pela qual o homem se distingue dos animais e das outras coisas (LUTERO, 1992a, p. 194).

Ao destacar a importância da razão, Lutero não estabeleceu a tentativa de conciliar razão e fé. Ao contrário, o pecado operou a morte e afetou totalmente à vontade dismantando o que torna o ser humano de fato humano: a razão. É



nesse percurso que o reformador desconfia dos ditames da razão como o meio eficaz para a promoção da autonomia do sujeito. E não somente isto, o pecado original prejudicou uma das competências da razão: a capacidade de em si apreender o conhecimento de Deus. Lutero entende que é possível conhecer a Deus de duas maneiras: através da revelação natural ou geral, esse saber é distante e superficial; e mediante a fé em Cristo, já este, é particular e adquirido mediante a revelação pela fé. Notemos que somente a razão como elemento receptivo ao conhecimento de Deus é inviável por conta da intromissão do pecado que distorce os atributos divinos. Nesse caso, Para Lutero, somente a auto manifestação de Cristo é suficiente para instaurar a verdadeira epistemologia a priori, a posteriori, a causa material, a causa eficiente, a causa final e a causa formal:

Deus também não privou a razão desta majestade depois da queda de Adão, pelo contrário, a confirmou. Contudo a própria razão não sabe a priori, mas somente a posteriori, que ela é tal majestade. Se, pois, se comparar a filosofia ou a própria razão com a teologia, ficara evidente que não sabemos quase nada sobre o homem. Uma vez que, ao que parece, nem mesmo enxergamos suficientemente sua causa material. Porque a filosofia não conhece com certeza a causa eficiente, e da mesma forma [desconhece] a causa final. Porque ela conhece como única causa final a paz desta vida, ignorando ser Deus, o Criador, a causa eficiente. Contudo, sobre a causa formal, que chamam de alma, nunca houve e nunca haverá consenso entre os filósofos. (LUTERO, 1992a, p, 195).

Lutero, enquanto criacionista, compreendi que o ser humano é ontologicamente tripartido em espírito, alma e corpo e fundamentalmente consubstanciado na *Imago Dei*: “A saber, que o homem é criatura de Deus constituída de corpo e alma viva, feita no princípio a semelhança de Deus, sem pecado, a fim de se procriar e de dominar sobre as coisas, sem nunca morrer” (1992a, p, 194). Em *Textos selecionados da Preleção sobre Gênesis*, Lutero deixa evidente que a condição humana nesse contexto não havia sofrido os impactos do pecado o que nos leva a ponderar que os atributos da memória, da mente e da vontade não



estavam subjugados aos ditames das perversões, ou seja, o exercício da volição desfrutava ativamente da plena liberdade no sentido de que não havia nenhum empecilho para que a criatura se realizasse humanamente em Deus: “Adão a teve em sua essência, ele não só conheceu a Deus e acreditou que ele era bom, mas também viveu uma vida inteiramente divina, ou seja, não tinha pavor da morte nem dos perigos, contentando-se com a graça de Deus” (2014b, p, 103).

O CONCEITO DE PECADO NA DOGMÁTICA LUTERANA

A continuar nessa direção, no *Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero Acerca do Homem, 1536*, diferentemente da tradição grega, que estabelecia a fragmentação da constituição essencial do ser humano, Lutero tinha uma visão mais integral da constituição essencial do ser humano mesmo que suas partes constituintes tivessem funções específicas, no entanto, os sentimentos, os pensamentos e a prática, não são compartimentos ou condicionamentos estanques: “sobre a causa formal, que chamam de alma, nunca houve e nunca haverá consenso entre os filósofos. [...] Aristóteles a define como primeira manifestação do corpo com poder de viver, ele quis também iludir leitores e ouvintes” (1992a, p, 195). Assim sendo, a tricotomia luterana não implica em cisão formal e objetiva entre corpo, alma e espírito, embora, as Sagradas Escrituras expõem que as competências da alma podem ser atribuídas ao espírito recíproca e juntamente com o humano todo.

Mas o caso é que o primeiro casal criado por Deus optou pela desobediência à liberdade o que contribuiu para ofuscar e danificar a imagem de Deus neles e tiveram que lidar com os efeitos desagregadores do pecado original na constituição essencial da natureza humana. Mas, para ser mais acurado, de acordo com Lutero em *Da vontade cativa*, o pecado havia deslocado Adão da essência para a existência e nessa condição o diabo passou a monopolizá-lo: “Em pregação de



9 de outubro de 1524, descreve a impotência do ser humano aprisionado pelo diabo: “Tu es cavalo, o diabo te cavalga.” Só Cristo pode libertar do poder do diabo” (1993c, p. 15). Apesar da mortalidade imposta pela intromissão do pecado, outro elemento que nos ajuda a pensar as ressonâncias do pecado na criatura e na criação diz respeito à falência espiritual que se caracteriza pela escravidão do exercício da vontade, em outros termos, Lutero afirma que o ser humano perdeu a liberdade e sua volição ficou presa às determinações do pecado: “O ser humano perdeu a liberdade, é coagido a servir ao pecado e não pode querer algo de bom” (1993c, p. 84).

Retomando o *Debate do Reverendo Senhor Dr. Martin Lutero Acerca do Homem*, 1536, as emoções, os pensamentos e a moral humana ficaram comprometidas com tudo aquilo que contraria a vontade de Deus. E como se não bastasse, Adão passou a ter prazer em reproduzir uma ética contraditória e ambígua. Nesse estado de falência moral, o ser humano desenvolveu uma incapacidade de superar sua própria condição. De qualquer maneira, em Lutero, notamos uma visão totalmente pessimista do ser humano:

Mas que, após a queda de Adão, [a criatura] ficou sujeita ao poder do diabo, ao pecado e à morte, um mal duplo, insuperável para as suas forças, e eterno. E disso não pode ser libertada e receber a vida eterna a não ser pelo Filho de Deus Jesus Cristo (se nele crê). Isto posto, e como a mais linda e excelente de todas as coisas, qual seja a razão após o pecado, está entregue ao poder do diabo, mesmo assim deve-se concluir que o homem todo e todo o homem, seja ele rei, senhor, servo, sábio, justo e dotado ricamente com quaisquer bens desta vida, contudo é e permanece réu de pecado e morte, sob a opressão do diabo. Por isso aqueles que dizem que a natureza depois da queda permaneceu íntegra fazem filosofia ímpia em oposição à teologia (LUTERO, 1992a, p. 195).

Em 1524, Erasmo de Roterdã, escreveu o seu *De libero arbitrio Diatribe sive collatio* e discorreu acerca de ideias sinergistas do livre-arbítrio. Ao tomar conhecimento da obra, Lutero produziu uma contestação que foi publicada em 31 de dezembro de 1525, com o título *De servo arbitrio*. Em *Da vontade cativa*,



Martinho deixa evidente que o ser humano, na condição de pecador por natureza, não possui integridade e tampouco consegue operar livremente o seu livre-arbítrio:

A Diatribe sonha que o ser humano é íntegro e são, tal como é em suas próprias coisas para a vista humana. Por isso garrula com estas palavras: “Se quiseses, se fizeres, se ouvires” se zomba do ser humano se seu arbítrio não é livre. A Escritura, porém, define que o ser humano é corrupto e cativo, e ainda despreza e ignora soberbamente sua corrupção e seu cativo (LUTERO, 1993c, p. 87).

Tal controvérsia atingiu também concepções tradicionais do escolasticismo. Se pensarmos que na escolástica o Estado era concebido como um grande organismo e que a pessoa era espécie de um só gênero, e que até mesmo o exercício do bem promovia a salvação do sujeito, notaremos o incomodo de Lutero com a não individualização do pecado e com a valorização das boas obras como meio para a obtenção da salvação. Essa ideia de que as boas obras podem resultar no prêmio da salvação soava como uma premissa pelagiana, no entanto, para Lutero, a pessoa jamais vai adquirir o pecado ela já nasce essencialmente pecadora, na verdade, o pecado é um mau herdado, pois Adão é o representante orgânico da humanidade e, nesse sentido, quando ele caiu toda a humanidade em termos solidários também caiu nele. Isso fica evidente nos *Artigos de Esmalcalde*: “Aqui devemos confessar, como diz S. Paulo em Rm 5, que o pecado se originou de um só homem, Adão, por cuja desobediência todos os homens se tronaram pecadores, sujeitos à morte e ao diabo. A isto se chama pecado hereditário ou pecado capital” (1997a, p, 323). Lutero amplifica a questão de que a vontade humana é necessariamente determinada pelo pecado:

Se todos estamos sob o domínio do pecado e da condenação por causa de um único homem, Adão, como poderíamos empreender qualquer coisa que não fosse pecado e condenável? Pois quando diz “todos”, não excetua ninguém, nem a força do livre-arbítrio, nem obrador algum, quer esteja obrando quer não, quer esteja se esforçando quer não; necessariamente estará compreendido entre “todos”, como qualquer outro. Também nós não pecaríamos nem seríamos condenados por aquele único delito de Adão, se ele não fosse nosso delito. Pois, quem



seria condenado por causa do pecado alheio, ainda mais perante Deus? Ele, porém, não se torna nosso imitando ou fazendo-o, visto que este não poderia ser aquele pecado único de Adão, uma vez que fomos nós que o cometemos, e não ele. Ele se torna nosso por nascimento. Sobre isso, no entanto, é preciso debater em outra ocasião. Assim, pois, o pecado original não deixa outra possibilidade ao livre-arbítrio a não ser pecar e ser condenado (LUTERO, 1993c, p. 199).

Lutero objetiva recuperar a hermenêutica da doutrina do pecado a partir da Teologia e não da Filosofia. Ele elenca, na sua compreensão, os erros e problemas das premissas escolástica que admitia o elemento quantitativo do pecado que residia em atos ordenados hierarquicamente: “Esse pecado hereditário é corrupção de tal maneira profunda e perniciosa da natureza, que razão nenhuma o compreende. [...] razão por que é puro erro e cegueira em relação a esse artigo o que os teólogos escolásticos ensinaram” (1997a, p, 323). Lutero lançou mão da eficácia plena do pecado enquanto expressão de uma natureza que havia atingido a totalidade da pessoa, portanto, não se trata de atos pontuais e classificáveis em uma escala moral e sim é a própria condição essencial do ser humano que está inerentemente e interiormente consubstanciado pelo pecado. Assim, os escolásticos cometiam grandes equívocos quando ensinavam que:

1. Que depois da queda de Adão as forças naturais do homem continuaram integras e incorruptas. E que o homem possui por natureza razão reta e vontade boa, conforme ensinam os filósofos. 2. Também: que o homem tem livre arbítrio para fazer o bem e deixar o mal, e, inversamente, deixar o bem e praticar o mal. 3. Ainda: que o homem por forças naturais pode observar e cumprir todos os mandamentos de Deus. 4. Igualmente: que por forças naturais pode amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo. 5. Também: quando o homem faz o que está nele, Deus certamente lhe da sua graça. 6. Outrossim: quando quer ir ao sacramento, não é necessário que haja o bom propósito de fazer o bem, senão que basta não tenha o mau propósito de praticar pecado; tão boa é a natureza e a tal ponto eficaz o sacramento. 7. Não se fundamentar na Escritura que para a boa obra seja necessário o Espírito Santo com sua graça. (LUTERO, 1997a, p, 323).

Essas ponderações podem ser importantes para compreendermos que a concepção luterana de pecado reside na subjetividade humana, portanto, o



pecado foi originalmente inculcado em cada pessoa manifestando-se não somente na dimensão existencial, no sentido de que o pecado é essencialmente natural, ou seja, o ser humano foi completamente corrompido. No *Debate do Reverendo Senhor Dr. Martin Lutero Acerca do Homem*, 1536, há uma passagem importante sobre essa questão:

Outros se debatem apenas por pecados no sentido filosófico; nem mesmo Erasmo entende o que seja o pecado original. O pecado original é um mal inato e ininterruptamente inerente a nós, fazendo-nos réus da morte eterna; ele dura enquanto vivermos aqui e pode ser chamado de hábito inato (LUTERO, 1992a, p. 213).

Por aqui se compreende que como o pecado colocou o ser humano em total desvantagem, isso implica em dizer que até mesmo as boas obras, ou seja, a manifestação de virtudes é suficiente para a promoção da redenção. Em outros termos, para Lutero, todos os humanos foram encerrados debaixo da condição de pecadores por natureza. Nessa lógica, onde a condenação é inevitável, Deus decidiu estabelecer, sem nenhum mérito humano, a salvação por meio de seu filho que cumpriu com as exigências da lei e satisfaz a justiça divina. Na Cruz, a morte de Cristo abriu uma linha de crédito que é dispensada justificando gratuitamente o pecador. Em *Da vontade cativa*, Lutero deixa claro que: “[...] nada é mais apto para compreender as palavras de Deus do que a fraqueza de engenho. Foi justamente por causa dos fracos e para os fracos que Cristo veio e enviou sua palavra” (1993c, p. 72).

O PECADO NA PSICOLOGIA DE SOREN KIERKEGAARD

Para o autor dinamarquês, o surgimento do pecado sempre será um mistério para as ciências modernas:

O conceito de pecado não tem, portanto, a rigor, sua morada em nenhuma ciência; só a segunda ética pode tratar de sua manifestação,



não de sua origem. Se qualquer ciência quer tratar do pecado, o conceito torna-se confuso. Assim se daria, para nos aproximarmos de nosso projeto, se a psicologia quisesse fazê-lo. (KIERKEGAARD, 2013, p. 23)

Dito isto, a existência do pecado não pode ficar restrita a sistemas teológicos e filosóficos, porque existem critérios na existência do pecado que apenas o sujeito singular poderá responder: “o pecado não pode achar lugar no sistema, provavelmente do mesmo modo como imortalidade, fé, paradoxo e coisas tais que se relacionam de modo essencial com o existir, de que precisamente o pensamento sistemático desvia o olhar” (Ibidem, 2013, p. 284). Karl Barth, em sua obra, “*Esboço de uma Dogmática*”, expressa que a dogmática é uma disciplina crítica, onde “não se trata, pois, como se acreditou numa ou noutra época, de se prender a quaisquer fórmulas teológicas, antigas ou novas, e de se crer que tudo está feito” (BARTH, 2006, p. 12). Em outras palavras, existem restrições para a dogmática como ciência teológica:

Nos centros onde a ciência é, de maneira precisa, encarada com maior seriedade, não se cria nenhuma ilusão acerca do que o homem pode fazer: ele não está envolvido em um projeto em que se combinam a mais alta sabedoria e a mais refinada arte, pois a ciência caída do céu, a ciência absoluta, não existe (Ibidem, 2006, p. 8-9)

Partindo desse pressuposto, validamos que os sistemas religiosos, tanto na Dinamarca como na Alemanha, tentam abranger em seu escopo teórico, todas as resoluções paradoxais do cristianismo, inclusive o paradoxo Absoluto e o conceito de pecado. Porém, na prerrogativa Kierkegaardiana, “a dogmática não deve, portanto, explicar o pecado hereditário, mas explicá-lo pressupondo-o, à semelhança daquele turbilhão sobre o qual a física especulativa grega falou diversas coisas, como algo de movente que nenhuma ciência conseguia responder” (KIERKEGAARD, 2013, p. 22).



Assim como os filósofos da *Phisis* imbuíram pressuposições sobre a *arché* do cosmo, isso também vale à dogmática, que por meio da ética, “torna a encontrar o seu lugar como aquela ciência que tem a consciência que a dogmática possui sobre a realidade como tarefa para a realidade” (Ibidem, 2013, p. 22). Isso é levado a crer que, pela dogmática, atinge-se a pureza plena do conceito, isto é, pela mesma o pecado poderia ser explicado em toda sua plenitude, não levando em conta a contingência da realidade e a angústia do indivíduo:

A realidade obtém-se com isso a vantagem de parecer que, já na lógica, atingiu-se o que há de mais alto ou, se preferirmos, o mais baixo. A perda, porém, salta aos olhos; pois nem a lógica nem a realidade são bem servidas com isso. A realidade não sai ganhando, pois a contingência, que é um elemento essencialmente co-pertecente à realidade, a lógica, jamais poderá deixar infiltrar-se (Ibidem, 2013, p. 12)

Diante disso, elencamos que pela dogmática irão surgir inúmeras pressuposições do efeito do pecado na realidade humana, não do seu surgimento:

Logo que o pecado é realmente posto, a Ética apresenta-se imediatamente e segue então cada um de seus passos. Como ele surgiu, é uma questão que não preocupa a Ética a não ser na medida em que tem certeza de que o pecado entrou no mundo como pecado. Mas, menos ainda que com seu surgimento, preocupa-se a Ética com o *Stilleben* da sua possibilidade (Ibidem, 2013, p. 24)

Doravante, o autor dinamarquês irá propor uma nova abordagem dialético-hermenêutica sobre o conceito de pecado frente às abordagens deferidas em sua época. Com isso, listamos que o interesse Kierkegaardiano pelo conceito de pecado tem a ver com a responsabilidade singular do sujeito frente ao seu pecado oriundo do salto qualitativo, não pela realidade do pecado já existente na existência do sujeito. Ou seja, na abordagem Kierkegaardiana, o caminho é a psicologia não a dogmática: “o que pode ocupar a psicologia, e aquilo com que ela pode ocupar-se é: como o pecado pode surgir, e não: que ele surge” (Ibidem, 2013, p. 24). Segundo Ranis Fonseca, o propósito do filósofo ao elaborar tal análise, como



ele próprio diz, além de “simples esclarecimento psicológico, prévio ao problema do pecado original, foi tratar psicologicamente o conceito de angústia conservando sempre no espírito e diante dos olhos o dogma do pecado original” (OLIVEIRA *apud* KIERKEGAARD, 2018, p. 78).

Na visão do autor dinamarquês, o pecado não pertence à zona de competência da Psicologia, tratá-lo nessa perspectiva seria um erro, como bem explicitou Ranis Fonseca, “o que define o pecado não é a esfera ou o lugar que ele ocupa, mas o lugar que ele não ocupa, isto é, lugar nenhum” (OLIVEIRA, 2018, p. 79).

Segundo Roos, “Vigilius Haufniensis quer investigar a constituição do ser humano para compreender como é possível aquilo que em dogmática se chama pecado, como deve ser a liberdade humana para que se possa pecar” (ROOS, 2019, p. 34). Dessa forma, a angústia será o fundamento epistemológico na filosofia religiosa do dinamarquês, e é pela mesma, que o indivíduo salta em detrimento do pecado: “ela pode em seu interesse psicológico levar a coisa tão longe que é como se o pecado já existisse; mas o ponto seguinte, quer dizer, que ele esteja aí, é qualitativamente diferente disso” (KIERKEGAARD, 2013, p. 24).

O salto angustiante proveniente da liberdade é qualitativamente diferente da esfera dogmático-hereditária, que, “a natureza humana tem de ser tal que ela torne o pecado possível, é totalmente verdadeiro, do ponto de vista psicológico, mas querer fazer dessa possibilidade do pecado a sua realidade efetiva provoca indignação na Ética e soa como blasfêmia para a dogmática” (Ibidem, 2013, p. 24). A angústia é o mistério da subjetividade humana diante da possibilidade do pecado.

Nas palavras de Jonas Roos “a angústia não explicará a queda, o pecado, mas descreverá a sua possibilidade. E a queda não poder ser explicada, porque



o pecado não pode ser objeto de qualquer ciência, não encontra lugar na especulação” (ROOS, 2019, p. 34). Ou seja, se a dogmática é uma ciência teológica, e toda ciência se baseia em aproximações, concluímos que o conceito de pecado não poderá ser explicado plenamente pela hermenêutica teológica promulgada pelos teólogos dinamarqueses. Segundo Kierkegaard, “a rigor, o pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala ao indivíduo, como o indivíduo, que se dirige ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 18).

Ora, se a dogmática não tem a competência de explicar o pecado, Kierkegaard, elevará o pressuposto filosófico, para então resolver essa tensão teológica. Ou seja, o poder hermenêutico da dogmática é limitado, abrindo-se assim espaço para a infinitude psicológica da angústia, “a atmosfera da psicologia é a angústia descobridora e em sua angústia ela copia os contornos do pecado, apavorando-se mais e mais ante o desenho que ela própria faz aparecer” (Ibidem, 2013, p. 18). Essa atmosfera psicológica, segundo Jonas Roos, “realiza as suas análises até o instante imediatamente anterior ao pecado, à queda, o salto qualitativo. Do salto em si ela não tem nada a dizer” (ROOS, 2019, p. 35). A psicologia não trata do pecado efetivado na existência humana como na dogmática, ela pergunta pela estrutura do ser humano angustiado pela possibilidade da liberdade em seu devir. Se a psicologia trata da estrutura epistemológica humana, à dogmática, segundo o autor de *Obras do Amor*, “é a ciência que, ao inverso daquela ciência assim chamada ideal *stricte*, parte da realidade efetiva. Ela inicia com o real efetivo, para elevá-lo a idealidade. Não nega a presença do pecado; ao contrário, ela pressupõe e o explica ao pressupor o pecado hereditário” (KIERKEGAARD, 2013, p. 21-22). A dogmática explica, pressupondo, que o paradoxo do pecado foi instituído no Éden por Adão e Eva. Isto significa que, o pecado configurou-se como uma desobediência à ordem divina, se desvelando na realidade ética-moral



dos pais edêmicos. Para tal, diante desse fato, a herança fatídica do pecado efetivado no Éden, foi à semente pecaminosa em todo gênero humano posterior a Adão.

Doravante, a ética se estabelece como uma resposta efetiva ao problema do pecado hereditário na posteridade humana. Segundo Kierkegaard:

Aqui a ética torna a encontrar o seu lugar como aquela ciência que tem a consciência que a dogmática possui sobre a realidade, como tarefa para a realidade. Esta ética não ignora o pecado, e a idealidade dela não consiste no exigir idealmente, mas sua idealidade consiste na consciência penetrante da realidade, da realidade do pecado, porém, bem entendido, não com leviandade metafísica ou concupiscência psicológica (Ibidem, 2013, p. 22)

A realidade do pecado na estrutura do gênero humano será explicada pela universalidade do pecado hereditário oriundo da especulação dogmática, “esta não é a ética; pois a ética nada tem a ver com aquela possibilidade. Ela é, pelo contrário, a Dogmática, e aqui reaparece o problema do pecado hereditário” (Ibidem, 2013, p. 25). Enquanto a psicologia trata com a angústia que antecede o pecado, a dogmática, segundo o autor dinamarquês, “explica o pecado hereditário, isto é, a possibilidade ideal do pecado” (Ibidem, 2013, p. 25). Diante disso, Kierkegaard, elencará uma duplicidade ética, como arcabouço filosófico-psicológico para o problema do pecado como possibilidade e como idealidade dogmática.

Contrariamente, a segunda ética nada tem a ver com a possibilidade do pecado nem com o pecado hereditário. A primeira ética ignora o pecado, a segunda inclui a realidade efetiva do pecado nos seus domínios, e aqui outra vez só com a ajuda de um mal-entendido a psicologia pode intrometer-se (Ibidem, 2013, p. 25).

Doravante, na primeira ética, o pecado é universal a todo o gênero humano. Já a segunda, não trata da possibilidade do pecado na (psicologia), nem se preocupa com o pecado hereditário que é um dado universal da (primeira ética). A segunda ética, através da efetivação do pecado na existência, necessita da inves-



tigação psicológico-teológica para formalização de dados teológico-dogmáticos a respeito do pecado. Segundo Ranis Fonseca, “quando a psicologia se propõe a investigação da possibilidade do pecado, não faz nada mais do que servir à dogmática, justamente por esse ser um território movediço e que está ligado ao campo do possível” (OLIVEIRA, 2018, p.80). A psicologia torna-se indiretamente o arcabouço especulativo da segunda ética, isto é, “não é papel da Psicologia ocupar-se do ato do nascimento do pecado, pois assim estaria ultrapassando o seu próprio limite, ficando abandonado à sua própria ilusão, uma vez que não existe ciência alguma que consiga explicar a entrada do pecado no mundo” (Ibidem, 2018, p. 80).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve artigo, tem como finalidade expor as posições teológico-filosóficas dos teólogos/filósofos, Martinho Lutero e Soren Kierkegaard sobre a temática do pecado. Contudo, não visamos esgotar a temática supracitada, apenas despertar o espanto teológico para as futuras discussões teológico-filosófica sobre a categoria pecado. Para fins, ambos os autores, tiveram proeminência na temática desenvolvida nesse artigo, restando aos míseros contemporâneos de Cristo, aprofundarem as pesquisas sobre o conceito pecado, para dessa forma, construir novas perspectivas sobre o assunto exposto.

REFERÊNCIAS

BARTH, Karl. **Dogmática Eclesiástica**. Tradução de Airton William. São Paulo: Fonte

Editorial, 2006.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O conceito de angústia: uma simples reflexão**



psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário.

Tradução de Álvaro Luiz Valls. 3a ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

LUTERO, Martinho. **Debates e Controvérsias, I, in Obras Seleccionadas, v. 3.** São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992a.

LUTERO, Martinho. **Interpretação do Antigo Testamento - Textos Seleccionados da Preleção sobre Gênesis.** Trad.: Geraldo Korndörfer. Obras Seleccionadas, v.12. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia Editora, 2014b.

LUTERO, Martinho. **Os Artigos de Esmalcalde.** Igreja Evangélica Luterana. Livro de Concórdia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997a.

LUTERO, Martinho. **Debates e Controvérsias,** Obras Seleccionadas, v. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993c.

OLIVEIRA, Ranis Fonseca. **O desespero e a angústia na filosofia de Kierkegaard.** Rio de Janeiro: Atsoc Editions, 2018.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard.** São Paulo:

Editora LiberArs, 2019.





O SOFRIMENTO E A ESPERANÇA NO LIVRO DE HABACUQUE

Suffering and hope in the book of Habakkuk

Matheus Rodrigues de Brito¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9803008729462576>

DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v10i2.226>

RESUMO: O livro de Habacuque apresenta um diálogo entre o profeta e Deus, destacando temas como sofrimento e esperança. A pergunta que norteia o estudo é: como o livro de Habacuque articula os temas de sofrimento e esperança? O objetivo principal é analisar a tensão entre sofrimento e esperança apresentados no texto. Utilizando metodologia bíblico-hermenêutica, com abordagem qualitativa e bibliográfica, o artigo interpreta os aspectos históricos, literários e teológicos do livro. Os resultados compreendem que esses temas são entrelaçados, revelando a esperança como confiança na justiça e soberania divina.

Palavras-chave: Habacuque; sofrimento; esperança; profetas menores.

ABSTRACT: The book of Habakkuk presents a dialogue between the prophet and God, highlighting themes such as suffering and hope. The question that guides the study is: how does the book of Habakkuk articulate the themes of suffering and hope? The main objective is to analyze the tension between suffering and hope presented in the text. Using biblical hermeneutics methodology, with a qualitative and bibliographic approach, the article interprets the historical, literary, and theological aspects of the book. The results show that these themes are intertwined, revealing hope as trust in divine justice and sovereignty.

Keywords: Habakkuk; suffering; hope; minor prophets.

¹ Professor, Mestrando e Bacharel em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR).

INTRODUÇÃO

O livro de Habacuque, presente no Antigo Testamento, inserido na divisão intitulada de Profetas Menores, possui uma mensagem essencialmente relevante à contemporaneidade e pouco explorada no âmbito acadêmico. Sofrimento e esperança são dois temas que recebem atenção ao longo da história, seja nas áreas científicas de Filosofia, Psicologia ou Teologia. O texto bíblico apresenta um interessante diálogo de um homem com Deus que tece indagações acerca do sofrimento e da esperança em seu livro; este é Habacuque. Desta forma, o objeto de pesquisa deste artigo é explorar os temas centrais do livro profético de Habacuque. Será investigado devido à ausência de pesquisas na área e para que se possa elucidar as principais mensagens do autor bíblico, na tentativa de realizar uma boa interpretação do texto sagrado.

Para iniciar a presente discussão proposta, a pergunta que norteia a pesquisa é: como o livro de Habacuque articula os temas de sofrimento e esperança? A apresentação do texto, tem como objetivo principal justamente analisar a tensão entre sofrimento e esperança no livro de Habacuque. Os objetivos específicos consistem em: Identificar as referências ao “Dia do Senhor” no livro de Habacuque e seu significado teológico; compreender como o sofrimento é apresentado e a quem se destina no contexto de Habacuque; compreender como o tema esperança é construído no texto.

Tendo em vista os objetivos, o texto utiliza-se dos procedimentos metodológicos de uma pesquisa de classificação básica, partindo de materiais bibliográficos e de natureza qualitativa. O método em si é o bíblico hermenêutico, a partir de uma abordagem que privilegia a leitura interpretativa dos âmbitos



histórico, literário e teológico do texto bíblico.² Como hipótese inicial, parte da compreensão de que a resposta à questão norteadora, é que o texto vai construindo, de maneira literária em diálogos, a compreensão de sofrimento e esperança, em conjunto com um conhecimento progressivo a respeito de Deus, evidenciando o contraste entre o sofrimento e a esperança no livro de Habacuque.

De forma sintética, a pesquisa se construirá em quatro partes. A primeira apresenta um panorama histórico e literário do livro para que seja possível iniciar uma leitura interpretativa responsável. A segunda, realizará uma leitura de alguns textos utilizando a temática do “dia do Senhor”, reconhecendo que não está presente neste livro, mas que elucida os temas principais. A terceira parte tecerá alguns comentários que podem elucidar a compreensão de sofrimento apresentada na obra e como ele se descortina. Por fim, a quarta parte focará em explicar como a temática da esperança é um dos pontos principais apresentados no texto bíblico de Habacuque.

CONTEXTO HISTÓRICO E OBSERVAÇÕES LITERÁRIAS

Para que se possa chegar ao objetivo pretendido de observar a compreensão de sofrimento e esperança em Habacuque, é importante ter em vista um quadro geral do contexto histórico e como a forma literária do livro está estruturada, corroborando aos temas centrais. De imediato, situará acerca do contexto histórico, de maneira breve com sintéticas pontuações, em seguida, algumas considerações literárias em torno do texto profético de Habacuque.

2 Para mais explicações, consultar: KÖSTENBERGER, Andreas J.; PATTERSON, Richard D. Convite à interpretação bíblica: a tríade hermenêutica (história, literatura e teologia). 1.ed. São Paulo: Vida Nova, 2015. Para um texto breve e singelo, recomenda-se: BRITO, Matheus Rodrigues. Quais os principais métodos interpretativos e sua relevância à leitura bíblica? Panorama e convergência das abordagens Histórica, Literária e Teológica exemplificadas em 2 João. Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia, v. 9, n. 2, p. 25-42, 2024. ISSN 2448 2722. Disponível em: . <https://www.faculdebatisacariri.edu.br/colloquium/index.php/revista/article/view/197>



CONTEXTO HISTÓRICO DE HABACUQUE

Situar Habacuque historicamente é um desafio, em vista da falta de informações históricas contidas no texto bíblico. Até mesmo a figura do profeta é pouco compreendida, devido à falta de menção ao nome de seu pai, local de nascimento ou tribo de origem. A identificação do profeta é semelhante a de Ageu e Zacarias, apenas como diz o texto bíblico: “A mensagem que o profeta Habacuque recebeu” (Hc 1.1), o que, para Gusso (2024, p. 99) indica os “[...] profetas que atuaram no período depois do cativeiro na Babilônia”.³

Posições iniciais de datação podem ser consideradas entre um vasto período dos anos 700 a 300 a.C. Uma tendência comum seria situar o profeta sendo contemporâneo de Sofonias, Naum e Jeremias, cerca de 625 a.C. Neste período, a atuação profética recairia no momento em que o Nabopolassar assumiria o trono da Babilônia e iniciaria a expansão do conhecido como Império Neobabilônico, sendo possível até um período mais recente, cerca de 598 a.C., anterior à deportação de Judá para Babilônia, partindo do relato de Habacuque 1.6-11 (Gusso, 2024, p. 101-102). Lasor (1999, p. 349), parte do mesmo ponto de vista, situando o texto de Habacuque no fim do século VII a.C., onde uma data mais remota seria 625 a.C. ou mais recente 598 a.C.

Posições com algumas diferenças podem ser vistas na obra de Dillard e Longman III (2006, p. 393), onde situam Habacuque “[...] no tempo da ascensão dos caldeus (Hc 1.6), *i.e.*, em algum ponto no final do séc. VII ou no início do séc. VI a.C.”. Seus posicionamentos lastram-se nos textos de (Hc 1.6), que sugeriria uma data entre 625 a 604 a.C., tendo em vista as conquistas dos exércitos babilônicos mencionados em (Hc 2.5,8-10). As datações estariam ligadas às

3 Recomenda-se a obra de GUSSO, Antônio Renato. Panorama Histórico de Israel: para estudantes da Bíblia. 6. ed. Curitiba: A.D. Santos Editora, 2021. p. 177-200. É apresentado o período após o cativeiro na Babilônia (pós-exílico) de maneira clara e objetiva.



menções aos ímpios em 1.4 e 1.13, podendo ser os habitantes de Judá e Jerusalém, já outros estudiosos identificam como os Assírios, opressor de Israel derrotado pelos Caldeus. Levando em conta (Hc 1.4), os autores compreendem que a linguagem utilizada pelo profeta seria mais apropriada à corrupção interna de Judá (Dillard; Longman III, 2006, p. 393).

Com as ponderações realizadas, de maneira breve, é possível tecer alguma ideia do contexto histórico do profeta. Com o quase consenso dos autores apresentados, Moraes e Baumann (2024, p. 105) elucidam o contexto, onde o livro parece se inserir em um momento prestes à culminação do exílio babilônico, o qual “[...] os últimos reis de Judá acabaram se deixando dominar pelos babilônicos, [...] em três grandes levas (605, 598 e 586 a.C.)”. No contexto caótico e “neste meio de instabilidade, golpes políticos e rebeldia contra os princípios de Yavé surge então o profeta Habacuque”.⁴ Em um período histórico consideravelmente não favorável para o chamado povo de Deus, a mensagem de Habacuque de sofrimento, juízo divino e esperança, torna-se relevante aos leitores imediatos e aos atuais, no interessante diálogo do profeta com Deus.

ASPECTOS LITERÁRIOS DO LIVRO

O contexto histórico em que Habacuque se situa, esclarece de certo modo a mensagem de sofrimento e esperança. Para além do momento em que se insere, outro ponto que corrobora para os principais assuntos é a estruturação do escrito. É perceptível em uma leitura contínua do texto um claro diálogo do profeta com Deus, onde as falas circundam o tema do sofrimento e esperança. Dos capítulos (1.2-2.5) percebe-se uma construção em quatro diálogos, a queixa

4 Reinke, em sua obra, dedica um capítulo cronológico apresentando o exílio na Babilônia desde seus antecedentes até o fim do exílio: REINKE, André Daniel. *Aqueles da Bíblia: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino*. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 247-290.



do profeta (1.2-4); a resposta de Deus (1.4-11); a segunda queixa do profeta (1.12-17); a segunda resposta de Deus (2.1-5). De (2.6-20) há os oráculos de aflição contra o opressor, partindo diretamente de Deus, e por fim, o salmo de Habacuque (3.1-19)⁵ (Dillard; Longman III, 2006, p. 394). Nas possíveis divisões literárias, há sempre a constante tensão entre sofrimento e esperança.

Dorsey descreve a estrutura de Habacuque em seis unidades, onde a divisão tende a assegurar e pôr em contraste os dois principais temas. A divisão se apresentaria em: A) primeira queixa de Habacuque em relação à justiça de Deus (1.2-4); B) resposta de Deus à queixa (1.5-11); C) segunda queixa de Habacuque em relação à justiça de Deus (1.12-17); D) resposta de Deus à segunda queixa do profeta (2.1-5); E) os cinco “ais” (2.6-20) e F) o salmo de Habacuque (3.1-19). A estrutura em forma de quiasmo⁶ traria à tona aos leitores o contraste entre sofrimento/justiça divina com a esperança, culminando no clímax do livro em (2.1-5), ressaltando a esperança como um assunto preponderante (Dorsey, 2024, p. 355).

A presente apresentação dos aspectos literários não tem o intuito de esmiuçar o assunto, apenas serve como evidência da argumentação central dos temas principais. Dorsey (2024, p. 357), defende que a forma em que o texto é construído “[...] que começa com o tom negativo e conclui com o positivo, sugere que o propósito do livro é tirar o público de um estado de confusão e desespero e levá-lo ao esclarecimento e à esperança”. Embora as queixas do profeta em relação ao juízo de Deus (1.2-4; 1.12-17) soem como uma falta de resposta ao sofrimento,

5 Há algumas discussões em torno do capítulo 3, posições que defendem uma inserção posterior ou não pertencente à obra original. Para uma melhor compreensão cabe consultar: SCHOKEL, Alonso L.; DIAZ, J. L. Sicre. Profetas II: Ezequiel - Doze profetas menores - Daniel - Baruc - Carta de Jeremias. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1125-1126.

6 Uma forma de escrita/poesia hebraica, é demonstrada na obra de DORSEY, David. A. Estrutura literária do Antigo Testamento: comentário de Gênesis a Malaquias. São Paulo: Vida Nova, 2024. p. 358. Já a definição pode ser vista em: GUSSO, Antônio Renato. Os livros poéticos e os da sabedoria: introdução fundamental e auxílios para a interpretação. 1. ed. Curitiba: A.D. Santos, 2012. p. 13-16.



a ênfase do texto parece recair justamente na esperança, no qual “essa organização deixa o público com uma nota de esperança. Isso indica que o autor projetou o livro para esclarecer e encorajar, em vez de desanimar”. Tendo em vista o contexto histórico e literário, é possível compreender melhor a obra como um todo e observar a possível temática do “dia do Senhor”.

A COMPREENSÃO DE ‘DIA DO SENHOR’

Dia do Senhor é uma expressão presente nos livros proféticos do Antigo Testamento, seu significado exato é difícil de ser esboçado, tendo em vista os diferentes usos ao longo dos escritos proféticos. Limitando aos profetas menores, escopo em que Habacuque está inserido, percebe-se o “dia do Senhor” como um dia de redenção e reunião (Os 2.18-20); dia de destruição e juízo divino (Jl 1.15); um dia de trevas e não de luz, com um julgamento inesperado (Am 5.18-20); de paz e governo sobre as nações (Mq 4.1-7). Nos múltiplos usos é difícil tecer uma definição, mas é possível pensar que “normalmente, para o povo, o chamado dia do Senhor era tido apenas como um dia de bênçãos e bonificação ao povo de Israel” (Moraes; Baumann, 2024, p. 33).

O dia do Senhor claramente não era apenas de bênção e bonificação ao povo de Israel. Sicre (2002, p. 355) explica que a mudança de compreensão é no período de Amós, o qual os israelitas “[...] esperavam que o Senhor se manifestasse de forma grandiosa para exaltar o seu povo e colocá-lo à testa das nações. Isto aconteceria no ‘dia do Senhor’”. O que é apresentado pelo profeta, é o contrário do que se esperava, torna-se um dia de juízo (Am 8.9, 10).

Entre contrastes de juízo, condenação, esperança, paz, a temática do “dia do Senhor” se faz presente de várias formas nos livros proféticos. Quando se lê Habacuque, é visível que o texto não menciona diretamente a expressão “dia do Senhor” (Moraes; Baumann, 2024, p. 104), mas a ideia da temática pode ser



perceptível. Os temas que circundaria o dia do Senhor em Habacuque seriam a justiça divina, sofrimento e esperança. Sendo o objetivo deste artigo trazer luz sobre a tensão entre sofrimento e esperança; realizar uma leitura partindo dos pontos mencionados, na tentativa de observar como descortina-se e apropriando-se da temática “dia do Senhor”, pode ser útil no esclarecimento dos temas centrais.

HABACUQUE 1.5-11

A primeira associação ao dia do Senhor em Habacuque pode ser a associação com o texto de 1.5-11. A primeira queixa do profeta em 1.2-4, expressando sua aflição e indignação a Deus, pela opressão dos babilônios, se dá com o silêncio de Deus, onde questiona-se: “Até quando clamarei, e não escutarás, Senhor? Ou gritarei a ti: Violência! E não salvarás?” (Hc 1.2). A resposta é vista em 1.5-11, com o próprio Deus dialogando com o profeta, respondendo que os opressores era seu instrumento para o castigo de seu próprio povo: “Estou levantando os babilônios, essa nação feroz e impetuosa, que marcha sobre a largura da terra para se apoderar de moradas alheias” (Hc 1.6). A resposta ao profeta é possivelmente o oposto do que se esperava.

O dia do Senhor, o qual aplicaria o juízo por meio de um povo totalmente contrário aos princípios do povo de Deus, soa até de forma irônica, “o acontecimento surpreendente é Deus levantar dentre os povos vizinhos aquela nação amarga e impetuosa, uma nação conhecida por sua ferocidade e impulsividade” (Baker, 2001, p. 333). Com as observações históricas realizadas no início deste texto, percebe-se quão terrível seria o dia do julgamento do povo de Deus, justamente por meio dos inimigos do povo de Deus. Nesta mensagem de sofrimento, “a grande dificuldade é que a resposta divina não cabe nas expectativas do profeta” (Sayão, 1993, p. 12). Este bloco de texto corrobora para



o tema de sofrimento contido no livro de Habacuque, aqui o dia do Senhor é um dia de sofrimento, e pode ser assemelhado ao juízo divino por meio da Babilônia, onde Deus age na história de uma maneira não esperada pelo seu povo.

HABACUQUE 2.6-20

O segundo texto em Habacuque que pode ser lido a partir da ótica “dia do Senhor”, é a segunda resposta de Deus ao profeta. A primeira resposta de Deus, não satisfaz os questionamentos de Habacuque, a sua indignação quanto ao sofrimento do justo continua, em Hc 1.13 diz: “Tu, que és tão puro de olhos, que não podes ver o mal e não podes contemplar a maldade! Por que ficas apenas olhando para os perversos e te calas enquanto o ímpio devora quem é mais justo do que ele?”. O questionamento torna-se a reação ante o sofrimento, como Baker (2001, p. 336-337) explica: “o que deixa Habacuque atônito é que Deus se cale dessa nova série injusta de acontecimentos [...] tendo por base seu caráter, tal como o entendia Habacuque, ele devia estar fazendo algo para corrigi-los”.

A resposta de Deus ao angustiado profeta é uma sequência de “ais”. A apropriação do texto de 2.6-20 demonstra o “dia do Senhor” como uma possível esperança. A outrora chamada de impiedosa nação (Hc 1.6), recebe uma sequência de condenação da parte de Deus. Na ânsia do profeta por uma resposta, “[...] Deus abre para ele as cortinas do futuro e mostra que o pecado não ficará para sempre impune. Porque Deus é santo e onipotente, o mal não pode prevalecer” (Lopes, 2007, p. 113-114). Esta perícopes parece aludir à uma combinação dos temas principais do livro: sofrimento ao opressor e esperança ao justo. Uma possibilidade seria compreender o dia do Senhor, neste caso, como um dia de retribuição.



HABACUQUE 3.3-16

No terceiro bloco aqui apresentado, o tom das falas mudam e giram em torno da temática da esperança. Após a segunda resposta de Deus o profeta irrompe em um cântico descrevendo a manifestação de Deus e o caos cósmico contido em seu juízo anteriormente expressado (2.6-20). Em 2.20, há a ordem de Deus para que se cale diante dele toda terra, após, é introduzido a oração poética de Habacuque, o que destaca que “recebendo a ordem divina para se calar, tendo compreendido o que lahweh está fazendo, Habacuque prorrompe em confiança” (Coelho Filho, 2011, p. 82).

O caos cósmico e a descrição da Teofania pode ser visto como uma possível representação do dia do Senhor, o tema que parece preponderar é a esperança em relação à atitude de Deus, mas, a tensão entre sofrimento e esperança continua aparente, em 2.6-20 o texto em si “apresenta uma perspectiva de YHWH em tensão: Deus é aquele que se ira e que usa de misericórdia” (Sayão, 1993, p. 17). Após os lamuriosos questionamentos do profeta perante o sofrimento, a temática da esperança se faz presente, como destaca Sayão (1993, p. 16): “O conteúdo do capítulo apresenta o resultado da modificação das perspectivas do profeta em função da resposta divina”. Com as considerações feitas, pode-se pensar, semelhante em 2.6-20, que neste trecho o dia do Senhor aparentemente é de sofrimento para o injusto e esperança para o justo.

HABACUQUE 3.17-19

Em um bloco de texto menor (3.17-19), a apropriação do dia do Senhor é visível como o ato de fé em meio à crise e uma grande mensagem de esperança. Em meio às situações claramente terríveis, o profeta outrora sem resposta e com muitos questionamentos, apesar do sofrimento expressa que “mesmo assim, eu



me alegrarei no Senhor, exultarei no Deus da minha salvação” (Hc 3.18), o que tem uma clara ligação (no sentido da fé exercida) com Hc 2.4, onde há a seguinte declaração da parte de Deus: “Vede o arrogante! A sua alma não é correta; mas o justo viverá por sua fé”.

Aos leitores contemporâneos ao profeta, parece que, diante da atitude de desespero, esse trecho diria algo como: “ponha sua confiança em Yahweh, cujo poder é muito superior a qualquer força humana. A fé no todo-poderoso Yahweh é uma fé bem aplicada” (Dorsey, 2024, p. 358). Desta forma, finaliza o tópico que teve como pretensão aplicar a temática “dia do Senhor” em alguns textos de Habacuque, embora, seja evidente que a expressão “dia do Senhor” não ocorre no livro, a apropriação da temática na leitura destes textos evidência e esclarece os temas centrais da tensão entre sofrimento e esperança, algo que será abordado adiante, iniciando pela experiência do sofrimento contida no livro.

A EXPERIÊNCIA DO SOFRIMENTO

Os tópicos antecedentes tiveram como intenção introduzir as principais temáticas de Habacuque: sofrimento e esperança. Foi apresentado aspectos históricos e literários que corroboram aos temas mencionados, e a apropriação da temática “dia do Senhor” em alguns textos, evidenciando o contraste entre sofrimento e esperança. Neste momento, o objetivo é tecer uma apresentação mais clara da experiência do sofrimento contida no livro e, com isso, compreender como o sofrimento é apresentado e a quem se destina no contexto de Habacuque.

LAMENTAÇÕES DO PROFETA

A experiência do sofrimento em Habacuque, como já demonstrado, está intimamente atrelada ao lamento, às dúvidas e indagações do profeta diretamente a Deus. O tema principal que se desdobra no livro é a questão do



sofrimento do justo como uma vítima do injusto. Conforme explica Gusso (2024, p. 102) “O profeta, assim como muitos até mesmo na atualidade, não conseguia entender como um Deus justo tolerava a opressão causada pelo injusto contra aquele que era mais justo do que ele (1.3). Isto o levou a questionar Deus e aguardar uma resposta [...]”. A experiência de sofrimento neste contexto, é semelhante aos questionamentos de Jó ou as indagações do salmista (Sl 73).

O seu primeiro questionamento está justamente atrelado à compreensão de um Deus santo que parece estar alheio ao mal, os clamores não são ouvidos, a maldade parece ignorada e a lei se afrouxa. Na experiência do sofrimento, está intrínseco um conhecimento progressivo de Deus, inicialmente “o profeta não compreende de que Deus contemple impassível as violências e contendas que se tramam em seu tempo” (Schokel; Sicre, 2002, p. 1124). Em síntese, as indagações giram em torno de uma compreensão sobre Deus, que ao longo do livro é desenvolvida e melhor compreendida.

Assim sendo, o início da construção progressiva do conhecimento de Deus por parte do profeta, pode ser entendido que a experiência do sofrimento está ligada “a compreensão teológica que o profeta tem de Deus, como alguém justo e reto, não se encaixa em sua experiência de Deus, problema semelhante ao conhecido por Jó” (Baker, 2001, p. 331). O interessante, é que justamente as indagações tornam a mensagem de Habacuque algo único, como diz Lopes (2007, p. 35) “diferente dos outros profetas que trouxeram a mensagem de Deus ao povo, Habacuque endereça sua palavra ao próprio Deus na forma de dois questionamentos aos quais Deus lhe responde”.

DENÚNCIAS AO SOFRIMENTO

Logicamente a experiência do sofrimento em Habacuque não é apenas um conflito interno do profeta ou um conhecimento progressivo de Deus, de fato a



injustiça permeou e estava assolando alguns naquele contexto. Conforme Hc 1.4, houve o afrouxamento da lei, o que Baker (2001, p. 332) situa que “[...] a lei deveria ser o alicerce da ordem divina para a sociedade” com a predominância da violência e injustiça (1.3) há o abrandamento da lei, e “[...] o resultado é a ausência de justiça”.

Entre as perversidades e injustiças, Sayão (1993, p. 11) descreve que “a reação do profeta é resultado de sua percepção do que ocorre à sua volta”. Deparar-se como mal e a ausência de uma ação de Deus nele, atinge o profeta o levando às suas indignações dirigidas a Deus. A lei dada por Deus, parâmetro que deveria ser levado em conta, estava quebrada. Nesse ínterim, o profeta “[...] sente a realidade do mal, volta-se a Deus em sinceridade clamando por solução e, de modo mais impressionante ainda, dentro da tensão que o mal lhe causa, ele não propõe uma ruptura com Deus”. Há, nestas indagações, um conflito do profeta consigo mesmo, interno com aquele que era seu povo, externo com o instrumento utilizado de justiça.

O sofrimento se dá em um âmbito interno e outro externo. O interno é uma denúncia de injustiça por parte do próprio chamado povo de Deus, Gusso (2024, p. 103) entende que os opressores mencionados em (1.1-4) é o povo de Judá, o que, seria um grande conflito interno. Em seu aspecto externo, é a própria resposta de Deus em 1.5-11, a forma de solucionar a opressão interna de Judá é “[...] promessa de castigo por meio dos Caldeus”, que também são chamados de babilônios. Com isso, torna-se ainda mais claro a experiência de sofrimento, é uma opressão interna com seu próprio povo, externa com instrumento usado por Deus (1.6), uma nação ainda mais impiedosa que trazia consigo a promessa de uma condenação futura, o chamado exílio. Este, seria uma grande crise religiosa para o povo, como explica Gunneweg:



Pode-se entender facilmente que o exílio representou a grande crise para a religião de Israel, a maior até a destruição de Jerusalém em 70 d.C. por Tito. A perda do Estado, da realeza e, para a elite exilada, da terra, do templo de e do Sião não apenas significou uma pesada catástrofe nacional [...]. Estes, afinal, eram a terra dada por Javé, a realeza davídica instituída por ele, a cidade de Deus Jerusalém, o Sião protegido dele, o templo de Javé, onde ele próprio sempre de novo se tornava presente, ainda que não habitasse nele. A crise nacional questionava a religião tradicional em quase todos os seus aspectos (2005, p. 285).

A resposta divina (1.5-11), não parece ser a esperada pelo profeta, a promessa de uma opressão que culminaria em um exílio não trouxe satisfação ou conforto às indagações anteriores. O texto bíblico parece ressaltar justamente os aspectos impiedosos da nação usada como instrumento por Deus como: “nação feroz e impiedosa” (v. 6); “se apoderar das moradas alheias” (v. 6); “terrível e espantosa” (v. 7); “todos vem com violência” (v. 9); “debocham dos reis e zombam dos príncipes” (v. 10). Deus faz com que o profeta veja ainda mais o mal e a dúvida de como um Deus santo se utiliza de ímpios para seu serviço fica preponderante, então é apresentada a defesa do profeta em (1.12-2.1), que no íntimo, preserva sua fé em Deus e permanecia em espera de uma resposta (2.1) (Sayão, 1993, p. 12-13).

Neste tópico, foi observado a experiência de sofrimento em Habacuque, buscando compreender como ele é apresentado e a quem se destina. Percebe-se que a experiência contida no livro se dá em alguns aspectos. Inicialmente, é visível o sofrimento nas indagações do profeta diante da injustiça, há uma crise do profeta com Deus em relação à sua ausência diante do mal, o que é expressado em questionamentos (1.1-4; 1.12-2.1). O sofrimento é experimentado de maneira interna, onde os opressores possivelmente eram o próprio povo de Deus e, também, experimentando na resposta de Deus que culminaria na utilização de uma nação impiedosa como instrumento de julgamento (1.5-11) e o futuro exílio de Judá. Toda a apresentação do sofrimento narrado no livro, corrobora



para um dos temas centrais, ainda assim, diante dessas adversidades, há espaço na obra para o segundo tema preponderante, a esperança que irrompe em meio ao sofrimento.

A ESPERANÇA COMO RESPOSTA

A mensagem de Habacuque, como já mencionado, estabelece um contraste entre o sofrimento e a esperança. A tensão entre as duas mensagens centrais se descortina e se amplia ao longo do livro. Neste tópico, o objetivo é compreender como a esperança é construída no texto bíblico, especialmente, na resposta divina registrada em 2.2-20 e o cântico de esperança descrito no capítulo 3.

A RESPOSTA DIVINA PARA A ESPERANÇA

A transição à mensagem de esperança parece ser o 2.1, onde o profeta diz: “Eu me colocarei sobre a minha torre de vigia; ficarei sobre a fortaleza e vigiarei, para ver o que ele me dirá e o que terei como resposta à minha queixa”. A espera por outra resposta após sua queixa referente à invasão da Babilônia (1.12-17) é a atitude de fé do profeta, em meio ao sofrimento já descrito nos tópicos anteriores, a atitude e a mensagem do texto se voltam à esperança, a qual pode ser vista na resposta divina e no cântico do profeta.

A resposta de Deus ao profeta é que haveria uma destruição da impiedosa Babilônia, os opressores não sairiam impunes do castigo divino. Esta mensagem surge como esperança aos oprimidos e aos questionamentos de Habacuque, a descrição da condenação babilônica é uma visão da parte de Deus a ele (2.2,3) que relata em cinco cânticos o castigo que haveria de vir (Baker, 2001, p. 339). A esperança, neste ponto, além da condenação que recairia sobre a Babilônia é a atitude de fé requerida por Deus: “Vede o arrogante! A sua alma não é correta; mas o justo viverá por sua fé” (Hc 2.4).



O que chama a atenção na esperança relatada em Habacuque é a atitude de fé em relação à efetiva justiça divina, conforme pondera Schokel e Sicre (2002, p. 1126), ele supera “[...] o problema com atitude de fé, convencido de que todo grupo opressor, seja qual for, acabará sendo punido por Deus. A novidade de Habacuc consiste em que ele apresenta Deus como aquele que julga e condena, não um império, mas toda forma de opressão”. O justo vivendo por sua fé serve de contraste à mensagem de sofrimento com a intrínseca desesperança, a confiança na justiça divina alude à mensagem de esperança em meio ao sofrimento enfrentado por aquele povo.

A resposta de Deus surge como alento ao profeta repleto de indagações, a visão concedida a ele traz à tona que Deus controla a história e a tem sobre seu domínio, sua soberania é evidenciada. A convicção do profeta deveria estar lastrada nessa soberania, e sua atitude culminaria na espera: “Pois a visão é ainda para o tempo determinado e se apressa para o fim. Ainda que demore, espera-a; porque certamente virá, não tardará” (Hc 2.3). Essa fé exercida, conduz à segunda etapa que corrobora para a mensagem de esperança no livro, a resposta da parte de Deus gera uma atitude positiva no profeta, que o conduz a um cântico de esperança, levando ao fechamento do livro (Sayão, 1993, p. 14-15).

O CÂNTICO DE ESPERANÇA

O final de Habacuque lança ainda mais à frente a mensagem de esperança, o último capítulo do livro “[...] apresenta o resultado da modificação das perspectivas do profeta em função da resposta divina. [...] Aqui, Habacuque pede que a obra do SENHOR seja vivificada e conhecida, e que a misericórdia se ponha ao lado da ira divina” (Sayão, 1993, p. 16). É nesse texto que o profeta descreve Deus como um guerreiro militar, declarando esperançosamente sua confiança na soberania divina.





O cântico de esperança, na percepção de Dorsey (2024, p. 356), é uma resposta do profeta a ele mesmo, o texto de 1.2: “Até quando clamarei, e não escutarás, Senhor? Ou gritarei a ti: Violência! E não salvarás?” seria a pergunta a ser respondida em 3.17-18: “Ainda que a figueira não floresça, nem haja fruto nas videiras; [...] mesmo assim, eu me alegrarei no Senhor, exultarei no Deus da minha salvação”. Desta forma, a queixa inicial e a resolução final funcionaria como uma ênfase da mensagem de esperança.

A esperança como uma das mensagens centrais é construída ao longo do texto entrelaçada com a mensagem de sofrimento. Os questionamentos de Habacuque são muito semelhantes aos de Jó, indagando a prosperidade do ímpio e o sofrimento do justo. A característica peculiar do livro é justamente as falas do profeta, diferente de outros profetas que se dirigiram diretamente ao povo como um porta voz de Deus, Habacuque transmite a mensagem da parte de Deus, relatando como ela chegou até ele respondendo aos questionamentos que o afligia (Archer, 1994, p. 397). Dillard e Longman III (2006, p. 395), descrevem bem essa mensagem central das queixas do profeta e as respostas de Deus:

Muitos têm comparado as queixas de Habacuque sobre a prosperidade do ímpio e o sofrimento do justo ao livro de Jó. O profeta aprendeu, do mesmo modo de Jó, que apesar de tudo indicar o contrário, e não importa quanto as condições possam se tornar difíceis, ele deve continuar acreditando, continuar confiando nas promessas de Deus e ter esperança de que o Senhor de toda a terra fará justiça (3.16-19). Habacuque estava aprendendo a viver pela fé (2.4). Em face da calamidade, o profeta aprendia a louvar o seu redentor e Senhor.

A construção dos temas centrais de Habacuque acontece entrelaçando o sofrimento e a esperança, esta, é descrita como a resposta da parte de Deus, e como fechamento, as conclusões do próprio profeta. O texto, que inserido ao final parece ser a ênfase de todo o livro, é a expressão de Habacuque, em relação ao “[...] anseio de que Deus redima os fieis mediante a remoção dos perversos. Esse

ato significa misericórdia para os oprimidos. É essa misericórdia que o profeta anseia ver, e Habacuque sabe que só Deus é capaz de operar essa obra” (House, 2005, p. 484). Com as ponderações apresentadas, percebe-se o destaque do texto de Habacuque em apresentar o contraste entre o sofrimento e a esperança ao longo de todo seu livro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa foi introduzida apresentando a questão que a norteia e seus objetivos. A pergunta norteadora consistia em: como o livro de Habacuque articula os temas de sofrimento e esperança? Já o objetivo geral, partia da tentativa de analisar a tensão entre sofrimento e esperança no livro de Habacuque. Como objetivos específicos, buscou-se identificar as referências ao “Dia do Senhor” no livro e seu significado teológico; compreender como o sofrimento é apresentado e a quem se destina no contexto de Habacuque e, por fim, compreender como o tema esperança é construído no texto. A hipótese inicial, era de que o texto fosse construído literariamente em diálogos que apresentam a compreensão de sofrimento e esperança, em conjunto à um conhecimento progressivo de Deus da parte do profeta, o que evidenciaria o contraste entre sofrimento e esperança.

A resposta à pergunta norteadora, após a realização da pesquisa, não está distante da hipótese inicial. Habacuque articula as temáticas de sofrimento e esperança em forma de diálogos ao longo do livro, os questionamentos do profeta (1.2-4; 12-17), as respostas de Deus (1.4-11; 2.1ss) e o salmo final (3.1ss), destacam a articulação e o contraste entre sofrimento, esperança e uma crescente compreensão a respeito dos dois assuntos. O objetivo geral foi exposto ao longo da pesquisa e auxiliou a busca por uma resposta, justamente na análise entre a tensão que há nas duas temáticas do texto bíblico, ora apresentando o



sofrimento, ora destacando sobre a esperança. Os objetivos específicos contribuíram para perceber o desenvolvimento de cada uma das temáticas.

No quesito de resultados, inicialmente identificar e realizar uma apropriação do texto a partir da temática “Dia do Senhor”, contribuiu para evidenciar a constante e crescente tensão entre sofrimento e esperança. Já a compreensão de como o sofrimento é apresentado e a quem se destina, percebeu-se que está atrelado à um conflito interno do profeta em suas indagações e sua compreensão sobre a pessoa de Deus; interno em um sentido de os opressores também serem do seu próprio povo e, externo, referente ao meio pelo qual Deus cumpriria sua justiça, utilizando um povo ainda mais impiedoso e injusto. Por outro lado, a compreensão da temática da esperança, tornou-se visível nas respostas dada por Deus ao profeta, ainda que houvesse uma futura condenação, a justiça divina seria cumprida, Deus não estava alheio ao seu povo. A resposta surgiu como um alento a Habacuque, que dá continuidade na temática da esperança em seu salmo final, denotando que a ação de esperança é esperar em atitude de fé para com Deus.

Como aspectos importantes, muito poderia ser destacado, no entanto, julga-se que os temas centrais expostos, geram uma contribuição para uma leitura teológica do texto como Escritura Sagrada e a utilização dos pontos principais à vida do leitor bíblico, especialmente cristão. A abordagem utilizada que preza pelos “mundos” histórico, literário e teológico do texto bíblico foi empregada, porém, se reconhece que a ênfase recaiu no aspecto teológico, isto é, a mensagem do texto ao seu leitor contemporâneo ao profeta e ao atual, com o intuito de auxiliar o entendimento do texto para uma leitura enriquecedora espiritualmente e na melhor compreensão do sofrimento e esperança à partir do texto sagrado.



Com as considerações realizadas, percebe-se que claramente os resultados não esgotaram sobre o assunto, mas auxiliaram a se chegar em possíveis respostas que podem ser ampliadas em outras pesquisas, ainda assim, entende-se que atenderam aos objetivos propostos. Pontos que seriam proveitosos em ampliações de outras pesquisas podem ser: o momento histórico em que o texto se situa, utilizando de uma abordagem que possa apresentar um melhor esclarecimento; uma análise literária do texto, observando a excepcional estrutura do texto em sua forma final, entre outros. Habacuque é um livro bíblico que carece de pesquisas acadêmicas, sendo então, esta pesquisa, uma singela e estimuladora contribuição a este meio.

REFERÊNCIAS

ARCHER, Gleason L. **A survey of Old Testament introduction**. Chicago: Moody Press, 1994.

BAKER, David W. **Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque e Sofonias: introdução e comentário**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2001.

BÍBLIA. Português. **YouVersion**. Almeida Século 21 - A21. Edições Vida Nova. 2008. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/languages/por>. Acesso em: 06 mai. 2025.

BRITO, Matheus Rodrigues. Quais os principais métodos interpretativos e sua relevância à leitura bíblica? Panorama e convergência das abordagens Histórica, Literária e Teológica exemplificadas em 2 João. **Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia**, v. 9, n. 2, p. 25-42, 2024. ISSN 2448 2722. Disponível em: <https://www.faculdebatebistacariri.edu.br/colloquium/index.php/revista/article/view/197>. Acesso em: 14 mai. 2025.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. **Profetas menores (II): Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias**. 1. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 2002.

DILLARD, Raymond B.; LONGMAN III, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2006.



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

GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia bíblica do Antigo Testamento**: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Editora Teológica; Edições Loyola, 2005.

GUSSO, Antônio Renato. **Os livros poéticos e os da sabedoria**: introdução fundamental e auxílios para a interpretação. 1. ed. Curitiba: A.D. Santos, 2012.

GUSSO, Antônio Renato. **Os profetas menores**: introdução fundamental e auxílios para interpretação. 3. ed. Curitiba: A.D. Santos, 2024.

GUSSO, Antônio Renato. **Panorama Histórico de Israel**: para estudantes da Bíblia. 6. ed. Curitiba: A.D. Santos Editora, 2021.

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

KÖSTENBERGER, Andreas J.; PATTERSON, Richard D. **Convite à interpretação bíblica**: a tríade hermenêutica (história, literatura e teologia). 1.ed. São Paulo: Vida Nova, 2015.

LASOR, William. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LOPES, Hernandes Dias. **Habacuque**: como transformar o desespero em cântico de vitória. 1. ed. São Paulo: Hagnos, 2007.

MORAES, Reginaldo Pereira de; BAUMANN, Igor Pohl. **Estudos nos Profetas Menores**. 1. ed. Curitiba: Publicações FABAPAR, 2024.

REINKE, André Daniel. **Aqueles da Bíblia**: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

SAYÃO, Luiz Alberto T. Habacuque e o problema do mal. **Vox Scripturae**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 3-18, março, 1993.

SCHOKEL, Alonso L.; DIAZ, J. L. Sicre. **Profetas II**: Ezequiel - Doze profetas menores - Daniel - Baruc - Carta de Jeremias. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel**: O profeta. Os profetas. A mensagem. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 2, CRATO – CE, AGOSTO DE 2026 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 10/11/2025 ACEITO EM: 08/02/2026 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A FÉ REFORMADA EM MOVIMENTO: ANÁLISE HISTÓRICO-TEOLÓGICA DA CONFISSÃO DE 1967

Reformed Faith in Motion: A Historical-Theological Analysis of the Confession of 1967

Guilherme de Freitas Silva¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3493722243170742>

 DOI: <http://doi.org/10.8882/cllq.v10i2.230>

RESUMO: O estudo analisa a Confissão de 1967 como marco no diálogo entre a fé reformada e os avanços da pesquisa bíblica, bem como nas respostas teológicas ao contexto pós-guerras. Influenciada pela teologia neo-ortodoxa, a C67 reafirma doutrinas reformadas reinterpretando-as diante dos desafios modernos. Sua compreensão da Escritura – como palavra de Deus, na medida em que testemunha a revelação divina – e a defesa do método histórico-crítico, suscitaram críticas conservadoras. Com estrutura pouco sistemática e ênfase na missão da Igreja, expressa um calvinismo ecumênico, aberto ao diálogo e à diversidade teológica. Conclui-se que a C67 representa fidelidade dinâmica à tradição reformada, unindo continuidade histórica e abertura a novas questões éticas e teológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Confissão de 1967; teologia Neo-ortodoxa; tradição reformada; confessionalidade.

ABSTRACT: The study analyzes the 1967 Confession as a milestone in the dialogue between Reformed faith and advances in biblical scholarship, as well as in theological responses to the post-war context. Influenced by neo-orthodox theology, the C67 reaffirms Reformed doctrines while reinterpreting them in light of modern challenges. Its understanding of Scripture – as the Word of God insofar as it bears witness to divine revelation – and its defense of the historical-critical method provoked conservative criticism. With a less systematic structure and an emphasis on the Church's mission, it expresses an ecumenical Calvinism open to dialogue and theological diversity. It is concluded that the C67 represents a dynamic fidelity to the Reformed tradition, uniting historical continuity with openness to new ethical and theological questions.

KEYWORDS: Confession of 1967; neo-orthodox theology; reformed tradition; confessionality.

¹ Psicólogo (CRP 16/5491) graduado pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2016), bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória (2020), especialista em Protestantismo: Teologia, História e Sociedade pela Faculdade Unida de Vitória (2024) e pós-graduado na modalidade Residência Multiprofissional em Saúde pela Universidade Federal do Espírito Santo (2019). Atua como psicólogo na atenção básica do município de Vitória/ES e como pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana de Jardim da Penha (IPU). Tem interesse nos seguintes temas: Psicologia e Saúde pública, Equipes Multiprofissionais em Saúde, Gestalt-terapia, Políticas Públicas, Teologia Pública, História do Protestantismo.



INTRODUÇÃO

As igrejas presbiterianas são igrejas reformadas, porque suas origens remontam à Reforma Protestante do século XVI, fundamentando sua teologia, principalmente, no pensamento do reformador João Calvino. O termo “reformado” é empregado para distinguir essa corrente teológica de outras vertentes cristãs, como o luteranismo e o catolicismo romano. No interior dessas igrejas, as confissões de fé ocupam papel central, pois surgiram da necessidade de formalizar e sistematizar a fé cristã por meio de documentos oficiais. Em geral, as confissões reformadas não procedem da autoridade de nenhum indivíduo particular, e a sua redação ou adoção foram frutos de um processo democrático de discussão e votação.

A Confissão de 1967 (C67) é uma confissão de fé contemporânea, pouco conhecida no Brasil. Ela foi elaborada pela *United Presbyterian Church in the United States of America* (UPC) – atual *Presbyterian Church USA* (PCUSA), principal denominação presbiteriana dos Estados Unidos – em um contexto de revisão e atualização confessional e em uma época marcada por muitos desafios sociais e culturais, como a luta pelos direitos civis, a secularização e as revoluções culturais do período. No Brasil ela é adotada oficialmente pela Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU), ao lado de outras confissões de fé históricas.

Esta Confissão foi vista com desconfiança pelos setores mais conservadores da UPC e de outras denominações, pois sua adoção acabou reduzindo a autoridade dos Padrões de Westminster (Confissão de Fé de Westminster, Catecismos Maior e Menor), documentos do século XVII que expressam a ortodoxia reformada. Alguns críticos afirmaram que a nova confissão se tratava de uma nova teologia



e outros a acusaram de rejeitar “tudo o que os credos cristãos históricos afirmavam”² (Hart; Muether, 2006, tradução livre).

Diante disso, este estudo tem por objetivo situar a Confissão de 1967 na história da UPC nos Estados Unidos e na história da IPU no Brasil, além de realizar uma análise teológica da C67 a partir da Tradição Reformada e da Neo-ortodoxia, verificando se de fato ela apresenta ruptura com a teologia cristã histórica. Para isto, este artigo adota uma abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico.

CONTEXTO DA CONFISSÃO DE 1967 NA HISTÓRIA DO PRESBITERIANISMO NORTE-AMERICANO

O presbiterianismo chegou aos Estados Unidos, primeiro a partir dos puritanos que foram ao novo mundo na primeira metade do século XVII, e, segundo, a partir da imigração de escoceses-irlandeses no final do século. Eles formaram o primeiro presbitério em 1706, na Filadélfia, e logo passaram a exigir que todos os ministros e candidatos ao ministério pastoral subscrevessem a Confissão de Fé de Westminster (CFW), situação que quase levou a um cisma, não fosse a Lei de Adoção aprovada no Sínodo de 1729 que estabeleceu que os ministros deveriam adotar a CFW, mas caso o ministro ou candidato tivesse algum escrúpulo em relação a algum artigo da confissão, ele deveria declarar ao presbitério, e caberia ao presbitério julgar se esta posição feria algum artigo essencial, consistindo em um desvio doutrinário grave (Leith, 1997; Come, 1983).

Após alguns conflitos em torno dessa questão, a primeira Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos em 1789 se viu em condições favoráveis para inserir na Constituição da nova igreja uma fórmula de subscrição aos

2 “However, the largely Barthian Confession of 1967 entailed the rejection of the Westminster standards-and indeed of all that the historic Christian creeds affirmed”.



padrões confessionais da igreja a ser dirigida aos candidatos à ordenação pastoral, a saber:

1. Você acredita que as Escrituras do Antigo e do Novo Testamento são a Palavra de Deus, a única regra infalível de fé e prática?; e 2. Você recebe e adota sinceramente a confissão de fé desta igreja, como contendo o sistema de doutrina ensinado nas Sagradas Escrituras?³ (Come, 1983, p. 15, tradução livre).

O surgimento da crítica bíblica a partir das décadas de 1870 aumentou a insatisfação dos chamados “modernistas” com a frase “contendo o sistema de doutrina ensinado nas Escrituras” (Come, 1983). Diversas propostas de revisão e até mesmo elaboração de uma nova declaração de fé foram encaminhadas para a Assembleia Geral no final do século XIX (Julien, 1966), até que em 1903 foram adicionados à CFW os Capítulos XXXIV “Do Espírito Santo”, XXXV “Do Amor de Deus e das Missões”, uma “Declaração Explicativa” que rejeita a doutrina da dupla predestinação no Capítulo III, além de ter sido removida a referência ao Papa ser o Anticristo (Missão, 1969). Contudo, permanecia a disputa interna na denominação sobre quais eram os artigos de fé essenciais que deveriam ser subscritos pelos ordenandos ao ministério pastoral, até que

A Assembleia Geral de 1910 se comprometeu a definir os “artigos essenciais” como (1) inerrância das Escrituras, (2) o nascimento virginal de Cristo, (3) sua morte sacrificial, (4) sua ressurreição corpórea e (5) seus milagres. A Assembleia ordenou que os presbitérios exigissem a concordância com esses “artigos essenciais” por parte dos candidatos. Essa ação foi reafirmada pelas Assembleias de 1916 e 1923.⁴ (Come, 1983, p. 16, tradução livre).

3 “(1) ‘Do you believe the Scriptures of the Old and New Testaments, to be the Word of God, the only infallible rule of faith and practice?’; and (2) ‘Do you sincerely receive and adopt, the confession of faith of this church, as containing the system of doctrine taught in the Holy Scriptures?’”.

4 “The GA of 1910 undertook to define the “essential articles” as (1) inerrancy of Scripture, (2) Christ’s virgin birth, (3) his sacrificial death, (4) his bodily resurrection and (5) his miracles. The Assembly ordered presbyteries to require agreement with these “essentials” by all candidates. This action was reaffirmed by the Assemblies of 191 and 1923”.



Esses cinco artigos ficaram conhecidos como os "Cinco Fundamentos" e os cristãos conservadores que se uniam em torno desses artigos passaram a ser conhecidos como fundamentalistas. Diversas disputas entre os modernistas e os fundamentalistas seguiram entre as décadas de 1910 e 1920 até que uma nova reviravolta ocorreu em 1924 quando mais de 1200 pastores da igreja (13% dos ministros) assinaram um documento, conhecido como *Afirmção de Auburn*, em que defendiam o direito à diferentes interpretações das Escrituras:

Todos nós nos apegamos fervorosamente a esses grandes fatos e doutrinas; todos cremos de coração que os escritores da Bíblia foram inspirados por Deus; que Jesus Cristo era Deus manifestado em carne; [...] Ele ressuscitou dos mortos e é nosso Salvador eterno; que em Seu ministério terreno Ele realizou muitas obras poderosas [...]. Alguns de nós consideram as ideias específicas contidas no pronunciamento da Assembleia Geral de 1923 como explicações satisfatórias desses fatos e doutrinas. Mas estamos unidos na crença de que essas não são as únicas teorias permitidas pelas Escrituras e pelos nossos padrões como explicações desses fatos e doutrinas de nossa religião, e que todos os que defendem esses fatos e doutrinas, quaisquer que sejam as teorias que empreguem para explicá-los, são dignos de toda confiança e companheirismo.⁵ (An Affirmation, 1924, tradução livre)

Na prática, a *Afirmção de Auburn* contestava o direito do órgão máximo da igreja, a Assembleia Geral, de impor os "artigos essenciais". Como consequência disso, nos anos seguintes estes artigos foram considerados inconstitucionais, e a igreja definiu que somente o presbitério teria o poder de decidir se as opiniões de um candidato contradizem artigos de fé, assegurando aos presbitérios maior autonomia e liberdade teológica (Come, 1983).

5 "We all hold most earnestly to these great facts and doctrines; we all believe from our hearts that the writers of the Bible were inspired of God; that Jesus Christ was God manifest in the flesh; that God was in Christ, reconciling the world unto Himself, and through Him we have our redemption; that having died for our sins He rose from the dead and is our ever-living Saviour; that in His earthly ministry He wrought many mighty works, and by His vicarious death and unfailing presence He is able to save to the uttermost. Some of us regard the particular theories contained in the deliverance of the General Assembly of 1923 as satisfactory explanations of these facts and doctrines. But we are united in believing that these are not the only theories allowed by the Scriptures and our standards as explanations of these facts and doctrines of our religion, and that all who hold to these facts and doctrines, whatever theories they may employ to explain them, are worthy of all confidence and fellowship".





De modo resumido, estes foram os antecedentes históricos institucionais que criaram as condições para que a UPC nomeasse, em sua Assembleia Geral de 1958, um Comitê Especial para elaboração de uma breve afirmação de fé contemporânea. Precisamos ainda mencionar que, no âmbito teológico e socio-cultural, a igreja e a sociedade norte-americana nos anos 1950 e 1960 estavam vivenciando a influência da Teologia Neo-ortodoxa, o resgate do pensamento original dos reformadores, os movimentos ecumênicos, as lutas das mulheres e do movimento negro, o pós-Segunda Guerra mundial, a Guerra do Vietnã, dentre outras questões que representavam uma reviravolta cultural.

De acordo com Edward Dowey, presidente do Comitê Especial, após sete anos de trabalhos o Comitê apresentou a nova confissão na Assembleia Geral de 1965 e recomendou, além da adoção da nova confissão, a criação de um Livro de Confissões. A nova confissão foi amplamente estudada e um novo Comitê Especial de quinze membros foi criado para receber e estudar as críticas e sugestões da igreja sobre a C67. Esse novo comitê propôs um texto revisado que foi aprovado pela Assembleia Geral em 1966 (Dowey, 1968, p. 11).

Em 1967 ocorreu a adoção final da Confissão de 1967 juntamente com o Livro de Confissões, que continha o Credo Niceno, Credo dos Apóstolos, Confissão Escocesa, Catecismo de Heidelberg, Segunda Confissão Helvética, Confissão de Westminster, Catecismo Menor de Westminster, Declaração Teológica de Barmen e a Confissão de 1967 (Confissão de 1967, 1969).

O CONTEXTO DA CONFISSÃO DE 1967 NA IGREJA PRESBITERIANA UNIDA DO BRASIL

A Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU) foi fundada em 1978 como Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas (FENIP) a partir da reunião de pastores e igrejas que haviam sofrido perseguição eclesiástica em sua antiga

denominação, a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). O Brasil vivia os anos de chumbo sob a ditadura cívico-militar, e a IPB, mais precisamente seu Supremo Concílio, simpático ao regime e seu *modus operandi*, utilizou mecanismos de dominação, manutenção de poder e exclusão de lideranças da vida da igreja (Paixão Júnior, 2014). Os principais motivos para as perseguições foram acusações de ecumenismo e modernismo, como veremos a seguir.

O início do processo de industrialização do Brasil e a conquista das leis trabalhistas, legados da Era Vargas (1930-1945), se contrastavam com um atraso político e social que exigia reformas. Neste período, surge entre os jovens e intelectuais uma nova consciência política e eles “passam a clamar pelas chamadas então ‘reformas de base’. O nacionalismo volta com muita força e exige um desenvolvimento econômico e social autônomo” (Mendonça, 2005, p. 59).

As igrejas evangélicas até a metade do século passado pouco se preocupavam com os problemas sociais, a pregação era focada na regeneração moral do indivíduo, partindo da ideia de que a regeneração moral das pessoas tornaria a sociedade melhor. Porém, a efervescência política vivida na sociedade brasileira fez com que alguns cristãos percebessem a necessidade da igreja se engajar nas diversas questões da realidade social (Shaull, 2003; Araújo, 2024).

Nesse âmbito, chega ao Brasil, em 1952, o missionário norte-americano Richard Shaull (1919-2002) e em pouco tempo se torna professor no Seminário Presbiteriano do Sul da IPB. Seu envolvimento com o movimento estudantil e suas ideias teológicas logo fizeram Shaull se tornar uma referência para a juventude protestante intelectualizada da época, que tinha preocupações cada vez mais distantes da “teologia metafísica” e dogmática que fundamentava o ensino das igrejas (Mendonça, 2005). Enquanto professor, Shaull trouxe para a sala de aula as principais discussões teológicas da primeira metade do século XX, surgidas a partir do horror das grandes guerras mundiais:



O principal nome que surge no cenário seria o do reformado Karl Barth (1886-1968), tido como o maior teólogo do século XX. [...] Shaull, além de levar a chamada teologia moderna para o ambiente em que atuava, ele mesmo passou a pôr em prática uma teologia da ação e no estilo aberto e ecumênico. Shaull aponta para a natureza dinâmica de Deus e para o fato de que sua atividade na história estava prosseguindo rumo a um alvo. Essa postura de Shaull foi logo vista como uma crítica e um desafio às igrejas para que saíssem da inércia e do conformismo e tomassem parte e responsabilidade diante de um mundo em mudança (Mendonça, 2005, p. 60).

A partir das novas ideias trazidas por Richard Shaull, acusadas pelos conservadores de ideias “modernistas”, mas que caíram como uma luva no contexto de luta por avanços na sociedade brasileira, se tornou cada vez mais comum que presbiterianos se reunissem com membros de diferentes confissões cristãs para atividades de comunhão, luta por justiça social e testemunho dos valores do Reino de Deus na sociedade brasileira. Nesse período se consolida uma ala engajada socialmente e ecumênica dentro da IPB formada principalmente pela mocidade, professores de seminário, seminaristas, intelectuais e jovens pastores.

O ecumenismo, especialmente com católicos - que se tornou mais forte após o Concílio Vaticano II - e a preocupação mais incisiva com questões sociais, desagradou os setores mais conservadores da IPB, que assumiram em 1966 a direção da igreja e passaram a perseguir pastores, professores de seminário e seminaristas. Presbitérios e sínodos foram dissolvidos, lideranças expulsas, e o Seminário do Centenário em Vitória/ES foi fechado, no período conhecido como *Inquisição sem fogueiras* (Araújo, 2024; Lacerda, 1997).

No final dos anos 1970, a liderança perseguida e expurgada da vida da igreja, percebendo que a situação na IPB não iria mudar, organiza uma nova denominação que surge ecumênica e comprometida com a justiça social. Para sustentar essa abertura teológica, a igreja recém organizada ampliou sua base confessional, conforme verificamos no Jornal da FENIP:



Que integrem a CONSTITUIÇÃO DA FENIP [...] os Credos da Igreja Cristã universal (Credo Niceno e Credo dos Apóstolos), a Confissão Escocesa, o Catecismo de Heidelberg, a Segunda Confissão Helvética, a Confissão de Westminster, o Catecismo Menor de Westminster, a Declaração Teológica de Barmen (1934) e a Confissão de 1967 da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América, contidos no "Livro de Confissões" publicado pela Missão Presbiteriana do Brasil Central, em 1969 (Jornal da FENIP, 1979, p. 6).

Oriunda de uma denominação que subscrevia apenas os Padrões de Westminster, a IPU passa a adotar como documento confessional, à semelhança da igreja norte-americana, a Confissão de 1967 ao lado de outras confissões reformadas históricas. Analisemos então, os pontos principais desta confissão de fé contemporânea.

ANÁLISE TEOLÓGICA DA CONFISSÃO DE 1967

A Confissão de 1967 está estruturada em torno do tema central da reconciliação e, partindo do texto bíblico de 2 Coríntios 5.18 que diz “Ora, tudo isso provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação”, se divide em três partes: *A obra de reconciliação de Deus*, *O ministério da reconciliação* e *A realização da reconciliação*.

A OBRA DE RECONCILIAÇÃO DE DEUS

A primeira parte que aborda a ação reconciliadora de Deus com o mundo por intermédio de Cristo está dividida de modo trinitário, conforme a bênção de 2 Coríntios 13.13, em três seções. A primeira seção, “A Graça de Nosso Senhor Jesus Cristo”, situa a encarnação de Jesus de Nazaré na história da humanidade e aponta sua morte como reveladora do amor de Deus pela humanidade:

O ato reconciliador de Deus em Jesus Cristo é um mistério que as Escrituras descrevem de várias maneiras. É chamado o sacrifício do cordeiro, a vida de um pastor dada por sua ovelha, expiação por um sacerdote; ainda ele é o resgate pago por um escravo, pagamento de



débito, satisfação vicária de uma penalidade legal, e vitória sobre os poderes do mal. Estas são expressões de uma verdade que permanece além do alcance de qualquer teoria sobre a profundidade do amor de Deus pelo homem. Elas revelam a gravidade, custo, e a firme realização da obra reconciliadora de Deus (9.09)⁶.

No trecho acima, observa-se uma variedade de metáforas e modelos bíblicos para descrever o significado da morte de Jesus. Ao fazer isso, a C67 já rejeita uma única formulação dogmática como exclusiva e aponta que o Novo Testamento explica a cruz de várias maneiras, sendo a “Satisfação vicária de uma penalidade legal” – expressão da teoria substitutiva penal, a preferida pela ortodoxia reformada – apenas mais uma explicação dentre outras, e que conjuntamente expressam um mistério que nenhum conceito sozinho é capaz de esgotar.

Destaca-se ainda nesta primeira seção a ênfase de que o ato reconciliador de Deus em Jesus se estende a toda humanidade, quando se afirma que Jesus “conquistou para todos os homens a vitória sobre o pecado e a morte” (9.08) e “O Cristo ressurreto é o salvador de todos os homens” (9.10). Observa-se, portanto, que a C67 enfatiza o amor de Deus e opta por não tratar da Doutrina da Eleição nos moldes tradicionais da teologia reformada expressa nas confissões reformadas dos séculos XVI e XVII.

A confissão articula a Eleição a partir da neo-ortodoxia como fica implícito no parágrafo 9.19: “De Israel, no devido tempo, Deus suscitou a Jesus. Sua fé e obediência foram a resposta do perfeito filho de Deus. Ele era o cumprimento da promessa de Deus a Israel, o princípio da nova criação e o pioneiro da nova humanidade”. Em consonância com a teologia de Karl Barth (2006, p. 127), cuja doutrina da eleição está centralizada em Cristo – e tem como base Efésios 1.4:

6 CONFISSÃO de 1967. In: MISSÃO PRESBITERIANA DO BRASIL CENTRAL. *Livro de confissões*. São Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969, § 9.01–9.56. As citações da Confissão de 1967 neste trabalho foram retiradas desse Livro de Confissões da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América, publicado pela Missão Presbiteriana do Brasil Central em 1969. Como o livro não apresenta paginação convencional, nas citações será indicado o(s) parágrafo(s) do trecho em questão.





“Antes da fundação do mundo, Deus nos escolheu, nele [Jesus], para sermos santos e irrepreensíveis diante dele” – a C67 foca em Jesus como o eleito de Deus.

Nesta seção, o ato reconciliador de Deus também é contrastado com o pecado humano. Aqui a C67 expressa a doutrina reformada que afirma a natureza pecaminosa do ser humano:

Entretanto, toda virtude humana, quando apreciada à luz do amor de Deus em Jesus Cristo, revela-se contaminada pelo egoísmo e pela hostilidade. Todos os homens, bons e maus igualmente, diante de Deus estão em erro, e, sem o seu perdão, nada podem fazer. Assim, todos os homens estão incursos no juízo de Deus. Ninguém está mais sujeito a esse juízo do que o homem que se presume sem culpa diante de Deus, ou moralmente superior aos outros. (9.14)

A segunda seção, “O Amor de Deus”, afirma o caráter soberano e amoroso de Deus. A doutrina da Soberania de Deus é central no pensamento reformado, mas essa doutrina pode ser interpretada de modos distintos que variam desde uma concepção mais determinista e rígida com ênfase na impassibilidade e imutabilidade de Deus, até uma compreensão mais relacional e amorosa com ênfase na auto entrega de Deus em Cristo. Como exemplo da primeira concepção temos a afirmação da Confissão de Fé de Westminster em seu capítulo V - Da providência:

Pela mui sábia providência, segundo a sua infalível presciência e o livre e imutável conselho da sua própria vontade, Deus, o grande Criador de todas as coisas, para o louvor da glória da sua sabedoria, poder, justiça, bondade e misericórdia, sustenta, dirige, dispõe e governa todas as criaturas, todas as ações delas e todas as coisas, desde a maior até à menor (Confissão de fé de Westminster, 2019, p. 39).

Já a C67 interpreta a soberania de modo distinto, a partir do amor de Deus e do sofrimento de Jesus na cruz:

O soberano amor de Deus é um mistério que está além do alcance da mente humana. O pensamento humano atribui a Deus superlativos de

poder, sabedoria e bondade. Mas Deus revela o seu amor em Jesus Cristo *demonstrando poder sob a forma de um servo*, sabedoria na loucura da cruz, e bondade recebendo pecadores (9.15, grifo nosso).

O teólogo Alister McGrath (2005) afirmou que a partir do século XX, tornou-se uma “nova ortodoxia” falar de um Deus que sofre e apontou três fatores que fizeram com que as ideias tradicionais de impassibilidade de Deus fossem revisitas. O primeiro é o protesto ateu diante dos horrores da Primeira Guerra Mundial. McGrath sintetiza esse protesto na seguinte pergunta: “Como alguém podia acreditar em um Deus que estava acima desse sofrimento e dessa dor existente no mundo?” (2005, p. 327). O segundo é a redescoberta de Lutero com a publicação de obras inéditas do reformador em 1883 - ano de seu quadringentésimo aniversário de nascimento - reavivando o interesse em seu pensamento, trazendo à tona a sua teologia da Cruz e a ideia de que Deus está oculto no sofrimento. O terceiro é o impacto do movimento da *História do dogma*, que estudou o desenvolvimento histórico dos dogmas cristãos, e evidenciou a infiltração de ideias do pensamento grego na teologia cristã, como por exemplo a noção de impassibilidade de Deus.

Outro conceito teológico que fundamenta a definição da C67 é a autolimitação de Deus, que também ficou em evidência no contexto das grandes guerras mundiais ao enfatizar, seguindo a passagem de Filipenses 2.6-8, o auto-esvaziamento de Cristo ao assumir a forma humana. O autor supracitado afirma que:

Em uma época em que a ideia de “poder” tornara-se cada vez mais suspeita, talvez fosse reconfortante ser lembrado de que o fato de falar de um “Deus todo-poderoso” não implica necessariamente em que Deus seja um tirano, mas, antes, que Deus optara por estar ao lado das pessoas em suas fraquezas – um tema central nas interpretações da cruz de Cristo (Mcgrath, 2005, p. 336).

No entanto, o modo como a C67 articula a Trindade, não deixando claro a distinção entre as pessoas da Trindade, como no trecho em que afirma que “o



poder do amor de Deus em Cristo para transformar o mundo demonstra que o *Redentor é o Senhor e Criador* que fez todas as coisas para servir o propósito do seu amor” (9.15, grifo nosso), foi um dos motivos que tornou a confissão alvo de críticas, pois redentor e criador, classicamente, não são atributos da mesma pessoa na Trindade.

Cornélius Van Til, teólogo conservador e renomado professor de apologética do Seminário Teológico Westminster, em seu livro *The Confession of 1967: Its Theological Background and Ecumenical Significance*⁷ (1967), desenvolve uma análise crítica das bases epistemológicas da C67. Ele afirma:

Primeiro, a nova teologia fala nos termos mais calorosos do grande fato da "Encarnação". Não nos sentimos encorajados quando ouvimos isso? Por um momento ficamos profundamente decepcionados quando descobrimos que o "Deus-homem" da nova teologia não é o Filho de Deus autoexistente e autotestado do Novo Testamento, de Calcedônia e de Westminster. Em vez de uma formulação trinitária da doutrina da Encarnação, a Igreja deve aprender que Deus é idêntico a "Cristo" e que "Cristo" é diretamente idêntico à "obra" de reconciliar todos os homens consigo mesmo, mas apenas indiretamente idêntico a Jesus de Nazaré⁸ (Van Til, 1967, p. 8, tradução livre).

Nesse trecho, Van Til tece duras críticas à C67 acusando-a de usar linguagem ortodoxa para introduzir uma nova teologia (heterodoxa), estranha à teologia cristã histórica, especialmente ao não distinguir os papéis das pessoas da trindade conforme a doutrina trinitária clássica que define o Pai como criador, o Filho como mediador e o Espírito como sustentador. Além disso, a C67, de acordo com a análise de Van Til, reduz Cristo à sua obra reconciliadora, não o identificando plenamente com o Filho eterno que se encarnou.

7 A Confissão de 1967: seu contexto teológico e significado ecumênico (Livro não publicado em português).

8 First, the new theology speaks in the warmest terms of the great fact of the "Incarnation." Are we not encouraged when we hear this? For a moment we are-only to be sharply disappointed when we discover the "God-man" of the new theology is not the self-existent and self-attesting Son of God of the New Testament, of Chalcedon, and of Westminster. Instead of a Trinitarian formulation of the doctrine of the Incarnation, the church is to learn that God is identical with "Christ" and that "Christ" is directly identical with the "work" of reconciling all men to himself, but only indirectly identical with Jesus of Nazareth.



De fato, a C67 utiliza linguagem imprecisa e ambígua em relação às pessoas da Trindade, no entanto, ela expressa em seu prefácio o seu propósito de convidar a Igreja à unidade e a exercer a missão que lhe é exigida *hoje* e que a Confissão de 1967

[...] não é um 'sistema de doutrina', nem inclui todos os tópicos tradicionais de teologia. Por exemplo, a Trindade e a Pessoa de Cristo não são redefinidas, mas reconhecidas e reafirmadas como constituindo a base e determinando a estrutura da fé cristã (9.05).

Embora seja afirmado a não redefinição da doutrina da Trindade e da Pessoa de Cristo, a C67 não repete as fórmulas já consagradas, o que gera desconfiança por parte dos críticos. Todavia, deve-se levar em consideração que, de fato, a C67 não pretende ser um documento sistemático e exaustivo aos moldes dos padrões de Westminster, mas se trata de uma declaração contextual, voltada para o testemunho da Igreja em meio a desafios contemporâneos. A omissão deliberada de certos pontos da dogmática cristã é condizente com o contexto e paradigma ecumênico sobre o qual a confissão é escrita.

A terceira seção, "A Comunhão do Espírito Santo", destaca a atuação do Espírito na constituição da Igreja como comunidade reconciliada e reconciliadora. Esta certamente é a seção mais polêmica de toda a C67, a começar pela afirmação de que "A nova vida assume forma numa comunidade na qual os homens sabem que Deus os ama e aceita apesar do que eles são" (9.22). O teólogo e professor John H. Gerstner, pastor da UPC na época e um dos críticos da nova confissão, classificou esse trecho como grave heresia, pois supostamente ensina que crentes e descrentes são igualmente aceitos por Deus (Gerstner, 1966).

Embora a C67 não endosse a expiação limitada nos termos da ortodoxia reformada, e, em outras passagens, conforme vimos anteriormente, ela afirma a universalidade da obra de Cristo (cf. 1 Tm 4.10, Rm 5.18, 1 Co 15.22), isso não



é equivalente a defender a salvação universal. O trecho em questão, quando lido no contexto da seção, evidencia que a comunidade é a Igreja criada e renovada pelo Espírito Santo (cf. 9.20), assim, aqueles que são parte da comunidade da nova vida (ou seja, a Igreja) vivem sob a consciência de que de são amados apesar do que são, ou seja, apesar de serem pecadores.

Todavia, o trecho mais polêmico desta seção é o que trata da doutrina sobre as Sagradas Escrituras e este é o ponto em que é mais perceptível a influência do pensamento neo-ortodoxo, pois a doutrina acerca da Palavra de Deus é uma característica central desta Teologia.

Karl Barth principal representante da neo-ortodoxia afirmava que: “a sagrada Escritura é o testemunho exclusivo da Revelação de Deus, o único meio de transmissão da Palavra de Deus” (Barth, 2020, p. 62). Ao fazer tal afirmação, Barth, contrariando a teologia tradicional, estabelece uma diferenciação entre as Escrituras e a Palavra de Deus, em que Deus se revela por meio de sua Palavra e as Escrituras sagradas são o testemunho desta revelação. Isso implica dizer que as Escrituras não são, em si mesmas, a Palavra de Deus, mas tornam-se palavra de Deus na medida em que, pela ação do Espírito, testemunham e comunicam a revelação divina. Estas influências podem ser observadas no seguinte trecho da Confissão:

A única revelação suficiente de Deus é Jesus Cristo, o Verbo encarnado de Deus, de quem o Espírito Santo dá testemunho singular e de absoluta autoridade por meio das Escrituras Sagradas, que são recebidas e obedecidas como a palavra de Deus escrita. As Escrituras não são um testemunho entre outros, mas o testemunho sem paralelo (9.27).

É interessante destacar que a versão preliminar da C67 apresentada na Assembleia Geral de 1965 não continha os trechos que afirmam que o “Espírito Santo dá testemunho singular e de absoluta autoridade” do Verbo encarnado “por



meio da Escrituras Sagradas” e nem que as Escrituras são “palavra de Deus escrita”. Vejamos a versão preliminar:

A única revelação suficiente de Deus é Jesus Cristo, o Verbo de Deus encarnado, de quem o Espírito Santo *dá testemunho de muitas maneiras*. A Igreja recebeu o Antigo e o Novo Testamento como testemunho normativo dessa revelação e os reconheceu como Escrituras Sagradas (*apud* Farrel, 1965, grifo nosso).

O silêncio desta primeira versão sobre a suficiência das Escrituras foi alvo de muitas reações, dentre as quais se destaca a de Geoffrey W. Bromiley, teólogo e tradutor da obra magna de Karl Barth para o inglês, *Church Dogmatics*⁹, que afirmou que a C67 “segue os elementos mais fracos ou menos ortodoxos e abandona aquelas características que mantêm Barth mais estritamente alinhado com o fundamento reformado¹⁰” (Bromiley, 1966, tradução livre).

Para Bromiley, a confissão adota os ensinamentos de Barth, porém sem as muitas salvaguardas que Barth fez em sua obra, reduzindo assim a normatividade do texto bíblico. Ele destaca que para Barth, a Escritura é palavra de Deus escrita, e acrescenta:

Contudo, a confissão em si não confere à Escritura a singularidade na qual Barth insiste veementemente (uma insistência não temperada por uma declaração tão fraca como a da confissão: “...a quem o Espírito Santo dá testemunho de muitas maneiras” [...]). Novamente, Barth argumenta que Deus fala por meio das próprias palavras da Escritura – uma versão de inspiração verbal [...] para o qual não há paralelo na confissão¹¹ (Bromiley, 1966, tradução livre).

Como já mencionamos, a versão final da Confissão foi revisada de modo a contemplar algumas críticas, como essa relacionada à suficiência das Escrituras.

9 *Dogmática da Igreja*, não disponível em português.

10 “[...] follows the weaker or less orthodox elements and abandons those features that keep Barth more strictly in line with his Reformed foundation”.

11 Yet the confession itself does not accord to Scripture the uniqueness Barth strongly insists upon (an insistence not tempered by any such weak statement as the confession’s “... to whom the Holy Spirit bears witness in many ways,” [...]). Again, Barth argues that God speaks through the very words of Scripture—a version of verbal inspiration [...] for which there is no parallel in the confession.



Outro ponto polêmico, nesta parte da C67, se relaciona à abertura ao método histórico-crítico. O método histórico-crítico é um método de interpretação bíblica que trata a Bíblia como um documento humano inserido em realidades culturais e históricas específicas e que deve ser interpretado a partir da utilização de ferramentas da crítica textual, histórica e literária. Nesse sentido a Confissão afirma que:

As Escrituras, dadas sob a direção do Espírito Santo, são, contudo, palavras de homens, condicionadas pela linguagem, pelas formas de pensamento e pelos estilos literários dos lugares e épocas em que foram escritas. Refletem pontos de vista correntes na época quanto à vida, à História e ao cosmos. A Igreja tem, portanto, a obrigação de aproximar-se das Escrituras com compreensão literária e histórica (9.29).

Teólogos conservadores desaprovam o método histórico-crítico por entenderem que tal abordagem pode relativizar a autoridade e a inspiração divina das Escrituras. Defendendo a C67 diante dessas críticas, o biblista George M. Landes (1983, p. 72-73) argumenta que a necessidade de afirmar a autoridade das Escrituras como um artigo de fé é um fenômeno moderno, desconhecido pela igreja primitiva e pela igreja pré-Reforma, como observamos nos primeiros credos da Igreja. Eles não fazem nenhuma menção especial às Escrituras por subentender a sua autoridade. Apenas após a Reforma, e, em especial após o Iluminismo, justamente a partir do aparecimento das disciplinas críticas, é que surge a necessidade de afirmar a autoridade das Escrituras como uma formulação de fé. No entanto, o Dr. Landes afirma que esta postura não tem sido eficaz diante dos desafios contemporâneos impostos à noção de autoridade bíblica. Sendo assim, ele defende que:

A autoridade é fundamentada em Deus, embora seja discernida e reconhecida na interpretação das Escrituras, interpretação que deve estar aberta e, portanto, disposta a ser guiada e informada pelo testemunho do Espírito. [...] Ao deslocar o *locus* da autoridade das palavras escriturísticas em si para o testemunho do Espírito por meio das palavras escriturísticas em nossas interpretações, a C67 liberta as



Escrituras de qualquer literalismo entorpecente e, da mesma forma, permite que funcionem como Israel e a Igreja primitiva sempre as entenderam, a saber, como "adaptáveis à vida", em cada nova situação e contexto¹² (Landes, 1983, p. 74, tradução livre).

Seguindo a teologia barthiana (Barth, 2009) de que a Palavra de Deus se manifesta de forma tríplice - Palavra revelada (Jesus, o *Logos*), palavra escrita (Bíblia, o testemunho da revelação) e palavra proclamada (pregação baseada nas Escrituras) - a C67 encerra esta primeira parte dizendo que "A palavra de Deus é hoje anunciada à igreja se as Escrituras são fielmente pregadas e lidas com atenção e na dependência da iluminação do Espírito Santo e com a disposição de receber a sua verdade e orientação" (9.30).

O MINISTÉRIO DA RECONCILIAÇÃO

Em sua segunda parte, a C67 se dedica a desenvolver a missão da Igreja como resposta à reconciliação recebida. A ausência de definições acerca da missão nos padrões confessionais era um incômodo antigo na PCUSA, tanto que em 1903 foi adicionado dois capítulos à Confissão de Fé de Westminster, um deles denominado "Do Evangelho do Amor de Deus e das Missões", como já mencionamos. A C67 dedica parte significativa do seu texto à missão, ampliando sua abordagem de evangelização individual para uma concepção integral. Essa parte se divide em duas seções.

A primeira seção, "A Missão da Igreja", inicia afirmando que a igreja é enviada ao mundo para levar a mensagem de reconciliação e que esta é a sua vocação

12 Authority is grounded in God, though it is discerned and acknowledged in the interpretation of the Scriptures, interpretation that must be open to and hence willing to be guided and informed by the Spirit's witness. [...] By shifting the locus of authority away from the scriptural words per se to the witness of the Spirit through the scriptural words in our interpretations, the C'67 frees the Scriptures from any deadening literalism, and by the same token, allows them to function as Israel and the early Church always understood them to function, viz. as 'adaptable for life', in every new situation and context.



(9.31). Adiante, o texto situa o padrão para a missão da Igreja na “vida, morte, ressurreição e a vinda prometida de Jesus Cristo” (9.32) e afirma que:

No poder do Cristo ressurreto e na esperança da sua vinda a Igreja vê a promessa que faz Deus de renovar a vida do homem na sociedade e a garantia da vitória de Deus sobre todo o erro. A Igreja segue esse padrão na forma da sua vida e no seu método de ação. *Assim viver e servir é confessar a Cristo como Senhor* (9.32-9.33, grifo nosso).

As igrejas reformadas têm, historicamente, um grande interesse por sua missão na sociedade e possuem fundamento teológico próprio para cumprir esta tarefa (Mckim, 1998, p. 323). Um desses fundamentos é a doutrina do Senhorio de Cristo - expressa na C67 - que é uma forma cristocêntrica de declarar a soberania de Deus na história. Quando os cristãos reformados afirmam que Cristo é senhor da história, isso significa que eles “não veem quaisquer áreas do comportamento ou do pensamento humano como livres do reino de Cristo. Todas são campos válidos para missão e ministério” (Mckim, 1998, p. 327).

Abraham Kuyper (2002), expoente do neocalvinismo, explicando a abrangência do calvinismo enquanto um sistema de vida, aponta que o calvinismo parte de três relações fundamentais de toda existência humana: a relação com Deus, a relação com o homem e a relação com o mundo e resume cada uma dessas relações da seguinte forma:

Para nossa relação com Deus: uma comunhão imediata do homem com o Eterno [...] Para a relação do homem com o homem: o reconhecimento do valor humano em cada pessoa, que é seu em virtude de sua criação conforme a semelhança de Deus [...]. E para nossa relação com o mundo: o reconhecimento que no mundo inteiro a maldição é restringida pela graça, que a vida do mundo deve ser honrada em sua independência, e que devemos, em cada campo, descobrir os tesouros e desenvolver as potências ocultas por Deus na natureza e na vida humana (Kuyper, 2019, p. 39).

Expressando esse engajamento sociocultural típico do calvinismo, a C67 afirma que a Igreja, após se reunir para louvar a Deus, “se dispersa para servir



a Deus onde quer que se encontrem seus membros, no trabalho ou na recreação, na vida privada ou na vida da sociedade” (9.37). Pontuamos que, no Brasil, o Pronunciamento Social de 1962 da IPB¹³, e que foi adotado como documento fundante da IPU em 1978, expressa engajamento semelhante ao expressar que compete às igrejas:

2. Incentivar seus membros a assumirem uma cidadania responsável, como testemunhas de Cristo, nos sindicatos, nos partidos políticos, nos diretórios acadêmicos, nas fábricas, nos escritórios, nas cátedras, nas eleições e nos corpos administrativos, legislativos e judiciários do País.

3. Clamar contra a injustiça, a opressão e a corrupção, e tomar iniciativa de esforço para aliviar os sofrimentos dos infelicitados por uma ordem social iníqua; colaborando também com aqueles que, movidos por espírito de temor a Deus e respeito à dignidade do homem, busquem esses mesmos fins, assim como aceitando sua colaboração.

A C67 prossegue com os desafios éticos aos quais Deus chamou a igreja a ação no período em que a confissão foi redigida, começando pela reconciliação racial. Gayraud Wilmore, único teólogo negro do Comitê Especial de elaboração da C67, afirmou que muito mais precisava ser dito sobre a questão racial além do que está expresso no parágrafo 9.44, que diz:

Deus criou os povos da terra para constituírem uma família universal. Em seu amor reconciliador ele vence as barreiras entre os irmãos e destrói toda forma de discriminação baseada em diferença racial ou étnica, real ou imaginária. (9.44).

Para ele, “reconciliação” era um conceito inadequado para lidar com injustiça racial e o ódio étnico, mas sozinho não pôde convencer os colegas a darem mais espaço a essa questão (Wilmore; Jones, 2002). O contexto de segregação racial

13 Apesar deste Pronunciamento Social ter sido adotado pelo Supremo Concílio da IPB em 1962, as lideranças que decidiram segui-lo foram perseguidas dentro da denominação, como já mencionamos, o que culminou na organização IPU em 1978, que adotou este Pronunciamento como documento fundante ao lado do Manifesto de Atibaia, a Declaração de Atibaia e o Compromisso de Atibaia. Anos depois, o Supremo Concílio da IPB de 2022 reafirmou o conteúdo deste Pronunciamento Social, curiosamente a mesma reunião que também reafirmou não reconhecer a IPU como “igreja genuinamente evangélica”.





nos Estados Unidos exigia um posicionamento mais radical das igrejas e as pessoas negras logo perceberam que a “reconciliação é rapidamente equiparada ao amor sentimental por uma igreja de classe média alta, uma suavização de diferenças e tensões reais, uma evitação de confronto, conflito e protesto profético contra a injustiça”¹⁴ (Migliore, 1983, p. 39, tradução livre).

Outro desafio ético era a questão da sexualidade. A revolução sexual que questionou costumes em relação ao comportamento sexual a partir dos anos 1960 também exigiu respostas da Igreja. Diante disso, a C67 afirmou que os “novos meios de controle de natalidade e de tratamento de infecções” (9.47) tem agravado a confusão acerca do sentido do sexo e que: “a relação entre homem e mulher exemplifica de modo básico a ordem de Deus quanto à vida interpessoal, para a qual ele criou a humanidade. A anarquia nas relações sexuais é sintoma de que o homem está alienado de Deus, de seu próximo e de si mesmo” (9.47).

Neste tópico é perceptível que a C67 mantém a visão cristã tradicional sobre a sexualidade, enfatizando o casamento entre homem e mulher como a relação ideal para exercício da sexualidade. Porém, adota um tom pastoral voltado para a reconciliação quando afirma que a Igreja se coloca sob o juízo de Deus quando “impede que a compaixão de Cristo alcance os que foram apanhados na confusão moral de nosso tempo” (9.47). Desse modo, a C67 defende a necessidade da igreja acolher as pessoas independente do modo como elas vivenciam a sexualidade. Esta seção ainda aborda o tema a necessidade da igreja ser cooperadora na paz entre as nações e no combate à pobreza.

A segunda seção, “O aparelhamento da Igreja”, trata dos meios pelos quais a Igreja cumpre sua missão: a pregação e o ensino, o louvor e a oração, o batismo

14 “...reconciliation is quickly equated with sentimental love by an upper middle-class church, a smoothing over of real differences and tensions, an avoidance of confrontation, conflict and prophetic protest against injustice.”

e a ceia do Senhor. Destaca-se algumas orientações litúrgicas, ao explicar sucintamente os principais momentos do culto conforme a liturgia reformada histórica:

A adoração a Deus é o reconhecimento do Criador pela criatura. A confissão de pecado é a admissão da culpa de todos os homens diante de Deus e da necessidade que eles têm do seu perdão. A ação de graças é o regozijo na bondade de Deus para com todos os homens e na generosidade para com as necessidades dos outros. As petições e intercessões são dirigidas a Deus a favor da continuidade da sua bondade, da cura das enfermidades dos homens e do seu livramento de toda forma de opressão. (9.50, grifo nosso)

Sobre a pregação e o ensino, a C67 enfatiza que elas requerem o estudo disciplinado tanto da Bíblia quanto do mundo contemporâneo. Esse destaque da necessidade de uma pregação culturalmente relevante parece, novamente, ecoar o pensamento de Karl Barth quando ele disse em entrevista à Revista Time que aconselhou os jovens teólogos a lerem a Bíblia e o jornal, e interpretarem os jornais a partir da Bíblia (barth, 1963).

Em relação aos sacramentos observa-se que a Confissão adota a sacramentologia calvinista, que defende a presença espiritual de Cristo nos sacramentos e eles como meio de graça (Calvino, 2008), ao afirmar que: “Dele participando, ao comerem do pão e beberem do vinho, de acordo com o que Cristo ordenou, recebem do Senhor ressurreto e vivo os benefícios de sua morte e ressurreição” (9.52).

A REALIZAÇÃO DA RECONCILIAÇÃO

A terceira e última parte é a menor e aponta para a consumação futura do propósito reconciliador de Deus. Afirma que a obra redentora de Cristo abrange toda a vida humana e toda a criação, e que o Reino de Deus representa o triunfo final sobre tudo o que resiste à vontade divina. Nesta parte a C67 diz que:



[A Igreja] não identifica nenhum progresso limitado com o reino de Deus na terra, nem se desespera em face do desapontamento e da derrota. Com inabalável esperança a igreja contempla, além de toda realização parcial, o triunfo final de Deus” (9.55).

Desse modo, a C67, ao mesmo tempo que defende a importância do engajamento da Igreja na luta por um mundo melhor, supera o otimismo na capacidade da Igreja antecipar o Reino de Deus por meio de quaisquer transformações sociais, conforme ensinava a Teologia do Evangelho Social. Sobre isso, Edward Dowey, presidente do Comitê Especial que elaborou a C67, expressou de modo confiante:

Agora podemos olhar para frente. Escrever a confissão, estudá-la e percorrer o lento trabalho da adoção foram processos laboriosos. Mas tudo isso nos fez dialogar e até mesmo brigar juntos, pela primeira vez em décadas, a respeito do que cremos e do que devemos fazer. Descobrimos que o amargor da década de 1920 praticamente terminou. O fundamentalismo está tão morto quanto o evangelho meramente social (Dowey apud Rogers, 1988, p. 47).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo observamos que a elaboração da Confissão de 1967 reflete a tentativa de diálogo da fé reformada com os diversos avanços no âmbito da pesquisa bíblica e com as teologias surgidas como resposta ao trauma e a desesperança do pós-guerras mundiais. Nesse sentido, a influência da Teologia Neo-ortodoxa foi decisiva, permitindo que a C67 reafirmasse doutrinas centrais da fé reformada, mas reinterpretadas a partir da interação com as questões e desafios de seu tempo. Assim, a soberania de Deus é apresentada como uma soberania amorosa, centrada na auto entrega de Cristo; a eleição é compreendida como eleição em Cristo, o único eleito; e a doutrina da depravação total é destacada, embora todas as doutrinas sejam apresentadas de modo pouco sistematizado.



A doutrina acerca das Escrituras Sagradas foi o principal alvo das críticas, especialmente em sua primeira versão, que não afirmava a suficiência das Escrituras, uma doutrina associada à Reforma Protestante e muito cara ao cristianismo protestante em geral. A redação final, escrita em termos Neo-ortodoxos, corrigiu esse ponto e afirmou que as Escrituras Sagradas são a palavra de Deus à medida que, pela ação do Espírito, testemunham e comunicam a Revelação divina. Evidentemente, esta ênfase na revelação a partir de um encontro pessoal com Deus desagradou os setores mais apegados à ideia de revelação proposicional, isto é, de que Deus é conhecido por proposições e afirmações. Todavia, os críticos da C67 exageraram ao classificarem-na como uma “nova teologia”, pois a disputa era, principalmente, sobre a forma da revelação (pessoal ou proposicional), e não sobre as doutrinas centrais do Evangelho.

Os críticos da “nova confissão” ainda apontaram lacunas e omissões em sua teologia desconsiderando que a própria C67 expressou em seu prefácio que ela não se constitui em um “sistema de doutrinas” e não inclui todos os tópicos da Teologia. O fato da C67 ter sido adotada como parte de um Livro de Confissões, e não como confissão isolada, também é relevante, pois pressupõe que suas eventuais lacunas são complementadas em diálogo com as demais declarações de fé reformadas, o que relativiza as críticas que ignoram esse fato.

A adoção de uma confissão pouco sistematizada e que tem o foco na missão da Igreja na sociedade é coerente com uma igreja aberta ao diálogo ecumênico, pois enfatiza as doutrinas que são estritamente essenciais, abrindo espaço para posicionamentos teológicos que extrapolam esse “núcleo confessional comum”. A adoção do Livro de Confissões segue o mesmo espírito, pois apesar das diferenças e divergências entre alguns trechos das diferentes confissões, ele representa uma unidade que é diversa. Provavelmente, a maior contribuição do Livro de Confissões tenha sido evidenciar que a Tradição Reformada é mais diversa



e mais ampla do que os defensores dos Padrões de Westminster gostariam de aceitar.

A C67 é, portanto, uma expressão do calvinismo ecumênico, neo-ortodoxo e com ênfase no engajamento sociocultural a partir da confissão de Cristo como Senhor. Nesse sentido, não observamos descontinuidade entre o ensino da C67 e o ensino cristão histórico expressos nos credos da Igreja, sendo esta confissão um testemunho de fidelidade dinâmica, pois não se contenta em repetir as fórmulas do passado, mas busca responder aos dilemas éticos e teológicos de sua época sem abdicar de suas raízes.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, João Dias de. **Inquisição sem fogueiras**. 5. ed. Campinas, SP: Editora Saber Criativo, 2024.

AN AFFIRMATION designed to safeguard the unity and liberty of the Presbyterian Church in the United States of America. 1924. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20110725200613/http://www.covenantnetwork.org/sermon&papers/aubaff.html>. Acesso em 13 de jul. 2025.

BARTH, Karl. **A proclamação do Evangelho**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

BARTH, Karl. **Barth in Retirement**. Time: Nova York, 31 de maio de 1963. Disponível em: <https://time.com/archive/6831843/barth-in-retirement/>. Acesso em: 07 de ago. 2025.

BARTH, Karl. **Church Dogmatics**, Volume I/1: The Doctrine of the Word of God. London: T&T Clark, 2009.

BARTH, Karl. **Esboço de uma dogmática**. Tradução de Paulo Zacarias. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BROMILEY, Geoffrey W. The '1967 Confession' and Karl Barth. In: **Christianity Today**. v. 10, n. 11, 1966. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/1966/03/1967-confession-and-karl-barth/>. Acesso em: 09 de jul. 2025.



CALVINO, João. Instrução na fé ou Catecismo de Calvino (1537). In: CALVINO, João. **Textos Selecionados**. São Paulo: Editora Pendão Real, 2008, p. 37-90.

COME, Arnold B. The Occasion and Contribution of The Confession of 1967. **Journal of Presbyterian History**. v. 61, n. 1, 1983, p. 13-32. Disponível em: <https://pcusa.org/media/54841/download?inline>. Acesso em 13 de jul. 2025.

CONFISSÃO de 1967. In: MISSÃO PRESBITERIANA DO BRASIL CENTRAL. **Livro de confissões**. São Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969, § 9.01–9.56.

CONFISSÃO de fé de Westminster. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

DOWEY, Edward A. **A commentary on the Confession of 1967 and an introduction to The book of confessions**. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

FARREL, Frank. The New Presbyterian Confession. In: **Christianity Today**. v. 9, n. 16, 1965. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/1965/05/summary-new-presbyterian-confession/>. Acesso em: 09 de jul. 2025.

GERSTNER, John H. New Light on the Confession of 1967. In: **Christianity Today**. V. 11, n. 5, 1966. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/1966/12/new-light-on-confession-of-1967>. Acesso em: 09 de jul. 2025.

HART, D. G.; MUETHER, John R. Turning Points in American Presbyterian History Part 11: The Confession of 1967. In: **New Horizons**. Filadélfia: Orthodox Presbyterian Church, jan. 2006. Disponível em: https://opc.org/nh.html?article_id=59. Acesso em 13 de jul. 2025.

JORNAL DA FENIP. Vitória: Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas, ano 1, n. 3, jul. 1979.

JULIEN, Jerome. The Confession of 1967: an anatomy of decay. **The Outlook**. v. 16, ed. 3, 1966. Disponível em: <https://outlook.reformedfellowship.net/sermons/the-confession-of-1967-an-anatomy-of-decay/>. Acesso em: 14 de jul. 2025.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. Tradução de Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.



111



LACERDA, Gerson Correia de. O presbiterianismo Brasileiro. In: LEITH, John H. **A Tradição Reformada**: uma maneira de ser a comunidade cristã. Tradução de Eduardo Galasso Faria e Gerson Correia de Lacerda. São Paulo: Pendão Real, 1997, p. 81-103.

LANDES, George M. The Confession of 1967 and the Issues of Biblical Authority and Interpretation. **Journal of Presbyterian History**. v. 61, n. 1, 1983, p. 71-85. Disponível em: <https://pcusa.org/media/54846/download?inline>. Acesso em 30 de jul. 2025.

McKIM, Donald K. Uma perspectiva reformada a respeito da missão da igreja na sociedade. In: McKIM, Donald K. (org.). **Grandes temas da tradição reformada**. São Paulo: Pendão Real, 1998, p. 323-333.

MENDONÇA, Antônio G. O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, set. /nov. 2005, p. 48-67.

MIGLIORE, Daniel J. Jesus Christ, the Reconciling Liberator: The Confession of 1967 and Theologies of Liberation. **Journal of Presbyterian History**. Vol. 61, No. 1, 1983, p. 33-42. Disponível em: <https://pcusa.org/media/54842/download?inline>. Acesso em 30 de jul. 2025.

MISSÃO PRESBITERIANA DO BRASIL CENTRAL. **Livro de confissões**. São Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969.

ROGERS, Jack B. Autoridade e interpretação da Bíblia na Tradição Reformada. In: McKIM, Donald K. (org.). **Grandes temas da tradição reformada**. São Paulo: Pendão Real, 1998, p. 35-49.

SHAULL, Richard. **Surpreendido pela graça**: Memórias de um teólogo. Rio de Janeiro: Record, 2003.

PAIXÃO JÚNIOR, Valdir Gonzales. Poder e Memória: o autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura civil-militar pós 1964. **Mnemosine** - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFCG, v. 5, n. Especial, 2014, p. 40-59.

VAN TIL, Cornelius. **The Confession of 1967**: its theological background and ecumenical significance. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1967.

WILMORE, Gayraud S.; JONES, Curtis A. Race, Remembrance, and the New Charge: a dialogue between two generations of black presbyterians. **Church & Society**, v. 92, n. 5, maio-jun. 2002. Disponível em: <https://justiceunbound.org/race-remembrance-and-the-new-charge/>. Acesso em: 06 de ago. 2025.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 2, CRATO – CE, AGOSTO DE 2026 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 22/10/2025 ACEITO EM: 13/02/2026 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

PERSPECTIVAS SOBRE O CONCEITO DE RELIGIÃO: SANTO AGOSTINHO, RUDOLF OTTO E PAUL TILlich

PERSPECTIVES ON THE CONCEPT OF RELIGION: SAINT AUGUSTINE, RUDOLF OTTO, AND PAUL TILlich

Walace Alexsander A. Cruz¹

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4745-5865>

DOI: <https://doi.org/10.8882/clq.v10i2.228>

RESUMO: A história demonstra que o ser humano é, por excelência, um ser religioso. Desde as origens mais remotas da espécie, os vestígios deixados por nossos ancestrais evidenciam que o fenômeno multifacetado da religião acompanha todo o percurso histórico e evolutivo da humanidade. Mesmo diante dos mais sofisticados avanços intelectuais e científicos, o ser humano permanece, sob diferentes formas, um ser religioso. Nesse horizonte, reafirma-se a atualidade do tema e, por conseguinte, a necessidade de refletir sobre ele. O presente artigo tem por objetivo realizar uma análise etimológica, ontológica e teológica da religião, buscando apreender a polissemia de um conceito rico e plural. Para tanto, tomam-se como referência as contribuições de Santo Agostinho, Rudolf Otto e Paul Tillich. A pesquisa conclui que a religião é um conceito polissêmico e uma dimensão constitutiva do espírito humano. A partir desses autores, evidenciou-se que ela integra interioridade e expressão comunitária, experiência do sagrado como alteridade radical e orientação ao sentido último. Verificou-se, ainda, que sua autenticidade se manifesta nas transformações concretas do ser e do agir do crente, revelando a fecundidade teórica da pluralidade de seus significados.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; sagrado; numinoso; mistério; fé.

ABSTRACT: History demonstrates that the human being is, par excellence, a religious being. Since the most remote origins of the species, the traces left by our ancestors reveal that the multifaceted phenomenon of religion has accompanied the entire historical and evolutionary trajectory of humanity. Even in the face of the most sophisticated intellectual and scientific advances, the human being remains, in different forms, a religious being. Within this horizon, the relevance of the theme is reaffirmed and, consequently, the need to reflect upon it. This article aims to undertake an etymological, ontological, and theological analysis of religion, seeking to apprehend the polysemy of a rich and plural concept. To this end, the contributions of Saint Augustine, Rudolf Otto, and Paul Tillich are taken as reference points. The research concludes that religion is a polysemic concept and a constitutive dimension of the human spirit. Based on these authors, it is shown that religion integrates interiority and communal expression, the experience of the sacred as radical alterity, and orientation toward ultimate meaning. Furthermore, its authenticity is manifested in the concrete transformations of the believer's being and action, revealing the theoretical fecundity of the plurality of its meanings.

KEYWORDS: Religion; sacred; numinous; mystery; faith.

¹ Doutorando em Teologia, em regime de cotutela, pela FAJE (Brasil) e pela UCP (Portugal). Mestre em Filosofia pela FAJE. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: professorwalacealexander@yahoo.com



INTRODUÇÃO

Desde os tempos mais longínquos e remotos encontram-se vestígios históricos e arqueológicos que atestam o ser humano como uma espécie religiosa. Alguns exemplos podem fundamentar essa afirmação: no período denominado “pré-histórico” – ou, se se preferir, “anterior à escrita” – tanto no *Homo sapiens* quanto nos *neandertais* há registros de sepultamentos com flores, pigmentos e objetos depositados junto aos mortos, o que sugere uma crença na vida após a morte e, portanto, em algum tipo de divindade (cerca de 100.000 a.C. – 60.000 a.C.). Na África do Sul foram encontrados pigmentos de ocre ligados a práticas simbólicas e rituais, datados de aproximadamente 75.000 a.C.; na Áustria, estatuetas e artes rupestres (cerca de 40.000 a.C.), entre as quais se destaca a estatueta de Vênus de Willendorf, datada de cerca de 28.000 a.C.; na França, pinturas rupestres de forte teor religioso, datadas de aproximadamente 32.000 a.C.; e, na Espanha, manifestações artísticas rupestres que simbolizam a caça, a fertilidade e a espiritualidade, datadas de cerca de 18.000 a.C.

Já nas civilizações posteriores ao advento da escrita, como na Suméria (cerca de 3.200 a.C.), no Egito Antigo (cerca de 3.000 a.C.), na China Antiga (dinastia Shang, aproximadamente 1.600 a.C.) e nas civilizações das Américas antes do contato com os europeus – como Caral, no Peru (cerca de 3.000 a.C.), e a civilização olmeca, na Mesoamérica (cerca de 1.500 a.C.) – multiplicam-se os testemunhos arqueológicos: templos monumentais, pirâmides, textos sagrados, ossos oraculares, vestígios de sacrifícios rituais a divindades, entre outros. Dado um salto histórico, observa-se, na Antiguidade Clássica (cerca de 800 a.C. – 476 d.C.), na Idade Média (aproximadamente 476 – 1453/1500 d.C.) e na Idade Moderna (cerca de 1453/1500 – 1789 d.C.), a proliferação de segmentos e expressões religiosas, bem como o crescimento significativo do número de pes-



soas vinculadas à multiplicidade de fés presentes na sociedade (Eliade, 1984; Eliade, 1989; Eliade, 2010). Houve teóricos que anunciaram o fim do fenômeno religioso, associando-o a uma suposta “fase infantil” do desenvolvimento humano². Não obstante, mesmo com o avanço de nossa espécie e os progressos alcançados nas áreas das ciências, das tecnologias, das neurociências e da filosofia, o ser humano continua sendo, por excelência, um ser religioso — e isso de modo majoritário.

Muitos pensadores, em diferentes períodos históricos, reconheceram o lugar vital que a religião ocupa no seio da humanidade e empreenderam esforços para refletir sobre essa temática. Para citar alguns exemplos: Platão (2012a; 2012b; 2012c); Friedrich Nietzsche (2006a; 2006b); Ludwig Feuerbach (2013); Karl Marx (2010; 2013); Émile Durkheim (1996); e Max Weber (2004). A importância elementar da religião na modernidade pode ser percebida, especialmente, com a criação de uma ciência própria dedicada à sua investigação: a Ciência da Religião, que, desde o século XIX (institucionalizada em 1870, com a primeira cátedra em Leiden, na Holanda), se consolidou como um campo fundamental para as contribuições do conhecimento multifacetado acerca do fenômeno religioso. Considerando a atualidade e a relevância do tema, esta pesquisa tem como objetivo analisar a polissemia do conceito de religião, iniciando por uma análise etimológica

2 Pode-se mencionar, por exemplo, os chamados teóricos, ou filósofos, da suspeita: Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. Em linhas gerais, Marx compreendeu a religião como elemento funcional à estrutura do sistema capitalista, exercendo papel alienante ao legitimar e sustentar condições materiais de exploração; em sua perspectiva, com a superação histórica do capitalismo por meio da consciência de classe, da revolução proletária e da instauração do comunismo, a religião tenderia a desaparecer ou a perder sua razão de ser. Nietzsche, por sua vez, avaliou que a emergência da razão como força propulsora da história conduziria à superação da religião, associada a uma visão mítica e metafísica do mundo, da história e do próprio ser humano; no célebre aforismo da “morte de Deus”, em *A Gaia Ciência*, expressa essa mudança paradigmática, na qual já não é uma instância supranatural que orienta a existência, mas o próprio ser humano, agora autonomizado, que assume a condução de seu destino histórico. Freud, por fim, interpreta a fé religiosa como resultado de processos psíquicos compreensíveis à luz da teoria do inconsciente, âmbito no qual se concentram desejos, sonhos e impulsos reprimidos; a religião poderia, assim, ser entendida como projeção e deificação de instâncias psíquicas que regulam, proíbem e inibem o indivíduo, produzindo sentimentos como medo, culpa e dependência. Para aprofundamento, conferir: CRUZ, Wallace Alexsander A. *Crucificados: ser cristão no mundo atual*. Belo Horizonte: UICLAP, 2022, especialmente o capítulo 2, onde o autor desenvolve a temática.



da própria palavra e de alguns de seus significados primários. Na sequência, refletem-se aspectos ontológicos e teológicos fundamentais desse fenômeno, à luz de três referências centrais: Santo Agostinho, Rudolf Otto e Paul Tillich.

RELIGIÃO: TRAÇOS ETIMOLÓGICOS

Em língua grega, a palavra que mais se aproxima do conceito que comumente traduzimos por “religião” é θρησκεία (threskeia), cujo significado remete à adoração prestada em cultos religiosos, sobretudo em seu aspecto cerimonial, ritual e litúrgico. No Novo Testamento (NT), o termo aparece quatro vezes: At 26,5; Cl 2,18; Tg 1,26 e 27, indicando a dimensão formal e observante da prática religiosa. Além disso, embora não utilizada de modo direto para traduzir “religião”, a palavra λατρεύω (latreuō) está intimamente ligada a essa ideia no NT. O verbo aparece em 2Tm 1,3 e Hb 12,28, enquanto seu substantivo correspondente, λατρεία (latreia), é empregado, por exemplo, em Rm 9,4 e Hb 9,1, evocando a dimensão da adoração e do serviço prestados a Deus. Quando o termo *latreia* deixa de ser direcionado a Deus, considerando aqui a perspectiva judaico-cristã, transforma-se em εἰδωλολατρεία (eidōlōlatreía), ou seja, idolatria. Exemplos disso se encontram em 1Cor 10,14: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας (“fugi da idolatria”) e em Ap 21,8, onde os εἰδωλολάτραι (idólatras) são condenados (Mora, 2001; Vine, 2016; Wycliffe, 2000).

No contexto latino, o termo mais recorrente para designar a religião é *religio*, que alguns autores vinculam ao verbo *relegere*. Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), ainda na Antiguidade Clássica, utilizava a expressão para se referir àqueles que cumpriam com rigor seus deveres religiosos, especialmente no que dizia respeito às obrigações cerimoniais e litúrgicas. Ademais, a associação de *religio* à ideia de “reler”, “reconsiderar” e “agir com cuidado” diante do que pertence à esfera do divino evidencia o caráter reflexivo e atento da religiosidade na



experiência humana — aspecto já assinalado por Cícero (Abbagnano, 2012; Wycliffe, 2000). Um caso emblemático é o do budismo: embora persista o debate acerca de sua natureza, se filosofia ou religião, pode ser compreendido como uma tradição que apresenta fortes elementos religiosos, mas de caráter agnóstico, ou mesmo ateu, na medida em que não exige a fé em uma divindade para a adesão de seus praticantes³<https://cebb.org.br/en/uma-breve-introducao-ao-budismo/3>. Contudo, via de regra, o conceito de religião encontra-se radicado na fé no Transcendente, seja ele (ou, ela) qual for e, por conseguinte, às formas de culto prestadas a ele (ou, ela). Cumpre destacar, ainda, que o conceito, a reflexão e as práticas religiosas se perdem nas linhas do tempo, antecedendo em muito o próprio advento do cristianismo. Este, por sua vez, atribuiu novos significados e sentidos à noção de religião, os quais exerceram profunda influência sobre toda a cultura posterior.

ALGUNS SENTIDOS DO CONCEITO DE RELIGIÃO NA TRADIÇÃO CRISTÃ

Como visto, a palavra *religião* aparece, ainda que de forma esparsa, no Novo Testamento. Contudo, a tradição teológica posterior ao período bíblico dedicou-se amplamente à reflexão sobre o conceito, seus significados e sentidos, desde a época patrística até a contemporaneidade. Evidentemente, seria impossível abarcar toda a vastidão presente nesse depósito teológico cristão; por isso, optamos por destacar alguns pontos centrais da reflexão sobre a religião no cristianismo, tomando como referência três pensadores fundamentais: Santo Agostinho, Rudolf Otto e Paul Tillich.

3 Cumpre observar que o budismo, em suas formulações clássicas, não exige a fé em um Deus criador, pessoal e absoluto, tal como concebido nas tradições monoteístas. Trata-se de uma tradição religiosa não teísta, cuja estrutura doutrinária se fundamenta nas Quatro Nobres Verdades, no Caminho Óctuplo e na superação do sofrimento por meio do despertar. Embora algumas correntes admitam a existência de deidades (devas), estas não possuem caráter criador nem absoluto, estando igualmente submetidas ao ciclo do *samsara*. Assim, a libertação não depende da fé em uma divindade suprema, mas da prática ética, da disciplina meditativa e da sabedoria. Para aprofundamento, conferir: Acesso em: 12 fev. 2026.



RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE SANTO AGOSTINHO

Santo Agostinho não escreveu uma obra dedicada exclusivamente ao tema da religião, contudo, em diversos de seus escritos desenvolveu reflexões sólidas e profundas a respeito. Exemplos notáveis encontram-se em suas duas principais obras: *Confessiones* (Confissões) e *De civitate Dei contra paganos* (A Cidade de Deus: contra os pagãos). Em *Confissões*, Agostinho apresenta a religião como dimensão constitutiva e profunda do ser humano, que se manifesta por meio da inquietação e da angústia persistentes. Esses sinais revelam a dependência radical do homem em relação a um Outro específico: Deus. Essa convicção é expressa de forma paradigmática na célebre passagem: “Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, e anda em círculos carregando sua mortalidade [...] Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti” (Agostinho, 2017, p. 37). Assim, para Agostinho, a religião, em primeiro lugar, é identificada como uma realidade de caráter subjetivo e pessoal, isto é, remete a uma necessidade interior patente no ser humano. Percebe-se aqui uma ampliação no significado de religião, que até então era predominantemente compreendida sob o viés exterior, cerimonial e ritual.

Agostinho, portanto, não reconhece como autêntica religião aquela que se reduz ao mero cumprimento de normas, preceitos e ritos. Em sua perspectiva, a religião se define, de modo essencial, pela verdade, pela devoção e pela rendição radicadas na interioridade humana, na dimensão mais profunda do ser. Desse modo, embora não negue a revelação de Deus presente na criação, e, portanto, “visível”, Agostinho afirma que Deus é “ocultíssimo” e encontrado especialmente no mais íntimo da interioridade. Nessa linha, a conversão, elemento vital para o tornar-se verdadeiramente “religioso”, ainda que se manifeste por meio de ritos



externos (como o batismo, a confissão e/ou a comunhão), transcende a ritualidade. Sua realidade mais autêntica se concentra no coração, entendido como símbolo do que há de mais profundo na pessoa (Agostinho, 2017). Em *A Cidade de Deus*, Agostinho ratifica essa mesma perspectiva ao acentuar a validade do culto prestado a Deus pelo teor de verdade, sinceridade e devoção presentes no coração. Assim, não é decisiva a pergunta sobre o lugar em que participamos da celebração, seja em uma catedral imponente ou em uma humilde comunidade, mas sim a disposição interior com que o fazemos.

Contudo, nesta obra de caráter mais apologético, Agostinho não se restringe à compreensão da religião como dimensão subjetiva (como, de fato, também não o fizera em *Confissões*). Afirma, de modo categórico, que existe apenas uma religião verdadeira: a cristã (Agostinho, 2012). A diferença fundamental é que, enquanto as demais religiões representam tentativas humanas de alcançar a Deus, a religião cristã – cujo centro é a pessoa bendita e redentora de Jesus Cristo – constitui o caminho oferecido pelo próprio Deus para que o ser humano possa chegar a Ele. É, portanto, aquilo que Agostinho denomina “senda universal para a libertação” do homem (Agostinho, 2012, p. 476-478). Assim, é afirmado na compreensão agostiniana de religião, o aspecto exterior e objetivo desta. No entender de Agostinho:

É a religião cristã que devemos abraçar, e manter a comunhão com a Igreja, a denominada católica, por ser universal. Assim é ela denominada, não somente por seus fiéis, mas também por seus adversários [...] O caminho de toda vida boa e feliz encontra-se na verdadeira religião. Por ela, é adorado o único Deus, com piedade muito pura (Ferreira, 2007, p. 189).

Em suma, para Santo Agostinho o conceito de religião abarca duas dimensões complementares, sem que haja entre elas qualquer contradição: a interior e a exterior. A primeira diz respeito ao encontro íntimo e pessoal do ser humano



com Deus, que acontece no espaço da interioridade. A segunda refere-se ao encontro com Deus que se realiza na vida eclesial, especialmente nas celebrações comunitárias, mediante a liturgia, os louvores, os serviços e, de modo singular, na Eucaristia. Importa destacar, ademais, que para Agostinho não há uma condição de igualdade entre todas as religiões. Ao contrário, ele afirma a singularidade da religião cristã, a qual, segundo o autor, detém a plenitude da verdade revelada em Jesus Cristo.

RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE RUDOLF OTTO

Rudolf Otto (1869–1937), pastor, teólogo e filósofo alemão, é considerado um dos mais importantes pesquisadores do século XX no que se refere à investigação sobre a temática da religião. Tornou-se amplamente conhecido e reconhecido por seu *opus magnum*, *Das Heilige* (O Sagrado), publicado em 1917, obra que se consolidou como marco referencial obrigatório para os estudos modernos do fenômeno religioso em sua multiplicidade de formas. Nela, Otto introduziu conceitos fundamentais para a compreensão da experiência religiosa, os quais dificilmente podem ser ignorados. Destarte, *O Sagrado* constitui a referência central para nosso esforço de compreender a perspectiva de Otto acerca da religião. De imediato, Otto chama a atenção para o fato de que o sagrado constitui uma categoria e uma dimensão intrínsecas ao domínio religioso, e que, nesse horizonte, têm sua origem e conservam um significado e um sentido *sui generis*.

O sagrado é, antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só existe no domínio religioso. Sem dúvida, também ocorre noutros domínios, por exemplo, na ética, mas não é dela que provém. Esta categoria é complexa; compreende um elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo o que chamamos racional, constituindo, enquanto tal, um *arrêton*, algo de inefável (Otto, 2024, p. 11, itálico do autor).



Portanto, o horizonte da religião caracteriza-se, fundamentalmente, por ser o domínio do sagrado. Antes de aprofundar sua reflexão, Otto destaca que é imprescindível, para quem se propõe a analisar a religião, ter sido iniciado ou ao menos ter experimentado essa dimensão. Isso porque, embora seja possível lançar mão de perspectivas e instrumentos sociológicos, filosóficos, psicológicos e até mesmo teológicos para investigar o fenômeno religioso, tais abordagens podem, no máximo, alcançar sua superfície. A quintessência da religião, isto é, sua realidade mais profunda e íntima, transcende os limites da investigação puramente científica e técnica.

Uma pessoa pode ser capaz de prestar atenção aos sentimentos que experimentou na época da puberdade, aos problemas gástricos ou até aos sentimentos sociais, e incapaz de estar atenta aos sentimentos especificamente religiosos. Com uma pessoa assim, é difícil tratar de religião. É desculpável se, esforçando-se por tirar todo o partido dos princípios explicativos de que dispõe, concebe, por exemplo, a estética como um prazer dos sentidos e a religião como uma função dos instintos sociais e um valor social ou se ainda faz dela uma ideia mais rudimentar. Mas o artista, que em si próprio faz a experiência estética e lhe reconhece o caráter particular, recusará, e bem, aceitar as suas teorias, e mais ainda a pessoa religiosa (Otto, 2024, p. 15).

Pode-se aqui estabelecer um trocadilho em relação ao que afirmou Santo Agostinho: *Credo ut intelligam* (“Creio, logo compreendo”). Para o bispo de Hipona, a fé era imprescindível para compreender o mistério que nela se encerrava. Por sua vez, ainda que Otto não utilize essa fórmula, é possível sintetizar sua reflexão em um axioma: *Experior, ergo intellego* (“Experimento, logo compreendo”). Isso implica que a religião, de certo modo, requer mais do que a simples observação, recurso elementar do pesquisador, exigindo também a experiência vivida de sua realidade. Cabe destacar que, segundo Otto, a religião abarca tanto a dimensão do dizível (racional) quanto do indizível (irracional). Quanto a este último, o termo “irracional” não indica algo que se opõe à razão, mas aquilo que a transcende, isto é, que não se reduz nem se esgota pelos instrumentos da



racionalidade. Assim, a religião, enquanto dimensão singular do sagrado, ocupa um lugar cuja plenitude a razão e a ciência não conseguem apreender integralmente. Isto porque a religião envolve não apenas o ser humano, não se restringindo, portanto, a uma análise fenomênica de uma condição “estranha” que lhe ocorre.

Nesse sentido, Otto critica a ideia de Friedrich Schleiermacher (1768–1834), cuja teoria incorreria na concepção de que “o sentimento religioso seria um sentimento de si próprio [...] uma determinação particular do eu, o da minha dependência” (Otto, 2024, p. 17). Pelo contrário, a experiência religiosa, quando verificada e reconhecida como autêntica, é sempre um “efeito” de alguém ou algo exterior ao ser humano. Nesse contexto, Otto introduz alguns conceitos fundamentais, sendo o primeiro deles o **sentimento de estado de criatura**. Para isso, ele recorre a Schleiermacher⁴, a quem reconhece o mérito de assinalar que a experiência religiosa evidencia, no ser humano, um dado que denomina **sentimento de dependência**. Ou seja, o ser humano religioso possui uma consciência profunda de sua finitude, de sua miséria e, em certo sentido, de sua nulidade — consciência que se torna absoluta quando comparada a qualquer outra, que é sempre relativa. Otto ressalta que tais sentimentos não são naturais, tampouco irrompem aleatoriamente no ser humano, ao contrário, são possíveis apenas com efeito de uma experiência que, em última análise, se evidencia sobre-humana (Otto, 2024).

Mas qual é esse objeto, de natureza transcendente, fora do “eu”, que provoca tais sentimentos no ser humano? Para Rudolf Otto, trata-se do **numinoso**, termo

4 Na análise desenvolvida em *O Sagrado*, Rudolf Otto dialoga constantemente com aspectos da reflexão produzida por Schleiermacher, reconhecendo suas contribuições singulares para o pensamento moderno sobre o tema religião, sem, contudo, deixar de apontar os limites e problemas que identifica em sua perspectiva. Por Schleiermacher não figurar entre as referências centrais desta pesquisa, optamos por não aprofundar sua abordagem sobre a religião — o que desviaria o foco de nossos objetos de estudo e ocuparia um espaço já limitado. Não obstante, reafirmamos a importância do autor para a compreensão do fenômeno religioso. Para os leitores interessados em uma análise mais detalhada da perspectiva de Schleiermacher sobre o tema, sugerimos a seguinte obra: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a Religião*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2000.



que pode ser entendido, a partir do latim *numen*, como a presença divina — uma potência sobrenatural cuja força e impacto são de natureza *sui generis*. Apenas a experiência numinosa é capaz de gerar o sentimento de dependência absoluta, o sentimento de criatura, ou aquela “estranha emoção” que “arrebata”, fenômeno que Otto denomina terror, ou mais especificamente, **terror numinoso** (Otto, 2024, p. 17-18; 23). Contudo, é impossível averiguar a natureza ou a qualidade desse ser ou “objeto”; em outras palavras, transcende-nos a capacidade de perscrutar o “SER” em si, isto é, o próprio numinoso. “Uma vez que não é racional, isto é, que não se pode desenvolver por conceitos, não podemos indicar o que é, a não ser observando a reação do sentimento particular que o seu contacto em nós” (Otto, 2024, p. 19). Com efeito, Otto denomina o numinoso, pela sua natureza, de **mysterium tremendum**. Destarte, só podemos analisá-lo por meio de suas ressonâncias no ser humano.

O sentimento que provoca pode espalhar-se na alma como uma onda apaziguadora, a que se segue então a vaga quietude de um profundo recolhimento. Este sentimento pode assim transforma-se num estado de alma constantemente fluido, semelhante a uma ressonância que se prolonga durante muito tempo, mas que acaba por se extinguir na alma que retorna ao seu estado profano [...]. Pode levar a estranhas excitações, ao inebriamento, aos arrebatamentos, ao êxtase [...]. Pode degrada-se e quase confundir-se com o arrepio e o pasmo de horror experimentado diante dos espectros [...]. Possuindo uma capacidade de desenvolvimento com que se refina, se purifica, se sublima. Pode transformar-se no silencioso e humilde estremecimento da criatura que fica interdita em presença daquilo que está, num mistério inefável, acima de toda criatura (Otto, 2024, p. 20).

Chamar o “SER” que possibilita a experiência religiosa e desperta no ser humano o sentimento do numinoso de *mistério* constitui, como é característico de toda linguagem religiosa, uma analogia, pois, em sentido último, sua essência ou realidade mais profunda permanece-nos imperscrutável. Otto, entretanto, assinala nele duas notas fundamentais e singulares: a inacessibilidade absoluta e a **majestas**. Mas, se se afirma sua inescrutabilidade, como é possível, ao



mesmo tempo, indicar tais especificidades? Precisamente pelas ressonâncias que se tornam perceptíveis naqueles que vivem a experiência religiosa. Nesses casos, conclui-se a respeito da inacessibilidade absoluta porque, segundo o testemunho dos que a experimentaram, percebe-se a condição de plena inesgotabilidade ou de transbordamento infinito que a envolve, já que, ainda assim, tudo quanto se experimenta parece ser apenas uma gota diante de um oceano sem limites. Do mesmo modo, conhece-se sua majestade porque esta ressoa no interior da pessoa como aquilo que Otto denomina de **tremenda majestas**. Quer dizer, é diante dessa *majestas tremenda*, e unicamente por meio dela, que a pessoa toma consciência de ser criatura e, portanto, de sua própria finitude; em linguagem bíblica, de sua peregrina condição humana de “pó e cinzas” (Gn 2,7).

É precisamente com este superpoder absoluto, com a *majestas* do numinoso que se relaciona o sentimento do estado de criatura. É a sua sombra e reflexo subjetivo. Em contraste com o poder que pressentimos fora de nós, concretiza-se enquanto o sentimento do nosso próprio apagamento, do nosso aniquilamento, consciência de ser apenas pó e cinza, de ser somente nada. Este sentimento numinoso forma, por assim dizer, a matéria da humildade religiosa [...]. É a impotência face à absoluta superioridade de poder, é o sentimento do nada da criatura (Otto, 2024, p. 27-28, *itálico do autor*).

Em suma, para Rudolf Otto, a religião caracteriza-se fundamentalmente por ser a origem e o âmbito do sagrado. Nela, afirma-se a existência de uma realidade outra que, em sentido último, é imperscrutável e, por isso mesmo, irracional — no sentido de transcender à capacidade humana, com suas técnicas e metodologias, a possibilidade de apreendê-la em sua inteireza e plenitude. Todavia, isso não significa que a questão se encerre nesse ponto, pois o mesmo fenômeno, que Otto denomina *numinoso* e/ou *mysterium tremendum*, torna-se, de certo modo, acessível, inteligível e racionalizável, uma vez que sua manifestação produz efeitos (ressonâncias) naquele que a experimenta. São exemplos disso: o tremor,



o fascínio, a humildade e uma profunda alteração no modo de ser e agir da pessoa.

RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE PAUL TILlich

Paul Tillich (1886–1965) foi um teólogo e filósofo protestante alemão-americano, considerado um dos principais pensadores do século XX. Destacou-se por eleger a religião, como o próprio autor afirma, o centro de suas preocupações e reflexões (Tillich, 2009, p. 33). Sua obra oferece subsídios relevantes para o aprofundamento dessa temática. Tillich inicia sua análise identificando dois eixos centrais a partir dos quais se pode compreender o fenômeno religioso: o primeiro eixo é o teológico, que, em síntese, concebe a religião como o recebimento de algo proveniente de fora de nós – por exemplo, uma graça manifestada, uma revelação comunicada ou uma experiência concedida. Nessa perspectiva, o ser humano aparece, fundamentalmente, como receptor, isto é, como elemento passivo diante desse outro que vem ao seu encontro.

Segundo eles [os teólogos], religião significa que recebemos alguma coisa *de fora*, que nos é dada e pode voltar-se contra nós. Insistem que a relação com Deus não pode partir de nós e que, portanto, Deus é quem toma a iniciativa. Poderíamos resumir o que pensam, afirmando que a religião não é criação do espírito humano ('espírito' com 'e' minúsculo), mas dom do Espírito divino ('Espírito' com inicial maiúscula). Acrescentariam, ainda, que o espírito humano só é criativo em relação a si mesmo e ao mundo, mas nunca a Deus. Em relação a Deus somos apenas receptivos (Tillich, 2009, p. 40).

O segundo eixo é o das ciências humanas, como a filosofia, a sociologia, a antropologia, a história e a psicologia. Em linhas gerais, a religião é explicada como um fenômeno histórico diretamente vinculado ao espectro político, isto é, como um de seus mecanismos de dominação, imposição e manipulação. Sob a perspectiva psicológica, por sua vez, a religião é compreendida como um estágio



mitológico, ou infantil, no desenvolvimento da psique humana, configurando-se, por isso mesmo, como uma fase transitória destinada a ser superada⁵.

As ciências humanas [...] acentuam a infinita diversidade de idéias e práticas religiosas, o caráter mitológico dos conceitos religiosos e a existência de grande número de formas não religiosas adotadas por indivíduos e grupos [...] Dizem, seguindo Comte, que a religião caracteriza o estágio mitológico do desenvolvimento humano, e não tem lugar na época científica em que vivemos. Segundo essa atitude a religião é apenas criação transitória do espírito humano, mas nunca sua qualidade essencial (Tillich, 2009, p. 40).

Tillich reconhece que, em ambas as perspectivas, existem constatações verídicas, ainda que permeadas por certo reducionismo. Ele concorda que a teologia acerta ao perceber que a afirmação da existência de um outro ser, de natureza transcendente, constitui elemento fundamental para a experiência religiosa. “A religião não pode abdicar do Absoluto” (Tillich, 2016, p. 79). O que se entende por experiência religiosa está enraizado, de modo fundamental, em uma relação do tipo eu–Tu; por isso, não pode prescindir dessa alteridade — mais precisamente, de uma “alteridade absoluta”, assim denominada em razão de sua natureza. Contudo, Tillich observa que, não raras vezes, teólogos e teólogas restringem sua análise da religião aos limites do dogma, deixando de investigar outros aspectos e camadas mais profundas que permeiam seu horizonte, lacuna que atualmente é ocupada, por exemplo, pela psicanálise, pela psicologia analítica junguiana e até mesmo pelas ciências da religião. Por outro lado, ele também reconhece a relevância das ciências humanas e das ciências neurológicas. De fato, a religião esteve vinculada a sistemas políticos, legitimando-os, servindo a seus interesses e funcionando como instrumento de controle e manipulação

5 Sigmund Freud, por exemplo, na sua obra clássica *O Mal-Estar na civilização* (2011, p. 16-17), identifica a religião como um fenômeno decorrente de situações da infância. Onde é mais agudizada a necessidade de amparo, proteção e cuidado; daí a criação imaginária (ou projeção idealizada) de um ser Todo-Poderoso (arquétipo do Pai), que acolhe e supre todas essas necessidades infantis.



social. Além disso, constata-se a existência de manifestações religiosas que, não raro, revelam-se infantis ou até mesmo primitivas (Tillich, 2009).

Não obstante, definir a religião apenas a essas expressões constitui igualmente uma forma de reducionismo, incapaz de contemplar sua totalidade e a complexidade de seu fenômeno. Destarte, Tillich procura analisar a religião levando em conta as contribuições de ambos os aspectos, o teológico e o das humanidades, sem, contudo, restringir-se aos reducionismos desse binômio e buscando, ao mesmo tempo, oferecer novas contribuições à reflexão. Então, o que é religião para Paul Tillich?

A religião é um dos aspectos do espírito humano [...] Quando dizemos que religião é um dos aspectos do espírito humano, queremos dizer que quando olhamos o espírito humano a partir de certo ponto de vista, ele se apresenta a nós religioso. Que ponto de vista é esse? É o que parte das profundezas de nossa vida espiritual. A religião não é mera função especial de nossa vida, mas a dimensão da profundidade presente em todas as funções (Tillich, 2009, p. 42).

Destacamos que, para Tillich, a religião é a **dimensão da profundidade**. “Mas o que significa a metáfora da profundidade? Quer dizer que o aspecto religioso se volta para os elementos supremos, infinitos e incondicionados da vida” (Tillich, 2009, p. 44, *itálico do autor*). Assim, o religioso constitui a dimensão mais profunda do espírito ou da natureza humana, caracterizando-se como a força motriz que impele o ser humano à busca do sentido último — aquilo que Tillich denomina “significado último” (Tillich, 2009, p. 46). Essa conceituação tillichiana desloca a religião do papel de “parte da cultura”, elevando-a à condição de “fundamento e substância” de toda a cultura. Jorge Pinheiro, em sua apresentação da obra *Teologia da Cultura*, pondera sobre esse aspecto da reflexão de Tillich: “por baixo das manifestações culturais específicas se faz presente a religião. Assim, a religião expressa o incondicionado, dando margem a manifestações especiais, que se apresentam enquanto cultura” (Tillich, 2009, p. 13). Isso significa



que, na arte, na literatura, na poesia, na pintura e em outras manifestações culturais, é possível perceber expressões que, em sua essência, são inspiradas pela dimensão do religioso – ou seja, do anseio pela profundidade e pelo sentido último.

Tomemos como exemplo a arte. Por meio dela, é comum se representar os variados sentimentos humanos: paixões, alegrias, encantamentos, angústias e dores, mas, especialmente, suas inquietações mais profundas, ou, mais especificamente, aquilo que Tillich (2020, p. 34) denomina de “inquietação última”. O mesmo ocorre na literatura, na música e na poesia; não obstante a separação entre sagrado e secular, que, na perspectiva tillichiana, constitui uma dicotomia insustentável e, portanto, superada, percebe-se, nessas expressões artísticas “seculares”, elementos profundamente religiosos, como a sede de transcendência, o desejo pelo infinito, a fome pelo mistério e a obsessão pelo encontro de um sentido último que sustente toda a existência (Tillich, 2020). Deste modo, Tillich compreende que “a dimensão religiosa [está] presente em diversas esferas da atividade cultural humana” (Tillich, 2009, p. 33). Assim, a dimensão religiosa abarca a arte, a estética, a ética, a moral, o conhecimento e o sentimento; contudo, não pode ser reduzida a nenhuma dessas atividades, pois isso implicaria, para a religião, a perda de seu significado singular e supremo.

Com efeito, o teólogo alemão-americano chama a atenção para o risco de identificar Deus e seu Reino meramente com o significado e as exigências éticas que deles decorrem, anulando dois elementos essenciais na experiência religiosa: o mistério e a majestade divina (Tillich, 2004; Tillich, 2020). Isso não significa que Tillich estabeleça uma dicotomia entre transcendência e imanência; pelo contrário, em seu entendimento, ambas as dimensões são correlatas em sua análise. Assim, a religião jamais prescinde do horizonte da transcendência, tanto quanto da imanência. O que Tillich faz é iluminar o modo de ser e agir do crente na reali-



dade presente à luz daquela realidade outra que a transcende. Com efeito, a dimensão religiosa caracteriza-se como uma experiência mística, na qual contemplação e ação são intrinsecamente relacionadas.

Em suma, para Tillich, a religião diz respeito a uma dimensão autônoma e singular presente no espírito humano; essa dimensão é responsável por inspirar e motivar o ser humano na busca do significado mais profundo da existência, o chamado “sentido último”. Assim, em vez de ser enquadrada como mais uma dentre outras expressões culturais, a religião constitui a subestrutura de toda a cultura – da arte, da música, da poesia, da literatura, da dança etc. – cuja presença se evidencia especialmente quando, nessas manifestações artísticas, se tornam patentes as inquietações humanas mais profundas e o desejo insaciável por um outro cuja realidade é totalmente transcendente, ainda que se manifeste de forma imanente no mundo. Destarte, a dimensão religiosa fundamenta, por exemplo, a ética, a moral e a política; contudo, não se reduz a nenhuma delas, pois as transcende e oferece ao próprio crente a experiência de se transcender.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa pesquisa permite concluir que religião é um conceito polissêmico, isto é, portador de múltiplos significados elaborados em distintos contextos históricos e a partir de diversas perspectivas interpretativas. Longe de constituir um elemento depreciativo, essa polissemia amplia e enriquece a compreensão da religião enquanto fenômeno singular da experiência humana. Neste artigo, a análise concentrou-se nas contribuições de Santo Agostinho, Rudolf Otto e Paul Tillich. Em Agostinho, o conceito de religião articula duas dimensões inseparáveis e complementares: a interior e a exterior. A primeira refere-se à experiência íntima e pessoal do ser humano com Deus, vivida no âmbito da interioridade. A segunda concretiza-se na vida eclesial, especialmente nas celebrações comunitárias, na



liturgia, nos louvores, no serviço e, de modo eminente, na Eucaristia, como expressão culminante da comunhão com o divino. Ademais, para Agostinho não há equivalência entre as religiões: sua reflexão afirma a singularidade do cristianismo como portador da plenitude da verdade revelada em Jesus Cristo. Interioridade e pertença eclesial convergem, assim, para a afirmação da verdade cristã como realização plena da relação entre Deus e a humanidade.

Para Rudolf Otto, por sua vez, a religião define-se primordialmente como o âmbito próprio do sagrado. Ela remete à presença de uma realidade absolutamente outra que, em seu núcleo, é inapreensível e irracional, não por se opor à razão, mas por exceder seus limites e escapar a qualquer tentativa de domínio técnico ou metodológico. Tal transcendência, contudo, não implica inacessibilidade absoluta. O numinoso, ou *mysterium tremendum*, torna-se perceptível por meio de seus efeitos na consciência daquele que o experimenta. Tremor, fascínio, humildade e profunda transformação existencial constituem sinais dessa experiência. A religião apresenta-se, portanto, como o espaço em que o ser humano é afetado por uma alteridade radical que ultrapassa a razão, mas imprime marcas concretas no existir. Em Tillich, a religião corresponde a uma dimensão autônoma e singular do espírito humano, responsável por orientar a existência em direção ao seu significado mais profundo, o “sentido último” ou preocupação última. Não se trata de uma esfera cultural entre outras, mas da profundidade que sustenta e atravessa toda a cultura.

A religião configura-se como subestrutura da arte, da música, da literatura, da poesia, da dança e de outras expressões simbólicas, tornando-se especialmente visível quando nelas emergem as inquietações humanas mais radicais e o anseio por uma realidade absolutamente transcendente, ainda que experimentada de forma imanente. Nesse horizonte, a dimensão religiosa fundamenta ética, moral e política, sem se reduzir a nenhuma delas, pois as transcende e abre ao



ser humano a possibilidade de autotranscendência e participação no fundamento último do ser. Em leitura conjunta, pode-se afirmar que a religião se apresenta como dimensão autônoma do espírito humano, embora essencialmente aberta, dialogal e correlacional. Há em seu interior um múnus próprio, que se expressa na experiência do numinoso e na orientação ao sentido último. A validade da experiência religiosa não se comprova por critérios meramente externos, mas pelas ressonâncias concretas no ser e no agir do crente, cuja existência se vê substancialmente transformada. A vida pública da pessoa religiosa torna-se, assim, testemunho decisivo de que há na religião um mistério que, embora oculto em sua essência, revela-se no modo de viver.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

A BÍBLIA: **Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2015.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos (Parte I). Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

AGOSTINHO. **Confissões**. 2º ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CRUZ, Wallace Alexsander A. **Crucificados**: ser cristão no mundo atual. Belo Horizonte: UICLAP, 2022.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Trópicos).

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**: de Maomé à Idade das Reformas (Tomo III). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.





ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na Religião. Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERREIRA, Franklin. **Agostinho de A a Z**. São Paulo: Editora Vida, 2007. (Série Pensadores Cristãos).

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. 4º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 3º ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia – Tomo IV**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratrusta**: um livro para todos e para ninguém. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, Demasiado Humano**. 3º ed. São Paulo: Editora Escala, 2006b.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 2024.

PFEIFFER, Charles F; REA, John; VOS, Howard F. **Dicionário Bíblico Wycliffe**. São Paulo: CPAD, 2006.

PLATÃO. **Fédon (ou da Alma)**. São Paulo: Edipro, 2012a.

PLATÃO. **Fedro (ou do Belo)**. São Paulo: Edipro, 2012b.

PLATÃO. **Timeu e Crítias ou a Atlântida**. São Paulo: Edipro, 2012c. (Série Clássicos Edipro).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a Religião**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2000.

TILLICH, Paul. **Amor, Poder e Justiça**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

TILLICH, Paul. **No Limite**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. **Textos Selecionados**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VINE, W.E. **Dicionário Vine**: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 2, CRATO – CE, AGOSTO DE 2026 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 16/01/2026 ACEITO EM: 16/04/2026 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

O DIVINO EM PERSPECTIVA: ÉTICA, FILOSOFIA E COSMOVISÃO NO ENCONTRO ENTRE O MONOTEÍSMO CRISTÃO E O POLITEÍSMO ASTECA

The divine in perspective: ethics, philosophy and worldview in the encounter between christian monotheism and aztec polytheism

Marcelo Augusto Cunha de França¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6318687908401825>

DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v10i2.236>

RESUMO: Este artigo analisa o encontro entre o monoteísmo cristão e o politeísmo asteca, considerando a complexidade da cosmovisão dos antigos mexicanos e sua menor repercussão acadêmica em comparação com mitologias europeias. O trabalho discute as principais diferenças filosóficas entre monoteísmo e politeísmo a partir do universo asteca, destacando a relação entre mito, rito e ordem na construção religiosa mesoamericana. Por fim, serão trabalhados os dilemas filosóficos presentes na espiritualidade mesoamericana, como liberdade, fatalismo e ordem. A pesquisa segue uma metodologia expositiva-comparativa, dialogando com fontes primárias e autores centrais no campo dos estudos das religiões, buscando contribuir para o desenvolvimento dos estudos sobre a mitologia asteca.

PALAVRAS-CHAVE: Asteca; Cristianismo; Mesoamericano; Monoteísmo; Politeísmo.

ABSTRACT: This article analyzes the encounter between Christian monotheism and Aztec polytheism, considering the complexity of the ancient Mexican worldview and its lesser academic impact in comparison with European mythologies. The study discusses the main philosophical differences between monotheism and polytheism from the perspective of the Aztec universe, focusing on the relationship between myth, ritual, and order in the Mesoamerican religious construction. Finally, the philosophical dilemmas present in Mesoamerican spirituality will be examined, such as freedom, fatalism, and order. The research follows an expository-comparative methodology, engaging with primary sources and leading authors in the field of religious studies, seeking to contribute to the development of studies on Aztec mythology.

KEYWORDS: Aztec; Christianity; Mesoamerican; Monotheism; Polytheism.

¹ Possui graduação em Letras Língua Portuguesa pela Universidade Estácio de Sá (2024) e em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2021). É especialista em Ensino Religioso, Teologia e Ciências Humanas Aplicadas. Atualmente, atua como freelancer na produção de vídeos educacionais para o SAS Plataforma de Educação. Desde 2025, é professor concursado de Ensino Religioso na Prefeitura de Caucaia. Além disso, leciona Filosofia no Ensino Médio como professor substituto do Estado do Ceará. Desde 2022, também exerce o cargo de professor de Ensino Religioso para o Ensino Fundamental II na Prefeitura Municipal de Fortaleza



ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA SOB UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS CC BY 4.0

INTRODUÇÃO

A expansão do cristianismo trouxe novos desafios para os cristãos e, conseqüentemente, para os povos convertidos. Cada povo tinha os seus mitos, histórias e tradições e, após as conversões, colocava-se imposto o destino dessa “herança cultural”. Nesse sentido, os intelectuais cristãos buscaram caminhos para assimilar elementos do paganismo que não entrasse em choque com os valores da fé. Kristeller (1954) argumenta que tanto na Idade Média quanto no Renascimento, a literatura grega e, especialmente a romana eram usadas para formação intelectual e moral de padres e monges.

Pode-se afirmar que o encontro entre o monoteísmo cristão e o politeísmo, neste artigo exemplificado no universo asteca, não foi um encontro apenas moral ou intelectual. Conforme aponta Townsend (2024), a religiosidade dos antigos mexicanos era complexa, unindo mito, rito e ordem. Assim, como será argumentado neste artigo, o monoteísmo e o politeísmo são fundamentados por estruturas metafísicas e filosóficas diferentes, começando pela própria ideia de divindade.

O artigo abordará o impacto do contato entre a cosmovisão asteca e a cristã, analisando os desafios filosóficos dos conceitos de monoteísmo e politeísmo. Por fim, também será trabalhada a própria mitologia asteca, apresentando as características dos deuses e os seus dilemas filosóficos, a saber, se a religião asteca pode ser compreendida como fatalista; se o sacrifício dos mesoamericanos era pura barbárie ou se havia algo de espiritual no interior dessa prática; e se, na cosmovisão asteca, o homem era livre ou predestinado pelos deuses. Essas e outras perguntas serão respondidas neste artigo, seguindo uma metodologia que dialoga com as principais fontes sobre o assunto, além de lançar luz sobre esse tema bastante complexo, mas longe de ser explorado até o seu esgotamento.



**A RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ASTECA: DESAFIOS HISTÓRICOS,
CONTROVÉRSIAS INTERPRETATIVAS E NOVAS ABORDAGENS**

A palavra “asteca” foi bastante usada desde os séculos XVIII e XIX para designar os povos do antigo México (Townsend, 2024). No entanto, essa nomenclatura não partiu dos povos mesoamericanos, povo algum se autodenominava asteca. A criação desse adjetivo nasceu da interpretação de alguns documentos que “se referia a pessoas que supostamente viviam na mítica pátria ancestral dos mexicas, chamada de *Aztlán*” (Townsend, 2024, p. 19).

Nesse contexto, o termo asteca foi utilizado para se referir aos mexicas, povos originários da região. O grande desafio em relação aos estudos dos mesoamericanos é entender o motivo desse adjetivo ter ganhado grande destaque, sendo que não foi utilizado nem pelos astecas, nem pelos colonizadores.

De acordo com a Camilla Townsend (2024), a palavra “mexica” tinha se tornado um adjetivo para se referir à capital dos colonos e, conseqüentemente, a toda extensão daquilo que agora é conhecido como “Nova Espanha”. Em seguida, a partir da independência do povo mexicano, o termo acabou sendo incorporado ao nome formal do país sendo agora chamado de Estados Unidos do México (Townsend, 2024).

Dessa forma, o primeiro desafio epistêmico que todo trabalho deve se propor a enfrentar é: qual é o limite do conceito “asteca”? Este trabalho seguirá a interpretação de Camilla Townsend (2024, p. 20) que define o conceito: “a palavra asteca designa todos aqueles povos de língua náuatle que vivia na bacia central do México ou em suas imediações e que interagiam entre si regularmente nos dois séculos anteriores ao contato com os europeus”.



UNICIDADE E DUALIDADE: O POLITEÍSMO COMO UM PROBLEMA FILOSÓFICO PARA COSMOVISÃO MONOTEÍSTA

A sociedade asteca era complexa aos olhos dos colonizadores e não poderia ser diferente em relação à sua religião. De maneira geral, os mexicas tinham a reputação de serem os indígenas mais religiosos da região (Soustelle, 2002). Ainda que a estrutura religiosa dos astecas tenha nascido de uma interpretação sobre o cosmos, seu imaginário foi enriquecido à medida que se relacionava com outras tribos da região.

Historicamente, a religião asteca pode ser classificada como politeísta, conforme relatos dos missionários cristãos, estritamente politeísta no sentido do termo; no entanto, para os antigos mexicanos, a realidade não era exatamente multifacetada a ponto de os deuses serem essencialmente diferentes entre si. Em outras palavras, a religião asteca era uma união entre politeísmo e o panteísmo monista (Townsend, 2024).

Essa dificuldade de compreensão da cosmovisão dos antigos mexicanos decorreu do posicionamento do monoteísmo de orientação judaico-cristã dos colonizadores em relação às outras religiões. Em síntese, para entender a relação entre os deuses e os homens no politeísmo, é necessário, antes de tudo, examinar a construção histórica do monoteísmo, antítese do pensamento politeísta.

Entre as religiões monoteístas abraâmicas, a primeira da história, no sentido ético, histórico e normativo, é o judaísmo (Neto, 2021). De acordo com a tradição judaica, Deus, chamado de Javé, revelou-se a Abraão prometendo-lhe que seria pai de muitas nações (Neto, 2021); em virtude dessa promessa, o patriarca Abraão saiu de sua parentela e foi em direção à terra prometida por Deus, aspirando contemplar sua descendência tornar-se uma grande nação (Bíblia, 2017, Gn 12).

Em resumo, a história de Abraão funda a fé monoteísta, pois dele sairão outros patriarcas e a formação do povo de Israel pelas doze tribos (Bíblia, 2017,





Gen. 49). Pode-se dizer que a promessa abraâmica é tão impactante que é o elo comum entre as três religiões monoteístas, sendo lembrada em cada uma delas².

Nesse contexto, precisamos analisar as características particulares do monoteísmo e o que o diferencia do politeísmo. Na perspectiva monoteísta, só existe um Deus, Criador e Senhor de todas as coisas, perfeito e imutável. Deus é um ser pessoal, ou seja, dotado de vontade (McGrath, 2005).

A personalidade de Deus é bastante complexa e motivo de discussões academicamente, conforme Mircea Eliade afirma (2022, p. 89) “a personalidade de Javé e sua história religiosa são demasiados complexas para que possamos resumi-las em poucas linhas.”.

Comparada aos deuses do politeísmo, a figura do Deus de Israel passa por um processo de desenvolvimento, ou reflexão teológica, fruto da relação entre os judeus e sua religiosidade. No Antigo Testamento, Javé se manifesta de várias maneiras, por meio de hierofanias celestes, seja no trovão, na tempestade ou mesmo no fogo (Eliade, 2022).

O grande atributo reafirmado em Javé, e acolhido pelas demais religiões monoteístas, é a ideia de que Deus é poderoso, ou seja, nada há parecido ou semelhante a ele. Conforme explica Eliade (2022, p. 90): “O Senhor é o verdadeiro e único dono do cosmos. Pode fazer tudo, aniquilar tudo. Seu ‘poder’ é absoluto, e por isso sua liberdade também não conhece limites”.

2 É importante salientar que, assim como os cristãos, os muçulmanos reconhecem todos os eventos do Antigo Testamento, dando honra e respeito à figura dos patriarcas e profetas. No Alcorão, especificamente, há relatos que corroboram com os relatos das Escrituras Sagradas. Algumas vezes, o livro sagrado do Islamismo repete histórias do Antigo Testamento, adicionando certas informações retiradas das tradições orais de povos dissidentes do judaísmo e cristianismo com os quais Maomé teve contato no período da redação do Alcorão. Cf. Filho (2021).



Dessa forma, o Deus do monoteísmo revela-se na história segundo sua vontade, ele manifesta seus planos ao povo utilizando-se de figuras importantes, estabelecendo uma relação entre ele e a humanidade.

Por conseguinte, no monoteísmo, sendo esse Deus pessoal, ele deseja relacionar-se com sua criação dentro de um paradigma paternal³. Em outras palavras, todas as coisas foram criadas por ele, e é seu desejo se aproximar da sua criação, elevando-a espiritualmente, mesmo com falhas ocasionadas pelo pecado (Agostinho, 2017).

Em síntese, as religiões monoteístas afirmam a existência de um Deus Criador e de uma realidade criada, que é totalmente diferente dele, não sendo emanada, nem gerada, mas criada conforme a sua vontade soberana. Assim, como resume o filósofo Agostinho (2017), o homem foi criado a partir do nada, pela vontade divina foi retirado do “não-ser” para tornar-se “ser”.

Essa doutrina da criação, conhecida por *ex nihilo*, tem implicações filosóficas profundas para a cosmovisão monoteísta. Fundamentado nela, o monoteísmo formula uma visão de divindade que ultrapassa crenças politeístas e nacionalistas, de acordo com a seguinte premissa repetida por Moisés e os profetas: se existe um único Criador no mundo, qualquer outra divindade que possa ser adorada ou é uma criatura disfarçada de criador, ou é produto da idolatria humana (Bíblia, 2017, Êx 20).

Logo, confessar a existência de um único Deus não permite a possibilidade de seres divinos e plurais, conforme explica Koehler:

3 “Para os primeiros escritores cristãos, a palavra ‘pessoa’ expressava a individualidade do ser humano, vista por intermédio de suas palavras e ações [...] A noção de ‘individualidade’ não evoca a ideia de relacionamento social, ao passo que a noção de ‘personalidade’ está relacionada ao papel desempenhado pelo indivíduo em uma rede de relacionamentos, por meio do qual esse indivíduo diferencia-se dos outros. Portanto, a ideia básica que se expressava por intermédio da noção de “um Deus pessoal” era a de um Deus com o qual podemos nos relacionar, da mesma forma como nos relacionamos com outro ser humano” (McGrath, 2005, p. 319).



A Bíblia ensina um monoteísmo estrito e exclui definidamente qualquer forma de dualismo e politeísmo. O dualismo ensina a existência de dois seres superiores mutuamente hostis, um deles representando tudo o que é moralmente bom e benéfico ao ser humano, enquanto o outro é a fonte de todo pecado e mal. O politeísmo é a crença em mais de um Deus, tal como se vê na religião dos antigos gregos e romanos. Tanto o dualismo como o politeísmo virtualmente destroem o conceito de Deus como sendo a mais alta essência. (Koehler, 2015, p. 35).

Consequentemente, não há espaço para o dualismo substancial⁴, pois Deus é único e nada rivaliza com seu poder. No entanto, o monoteísmo nunca foi estático; ao contrário, as religiões monoteístas assimilaram elementos culturais e filosóficos de outros povos, especialmente o cristianismo, que recepcionou conceitos filosóficos, e os integrou à construção da teológica⁵.

Deve-se ressaltar que esse processo de assimilação foi essencial para o desenvolvimento religioso, permitindo que a crença monoteísta passasse de uma cosmovisão tribal a uma crença universal, capaz de ser abraçada por outros povos e nações⁶.

O segundo ponto importante no monoteísmo é a ideia de perfeição divina. Deus é o único Ser Todo-Poderoso; por necessidade, deve ser perfeito em todos os atributos. Logo, nele não há qualidade considerada demasiadamente humana; e qualquer qualidade humana parecida ele explica-se a pela crença de que o homem é à imagem e semelhança divina (Koehler, 2015).

4 Doutrina filosófica que afirma a existência de duas forças independentes que lutam entre si, escolas semelhantes apareceram no decorrer da tradição filosófica, como, por exemplo, o maniqueísmo. Cf. Agostinho (2017).

5 O cristianismo historicamente apropriou-se de escolas filosóficas, como: platonismo, estoicismo e o aristotelismo. Os cristãos sempre confessaram a ideia de revelação natural, permitindo que trabalhassem com os conhecimentos produzidos pelos pagãos pra fins evangelísticos. Cf. Boehner; Gilson (2012).

6 Conforme afirma o pesquisador Daniel Branco (2023, p. 6-7): “El cristianismo no es una religión de la ley, como lo son el judaísmo y el islam. Tampoco es una religión sincrética, como el politeísmo. En fenómeno cristiano une lo que puede ser unido en estos dos grandes tipos de civilización. Para el cristianismo, la ley culmina en Cristo. La encarnación ontológica del Verbo es tanto el eschaton del hebraísmo como una interpretación única del Antiguo Testamento, proporcionada por Cristo y los apóstoles, que difere de la interpretación legalista judía [...] Al mismo tiempo, los cristianos, a pesar de rechazar la licenciosidad del multiculturalismo, enfatizan la realidad de la ley natural como una especie de unidad metafísica mediada por la naturaleza, que es susceptible de ser conocida por todos los pueblos (Rom 1-2). Por eso, los primeros cristianos podían, paradójicamente, criticar la degeneración de los mitos paganos y ser influenciados por sus filósofos”.



Por fim, como terceira característica do monoteísmo, encontra-se a relação entre fé e história. Em suma, para os adeptos das religiões monoteístas, a revelação divina aconteceu na história e pode ser comprovada historicamente; ou seja, os personagens citados nas Escrituras Sagradas são considerados reais, tendo existido e convivido com outras pessoas reais (McGrath, 2005).

Portanto, nenhuma figura citada nos textos sagrados, seja pessoa ou lugar, pode ser compreendida alegoricamente⁷. Os eventos relatados nas Escrituras são inegociáveis, sendo motivo de embates entre as religiões do livro⁸. É nesse “pano de fundo” que se encontra os limites e as implicações filosóficas apresentadas pelo monoteísmo.

Em análise comparativa, encontra-se o politeísmo, forma de crença dos astecas. Este trabalho segue a definição de politeísmo segundo a interpretação de Tatiana Machado (2021, p. 5): “politeísmo é um termo guarda-chuva utilizado para indicar todas as crenças que se desenvolvem em torno de um panteão, ou seja, em torno de múltiplos deuses”.

Essa forma de crença era popular no mundo antigo, pode-se dizer que praticamente cada povo tinha seu próprio panteão de deuses. O politeísmo apresenta uma perspectiva distinta da cosmovisão monoteísta, por exemplo, os deuses eram apresentados como personificações de funções, domínios ou aspectos específicos da vida e da natureza (York, 2013).

7 As tradições monoteístas desenvolveram métodos alegóricos para interpretar o texto sagrado. Contudo, esse alegorismo não se coloca em oposição ao literalismo bíblico. Segundo as tradições monoteístas, o texto sagrado carrega várias camadas espirituais que podem ser alcançadas pelo leitor espiritualmente desenvolvido e instruído. Na tradição cristã, destaca-se o método alegórico de Orígenes de Alexandria, que influenciou uma geração de teólogos cristãos; já na tradição judaica, destaca-se o método alegórico cabalístico, que trabalha toda a estrutura gramatical e numeral do hebraico em interpretações esotéricas. Cf. Boehner; Gilson (2012); Scholem (2000).

8 O Islamismo e o Cristianismo são exemplos de religiões que disputam a veracidade histórica sobre certos eventos relatados nas Escrituras Sagradas. Jesus Cristo, por exemplo, é considerado o Messias tanto no islamismo quanto no cristianismo. Contudo, o islamismo nega a veracidade de muitas passagens do Evangelho, especialmente aquelas que apontam para divindade de Jesus Cristo. Além disso, o islã não confessa que Jesus morreu numa Cruz; essa religião afirma que ele foi preservado por Alá e um dia voltará para reinar sobre a terra. Cf. Filho (2021).

Em outras palavras, eram personificações de atributos da natureza, ou de qualidades e virtudes humanas essenciais para a compreensão da realidade (York, 2013). Nas religiões politeístas, os deuses podem ser representados de três maneiras, conforme explica a pesquisadora Tatiana Machado:

Nas religiões em que existem deuses, estes podem ser representados de três formas diferentes [...] A primeira representação é feita sob a forma de homem (pense em Zeus ou Odin); esses são os deuses antropomórficos. A segunda é feita sob a forma de animais, os deuses zoomórficos, como o touro Ápis, no Egito. Por fim, existem aqueles deuses, como o assírio Sedu, que não estão nem lá, nem cá, são seres humanos e animais: são os deuses antrozoomórficos (Boulhosa, 2021, p. 9)

Historicamente, o politeísmo foi associado ao pluralismo e, em certa leitura vulgar, na perspectiva de alguns apologistas, a diferença em relação ao monoteísmo seria somente a quantidade de divindades. Contudo, conforme o pesquisador Michael York (2013) revela, a principal distinção entre o monoteísmo e o politeísmo está relacionado à natureza divina. Ou seja, no cristianismo, por exemplo, conforme exposto nos parágrafos anteriores, Deus é completamente transcendente; na visão politeísta, a divindade é imanente (York, 2013).

A espiritualidade politeísta é corporal ou panteísta, a natureza se confunde com o divino. Assim, não há problemas em representar a divindade por meio de elementos exteriores, isto é, objetos, lugares ou pessoas, pois ela se manifesta de múltiplas maneiras, não ficando restrita a gênero ou forma (York, 2013). Dessa maneira, na ótica “pagã”, não há contradição alguma em adorar a criação, porque a divindade está unida a ela tornando-se uma coisa só (Paper, 2005).

Compreendendo-se essa perspectiva sobre a natureza e a divindade, é possível analisar com profundidade o papel dos deuses nesse universo religioso. De acordo com Michael York, os deuses são humanos, isto é, na figura dos deuses há um reconhecimento da relação entre a natureza divindade e a humanidade:



Em um sentido profundo, os deuses pagãos são humanos. Suas qualidades super-humanas, quaisquer que sejam ou simbolizem, são secundárias em relação à sua natureza essencialmente humana. É através dessa compreensão antropomórfica da divindade que o paganismo afirma seu reconhecimento da conexão fundamental entre a humanidade e os deuses (York, 2003, p. 25, tradução nossa)⁹.

Nas religiões politeístas, a conexão entre o ser humano e a divindade é profunda e, para concretizá-la, há inúmeras práticas que auxiliam nesse processo de união. Pode-se afirmar que o universo politeísta é animado, isto é, cada elemento da natureza, átomo, ou coisa existente, aponta para o divino. Nesse contexto, no interior dessa crença, encontram-se características espirituais próprias como: divindades masculinas e femininas, práticas mágicas, ênfase na eficácia dos rituais e codependência entre deuses e homens (York, 2013).

O segundo aspecto relevante ao politeísmo, em contraste com o monoteísmo bíblico, é a falta de preocupação com a precisão histórica, ou seja, a historicidade não constitui como eixo fundamental da experiência religiosa; ao contrário do monoteísmo, não há um conceito de revelação divina que penetra no interior da história humana (York, 2013). Assim, os mitos são explicações simbólicas da experiência de um determinado povo em relação à sua realidade; e a realidade de cada povo está unida à realidade dos seus deuses.

Desse modo, os mitos não se apresentam como histórias reais, mas como parte de uma história imemoral. Resumindo em uma proposição: no monoteísmo, Deus entra na história; no politeísmo, os homens são levados ao universo a-histórico dos deuses.

O terceiro aspecto e, provavelmente, o mais determinante no imaginário asteca, que veremos a seguir, é a ideia de “imortalidade dos deuses”. Na visão

9 “In a profound sense, pagan gods are human. Their superhuman qualities, whatever they may be or symbolize, are secondary to their essential human nature. It is through this anthropomorphic understanding of the godhead that paganism affirms its recognition of the fundamental affinity between humanity and its gods.”





politeísta, os deuses são imortais, mas não no sentido absoluto, como é apresentado na figura do Deus da Bíblia.

Na perspectiva politeísta, os deuses são feridos ou, algumas vezes, completamente derrotados (Boulhosa, 2021). À semelhança dos mitos astecas, analisados no próximo tópico, os deuses se sacrificam e, por vezes, desaparecem, representando o final de um período histórico, até reaparecerem em outro momento específico da história¹⁰.

A mortalidade dos deuses também se associa à questão ética. Nos mitos, os deuses não são perfeitos, eles cometem erros e, às vezes são, caprichosos. De forma geral, relatos semelhantes são encontrados em inúmeras tradições religiosas do mundo antigo. Para além dos mitos gregos, que foram duramente criticados pelos filósofos gregos (Reale, 2004), cite-se, por exemplo, Iemanjá, na mitologia iorubá, punindo a humanidade com um dilúvio, por não ser mais adorada pelos homens e relacionando-se sexualmente com um de seus filhos, movida por forte desejo sexual (Prandi, 2001).

Logo, analisar a cosmovisão politeísta implica reconhecer uma espiritualidade distinta das religiões monoteístas e, conseqüentemente, uma forma própria de valores e princípios. Como se verá no próximo tópico, o universo asteca apresenta os elementos politeístas, enfatizando alguns em detrimento de outros.

OS MITOS ASTECAS: UMA RELAÇÃO ENTRE O HOMEM E A SUA PRÓPRIA TERRA

Para fins expositivos, a análise da mitologia se inicia pela apresentação de seus deuses. Em sua mitologia, encontra-se um enorme panteão de deuses e

10 Curiosamente, encontram-se em inúmeros mitos a ideia do retorno dos deuses. Alguns povos esperavam o retorno dos seus deuses em certo momento histórico. Os hindus, por exemplo, afirmam que estamos vivendo o período do *Kali Yuga*, período de decadência espiritual, no qual os deuses estão ocultos da humanidade. Esse período será superado quando um novo avatar de Vishnu aparecer para encerrar o período de decadência. Cf. Usarski (2021).

deusas. Os deuses astecas incorporavam os princípios fundamentais da cultura dos antigos mexicanos: o dualismo, a conexão entre o homem e o divino e o ambiente cultural (Townsend, 2024).

Embora a religião asteca seja descrita como bastante complexa, há certas interpretações que apontam um “monoteísmo” ou um “henoteísmo teórico”¹¹ no interior da religião, permitindo a possibilidade de afirmar o protagonismo de *Ometeotl* como a principal divindade do panteão:

Poetas e filósofos astecas, por exemplo, atribuíram muitos epítetos a *Ometeotl*, o Senhor da Dualidade: *Ipalnemoani*, “o doador da vida”; *Tloque Nahuaque*, “aquele que está em toda parte” ou “sempre presente”; *Moyocoyani*, “aquele que age por si mesmo com toda liberdade” ou “aquele que se inventa a si próprio” (Aguilar-Moreno, 2006 p. 145, tradução nossa)¹².

Na cosmovisão asteca, existia um certo grau de proximidade ou distância entre os deuses e a humanidade, pois para contatar os deuses mais poderosos era necessário a intervenção de divindades auxiliares para intermediar essa relação (Aguilar-Moreno, 2006)¹³.

Segundo Aguilar-Moreno (2006), assim, como em boa parte das mitologias do mundo antigo, os deuses astecas eram poderosos, mas limitados e moralmente



146

11 Em síntese, o henoteísmo é uma forma de crença que afirma a existência de uma divindade suprema sem negar a existência de outras divindades. Porém, essa divindade não compartilha da mesma natureza dos demais deuses, sendo superior em poder, glória e influência. Em algumas mitologias, por exemplo, na tradição iorubá, temos a figura de Olodumarê, divindade suprema e pai dos orixás. Em alguns mitos, conta-se que ele criou todas as coisas e confiou o governo do universo nas mãos dos Orixás. Cf. Prandi (2001).

12 “Aztec poets and philosophers, for example, bestowed many epithets on the primordial god Ometeotl, the Lord of Duality: Ipalnemoani, “the giver of life”; Tloque Nahuaque, “the one that is everywhere” or “the ever present”; Moyocoyani, “the one that acts by itself with absolute freedom” or “the one who invents himself”.

13 Mircea Eliade na sua obra *Tratado de história das religiões* lembra que essa relação de proximidade e distância entre o homem e o sagrado se manifesta em diversas religiões ao redor do mundo. Na maioria das vezes, a divindade mais distante era também a mais poderosa. Em alguns povos, essa divindade superior não era representada, nem invocada, como se a sua existência fosse completamente superior à esta realidade, tornando necessária a mediação de seres intermediários para auxiliar nesse contato.



imperfeitos, sendo movidos por caprichos e paixões e, conseqüentemente, sujeitos a ferimentos, mutilações, debilidade e até mesmo à morte¹⁴.

Os mexicas consideravam *Ometeotl* como sendo tanto o pai (*Ometecuhtli*) quanto a mãe (*Omecihuatl*) dos demais deuses, adorado como a divindade, ou as divindades, que nutriam a humanidade. A religião asteca unia politeísmo e sincretismo, e a própria formação do seu panteão tornou-se possível por meio da conquista de outros povos (Soustelle, 2002).

Em resumo, à medida que os astecas conquistavam um povo, assimilavam a religiosidade dos povos conquistados. Por isso, na mitologia do povo asteca encontra-se uma variedade de deuses que serviam como representantes de feiticeiros, caçadores, nômades, soldados, agricultores e pescadores (Soustelle, 2002).

Os deuses astecas eram antropomórficos, relacionados entre si por laços de parentesco¹⁵. Os deuses residiam em diferentes níveis do céu e do submundo, além de habitar lugares específicos na terra. Aguilar-Moreno (2006) afirma que, quando invocados, manifestavam-se instantaneamente em diversos locais, podendo visitar os seres humanos de várias formas: sonhos, visões ou disfarçados de animais.

Para compreender o universo dos deuses, é necessário investigar como os astecas entendiam a divisão e a organização do mundo. De acordo com a cosmologia dos antigos mexicanos, o universo era estruturado em camadas,

14 Uma observação importante que frequentemente passa despercebida na análise do politeísmo é o conceito de divindade. Na ótica politeísta, esse conceito é bastante amplo, podendo ser utilizado para outros seres que não são necessariamente deuses por natureza. Nesse contexto, deve-se analisar o papel das “entidades”, isto é, seres espirituais, superior dos humanos, mas inferiores aos deuses. Em algumas mitologias, o lugar dessas entidades é delimitado; em outras, nem tanto. No caso dos astecas, essa ambigüidade exemplifica a dificuldade dos missionários na compreensão da cosmovisão mesoamericana. Para os antigos mexicanos, existiam divindades que se aproximavam mais da descrição de seres intermediários. No entanto, isso não diminui a importância dessas divindades, mas evidencia os desafios interpretativos relacionados na investigação dessa religião. Cf. York (2013).

15 Na religião oficial asteca, encontram-se 144 divindades. Desse total, 66% correspondem a deidades masculinas e 34% femininas. Cf. Aguilar-Moreno (2006).

refletindo os valores hierárquicos do reino terreno. O universo era dividido entre o plano celestial, terrestre e o submundo. O plano celestial era composto por 13 níveis diferentes (Aguilar-Moreno, 2006).

Conforme o Códice Vaticano, os 13 níveis, ou céus, apresentados de cima para baixo, eram a morada de *Ometeotl*¹⁶: “o céu de gelo, e relâmpagos, o céu azul-esverdeado do vento, o céu negro da poeira, o céu das estrelas de fogo e fumaça (estrelas planetas e cometas)” (Aguilar-Moreno, 2006, p. 138, tradução nossa)¹⁷.

Sobre a criação do plano terrestre, há algumas versões sobre esses mitos, mas este artigo trabalhará a história mais conhecida: a batalha entre os *Tezcatlipocas*. Conforme conta os mitos, de *Ometeotl* nasceram os quatro *Tezcatlipocas*¹⁸, identificados conforme cada ponto cardinal.

Aguilar-Moreno (2006) explica que dentre esses quatro deuses, havia o *Tezcatlipoca* Preto, conhecido como o “Espelho Fumegante”, ele era o mais venerado e temido. Além dele, existia outro *Tezcatlipoca*, chamado *Quetzalcoatl*, associado ao branco e, por conseguinte, um rival. Enquanto o primeiro representava o mal e a catástrofe; o segundo representava a benevolência ou o bem do mundo. Entretanto, essas categorias não devem ser compreendidas como um dualismo moral, mas como forças complementares, partes opostas que formam um todo na cosmogonia asteca.

Dessa rivalidade criou-se uma batalha cósmica que resultou tanto no fim quanto no início dos mundos. Dessa forma, a terra e o universo foram criados a

16 *Ometeotl* é a divindade da dualidade na mitologia asteca, ou Senhor da Dualidade. Sua característica dual refere-se ao masculino e ao feminino, isto é, nele se encontram reunidas qualidades masculinas e femininas.

17 “the red sky, the yellow sky, the White sky, the sky of ice and rays, the blue-green sky of the wind, the black sky of the dust, the sky of stars of fire and smoke (stars, planets, and comets).”

18 Na mitologia asteca, os *Tezcatlipocas* são quatro divindades centrais na mitologia asteca, associadas aos pontos cardeais. Destacam-se *Tezcatlipoca* e *Quetzalcóatl*, cujo conflito exemplificam os ciclos de criação e destruição do mundo.



partir desse conflito que simboliza o caos e a ordem (Aguilar-Moreno, 2006). Repetindo esse mito, os astecas conseguiam explicar a existência das coisas boas e más no universo. Embora, de maneira geral, o caos e a ordem não fossem entendidos como duas realidades distintas, mas uma realidade única (Townsend, 2024).

A compreensão da criação do mundo como resultado de um sacrifício divino não se encerra numa perspectiva narrativa, mas fundamenta diretamente a ética religiosa dos antigos mexicanos. Se o cosmos existe porque os deuses sofreram, então a continuidade da ordem cósmica depende da repetição ritual desse sacrifício por parte dos homens. Nesse sentido, mito e ética dialogam, formando uma cosmovisão de preservação do mundo.

O SACRÍFICIO DOS DEUSES: A ÉTICA DO SACRÍFICIO NOS ASTECAS

Para os astecas, o divino estava por todos os cantos. Por isso, o politeísmo asteca não era fixo como a maioria das religiões politeístas, que atribuíam a cada divindade um atributo moral ou natural específico. Na religiosidade dos antigos mexicanos, ainda que a divindade tivesse sua função, nada impedia que essa divindade recebesse títulos de honra dados a outras divindades (Townsend, 2024).

Em resumo, a escolha do culto a um determinado deus estava mais associada ao perfil da comunidade ou aldeia. Nesse contexto, os astecas preservaram a estrutura tribal de povos conquistados, ou seja, segundo a visão asteca, cada divindade tinha uma finalidade de representar os valores e espíritos defendidos por certos grupos (Townsend, 2024).

A cosmovisão asteca é considerada por alguns como pessimista, ou apocalíptica, visto que, segundo os antigos mexicanos, este mundo estava em



iminência da destruição (Brundage, 1979). Diferente de outros mitos, os contos astecas não enfatizam a criação do universo, mas a luta pela sua preservação.

Brundage (1979) explica que, segundo a mitologia asteca, este universo é uma espécie de quinta criação, ou seja, antes deste mundo existir, existiram outros universos que foram criados e destruídos. Camilla Townsend (2024, p. 39) cita um texto de fontes astecas para afirmar que a criação do mundo partiu de uma reunião entre os deuses: “Quando tudo ainda estava na escuridão, quando nenhum sol havia brilhado e nenhum amanhecer havia surgido – diz-se -, os deuses se reuniram e se aconselharam entre si em *Teotihuacán*”.

O mito asteca relata um drama cósmico, no qual os deuses lutaram de todas as formas para encontrar uma solução. A história destaca o papel do deus *Nanauatzin*, uma divindade retratada como simples, sem grandes poderes, associada aos fermentos, mas de enorme coragem (Taube, 1995). *Nanauatzin* aparece em várias versões de contos astecas, sempre relacionado aos homens, como uma divindade que auxilia a humanidade no seu processo de crescimento (Taube, 1995).

O mito do quinto sol é essencial para compreender a cosmovisão e a ética asteca. Em suma, os deuses precisavam de alguém para sustentar o quinto sol, depois do fim dos quatro mundos anteriores¹⁹. Segundo Brundage (1979) o núcleo do mito conta que dois deuses foram escolhidos para a missão: o primeiro era *Tecuciztécatl* e o segundo, *Nanauatzin*.

O mito ecoa a jornada do herói, pois *Tecuciztécatl* se oferece como sacrifício para sustentar o sol, enquanto *Nanauatzin* é escolhido pelos deuses como uma segunda opção, já que nenhuma outra divindade tinha se oferecido além de

¹⁹ Os mitos astecas relatam que os mundos anteriores foram destruídos por catástrofes naturais. Não se trata de uma destruição atribuída a seres espirituais malignos, mas à própria natureza, demonstrando que as criações anteriores não eram capazes de resistir às catástrofes. Em certo sentido, essa narrativa refletia a mentalidade dos astecas, que conviviam com catástrofes naturais em seu cotidiano.



Tecuciztécatl. Nos preparativos, *Nanauatzin* é vestido por uma coroa de papel, enquanto *Tecuciztécatl* recebe um cocar de penas de garça (Townsend, 2024).

Em resumo, *Tecuciztécatl* não consegue cumprir a sua missão, ele não aguenta a força do sol, já que o vencedor do desafio seria aquele que sustentasse o sol em seu interior. *Nanauatzin*, por outro lado, não escolheu essa missão, mas acredita na decisão dos deuses. Camilla Townsend (2024, p. 40) relata que o herói do mito é tomado por uma coragem e tornou-se determinado a cumprir o que lhe foi ofertado: “Ele fez o coração endurecer e fechou os olhos com firmeza. Não se assustou. Ele não desistiu, não vacilou, não voltou atrás”.

Depois de chegar ao sol, suportar as suas chamas e sustentá-lo, *Nanauatzin* é elevado como a divindade que personifica a própria coragem e ilumina toda a terra por meio da sua luz. Enquanto, *Tecuciztécatl*, que não conseguiu cumprir a sua missão, tornou-se a lua, brilhante, mas não como o sol (Brundage, 1979).

Após esforços e sacrifícios, este universo foi criado e o sol sustentado, mas não de maneira definitiva (Brundage, 1979). O objetivo do mito era apresentar o heroísmo como sacrifício, destacando os deuses como protagonistas dessa missão, ou seja, da mesma forma como os deuses fizeram, o povo deveria reproduzir, tornando-se gratos e participantes por esse sacrifício (Aguilar-Moreno, 2006).

A missão do homem asteca era garantir que o sol e a ordem do cosmos permanecessem. Dessa manutenção da ordem, nasceu a ideia de “sacrifício”. Antes de qualquer coisa, deve-se ressaltar que o conceito de sacrifício deve ser compreendido no interior do imaginário mesoamericano.

Segundo Aguilar-Moreno (2006), para os astecas, o sacrifício não era entendido como algo melancólico, embora fosse dramático. Era uma maneira de





apaziguar e, ao mesmo tempo, glorificar seus deuses, por isso deveria ser feito dentro de um contexto específico e exclusivamente ritualístico.

O sacrifício era considerado tão importante que os sacrificados eram consagrados e recebiam a promessa de uma vida próspera e digna no outro mundo, mesmo que o sacrificado fosse um inimigo da comunidade (Aguilar-Moreno, 2006).

De maneira geral, para compreender essa relação complexa do sacrifício, é preciso reconhecer que na cosmologia asteca a relação entre homens e deuses era sinérgica. Da mesma forma como os deuses se sacrificaram, o povo deveria se sacrificar, apresentando oferendas.

Segundo os pesquisadores León-Portilla (2017) e Aguilar-Moreno (2006), o sacrifício tinha três funções: i) representar a morte dos deuses; ii) relembrar o sacrifício dos deuses; iii) participar da morte dos deuses. Ou seja, conforme esse pensamento, os sacrifícios humanos refletiam no mundo dos deuses, que estavam conectados ao mundo dos homens.

No momento ritualístico, essa conexão era tão profunda que até práticas de canibalismo eram aceitas em alguns eventos específicos, como forma de comungar da carne dos deuses, ali representada pelo sacrificado.

Aguilar-Moreno (2006) relembra que os astecas não tiveram dificuldade de entender a mensagem cristã no tocante ao sacrifício de Cristo, nem a doutrina da Eucaristia propagada pelo catolicismo romano. Segundo o pesquisador, a ideia do Cristo crucificado ensanguentado dialogava com a cosmovisão dos mesoamericanos, porém, não agradava os missionários cristãos que evitavam associar essa questão ao universo asteca.

Em síntese, a discordância entre cristãos e astecas em relação ao conceito de sacrifício resumia a sua finalidade. Na doutrina cristã, o sacrifício está

associado à salvação dos homens; enquanto na visão asteca, o sacrifício era associado ao princípio da ordem ou preservação da existência.

Essa visão singular do povo asteca implicava em questões éticas profundas. De maneira geral, conforme Camilla Townsend (2024) lembra, o divino estava em todo lugar, tanto personificado na figura dos deuses quanto na própria energia, ou força vital, que rege o mundo. Ou seja, como registra-se em diversas religiões politeístas, a religião asteca possuía características politeístas, afirmando que mesmo nas aparentes dualidades havia unidade (Maffie, 2014).

Nesse sentido, a metafísica dos antigos mexicanos afirmava que, acima de tudo, existe uma unidade, divina por si mesma. Alguns textos chamam essa energia de *Teotl* (Maffie, 2014). Ele é representado como algo imanente, uma força que produz constantes transformações e mudanças em tudo que existe, sendo a própria potência do mundo.

Essa presença do divino, personificada nos deuses ou não, criava uma sensação de temor e reverência, mas também vulnerabilidade (Townsend, 2024). A comunicação com os deuses não era apenas uma forma de relacionamento, mas também uma forma de contenção de danos, pois compreender a vontade dos deuses era uma forma de mitigar o sentimento de “desamparo”.

Diante dessa realidade, a visão asteca foi definida algumas vezes como “fatalista”, já que levava em consideração o nascimento de cada pessoa para determinar o seu destino. Segundo León-Portilla (2017), a prática astrológica era essencial, sendo considerada um meio para entender a vontade divina na vida de cada pessoa e, algumas vezes, o caminho para atenuar algum destino possivelmente trágico.

Entretanto, conforme pontua o próprio León-Portilla (2017), o pensamento asteca não pode ser considerado fatalista em sentido absoluto. Em resumo,





pode-se dizer que o nascimento de uma pessoa condicionava a certa tendência, mas era possível atenuá-la ou, algumas vezes, até mudá-la de forma definitiva.

Utilizando uma parábola, imagine que uma pessoa seja condicionada a caminhar em direção ao precipício, os rituais seriam a forma de dificultar essa caminhada, enquanto a educação seriam as placas que indicariam outros caminhos para longe do abismo.

León-Portilla (2017) também afirma que a questão sobre a liberdade do homem e o determinismo divino era um assunto igualmente sensível aos astecas, já que, em suas músicas e ritos, lembravam a autoridade e o protagonismo dos deuses nas ações humanas; mas, por outro lado, não esqueciam da responsabilidade humana. Assim, esse tema tornava-se uma questão propriamente filosófica no interior de seus sistemas de crenças e ideias.

Assim, a ética asteca não deve ser compreendida como fatalista, nem reduzida à prática ritual, mas como consequência direta da relação entre homens e deuses, fruto de uma metafísica imanentista que afirma a responsabilidade de ambos pela preservação da ordem do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou analisar como os conflitos filosóficos entre o politeísmo e o monoteísmo são fatores determinantes para esclarecer ou dificultar a interpretação de mitos sagrados de povos antigos, especialmente no contexto da colonização.

Inegavelmente, sob qualquer ótica, e, de modo particular, sob a ótica cristã, a colonização deve ser condenada, sobretudo quando recordamos a desumanização de povos indígenas. Apesar das contradições históricas,



consolidou-se progressivamente no interior do cristianismo, a defesa de que os indígenas também eram criaturas feitas por Deus e alvos da mensagem cristã.

Nesse contexto, torna-se imperativo distinguir o conceito de evangelização e coerção colonial, visto que a mensagem cristã possui um caráter universal e não pode ser julgada somente pelas distorções praticadas por sujeitos históricos.

Por outro lado, sob a perspectiva da religiosidade asteca, impõe-se o desafio de compreender como os antigos mexicanos interpretavam sua realidade. Na mitologia asteca, os deuses criaram o mundo por meio do sofrimento ou derramamento de sangue. Por isso, a repetição ritual do sacrifício não era apresentada como barbárie ou sadismo, mas como expressão religiosa de um povo que acreditava na iminência da destruição de sua realidade e buscava preservar a ordem do cosmos.

Em suma, a espiritualidade asteca reproduzia um drama cósmico no qual o homem estava inserido. Por um lado, havia a percepção de que tudo acontecia conforme a vontade dos deuses; por outro, havia um sentimento de completo desamparo e busca para mitigar os caprichos divinos.

Contudo, essa conexão entre homens e deuses não era interpretada como realidades diferentes, mas dimensões de uma única realidade. Assim, enquanto no monoteísmo o divino é uma essência transcendente; na mitologia asteca o divino é uma energia que permeia a vida de todos os homens, ao ponto dos homens e deuses viverem de maneira sinérgica.

A grande tragédia para os astecas e, também, para o pensamento ocidental, é que a destruição dos antigos mexicanos não se deu por causa dos deuses astecas. Não houve nenhuma catástrofe natural, a tragédia se deu pelo próprio contato com o homem europeu que trazia consigo a mensagem do Deus único e Senhor de todas as coisas.

Não há como retornar ao período do primeiro contato entre os espanhóis e astecas; contudo, a história pode ser analisada com rigor e honestidade, visando reparações e correções históricas. O diálogo inter-religioso permite o reconhecimento e a existência desses povos antes da chegada do cristianismo, resgatando suas memórias com respeito e dignidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammi; revisão de Moacyr Novaes Filho, Luciane Gomide Varela e Fernando Nuno. 1. ed. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2017.

AGUILAR-MORENO, Manuel. **Handbook to life in the Aztec world**. Foreword by John M. D. Pohl. New York: Facts On File, 2006.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 13. ed. Tradução de Raimundo Vier. São Paulo: Vozes, 2012.

BOULHOSA, Tatiana Machado. **Politeísmo**. São Paulo: Lafonte, 2021.

BRANCO, Daniel. **El globalismo y la restauración del cosmos**. Traducción de Ángel Fernández. Fortaleza: Editora Hipérbola Janus, 2023.

BRUNDAGE, Burr Cartwright. **The fifth sun**. Austin: University of Texas Press, 1979.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022.

FERREIRA NETO, Edgar Leite. **Judaísmo**. São Paulo: Lafonte, 2021.

FILHO, Mário (Ahmad Abdul Haqq). **Islamismo**. São Paulo: Lafonte, 2021.

KOEHLER, Edward W. A. **Sumário da doutrina cristã**. Tradução de Arnaldo Schuler. 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2015.

KRISTELLER, Paul Oskar. **The classics and Renaissance thought**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954.



LEÓN-PORTILLA, Miguel. **La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes**. Prólogo de Ángel María Garibay K. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

MAFFIE, James. **Aztec philosophy: understanding a world in motion**. Boulder: University Press of Colorado, 2014.

MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

PAPER, Jordan D. **The deities are many: a polytheistic theology**. Albany: State University of New York Press, 2005.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. **Bíblia de Estudo da Reforma: Almeida Revista e Atualizada**. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

SOUSTELLE, Jacques. **A civilização asteca**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

TAUBE, Karl. **Aztec and Maya myths**. 2nd impression. London: British Museum Press, 1995.

TOWNSEND, Camilla. **Os mitos astecas: um guia para as suas histórias e lendas**. Tradução de Bruno Gambarotto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

USARSKI, Frank. **Hinduísmo**. São Paulo: Lafonte, 2021.

YORK, Michael. **Pagan theology: paganism as a world religion**. New York: New York University Press, 2003.



157

