REVISTA TEOLÓGICA
JONATHAN EDWARDS

Volume V · Número 3 · 2025

REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 5, n. 3
(Dezembro de 2025)

Publicação online – URLs:
https://www.stjedwards.com/revista
https://doi.org/10.29327/2638577.5.3

Quadrimestral ISSN 2763-8561

Corpo editorial
Diretor Geral: Pr. Thomas Magnum
Editor-Chefe: Prof. Jairo Rivaldo
Pareceristas: Especialistas, Mestres e Doutores.
Design Editorial: Stephan de Oliveira

Nota

A Revista Teológica Jonathan Edwards é uma publicação online e quadrimestral do Seminário Teológico Jonathan Edwards, com objetivo de promover a divulgação de estudos bíblico-teológicos confessionais e ensaios acadêmicos em âmbito interdenominacional.

Os artigos e suas posições (interpretações) teológicas não refletem necessariamente a posição e/ou a confessionalidade do Seminário Teológico Jonathan Edwards, sendo, portanto, de inteira responsabilidade dos seus autores

Endereço para correspondência

Revista Teológica Jonathan Edwards Praça Presidente Getúlio Vargas, 75, Nossa Senhora das Dores – Caruaru-PE E-mail: seminariostjedwards@gmail.com

SUMÁRIO

5 Uma Leitura de Efésios 4.11-12 a Partir dos Contextos Interpretativos Histórico, Literário e Teológico

Leonardo Vieira Cintra

29 Neocalvinismo e tecnologia: a obra de Egbert Schuurman como uma abordagem reformacional do desenvolvimento tecnológico

Salatiel Costa Bairros

59 O Título Cristológico "Filho do Homem" no Apocalipse de João: um estudo a partir de Ap. 1-13

Isaias da Silva Santos

79 Andando em unidade do Espírito: uma exegese de Ef 4.1-6

Ádson Almeida Heitz dos Santos

96 As três regras de Martinho Lutero

Felipe de Souza Marques

116 Heterodoxia e Ortodoxia no Cristianismo: Um Modelo de Tolerância Religiosa na Carta de John Locke

Gustavo Felipe da Silva

ISSN 2763-8561
https://doi.org/10.29327/2638577.5.3-1

Uma Leitura de Efésios 4.11-12 a Partir dos Contextos Interpretativos Histórico, Literário e Teológico[1]

Leonardo Vieira Cintra[2]

Resumo: O presente artigo tem como objetivo oferecer uma leitura de Efésios 4:11-12 a partir de uma abordagem interpretativa que privilegia os contextos histórico, literário e teológico do texto para responder a seguinte pergunta: como ler Ef 4:11-12 de modo que este texto continue sendo relevante para o cristão hoje? Por Ef 4:11-12 se tratar de um texto disputado, especialmente quanto à natureza da lista ali apresentada, três interpretações propostas são examinadas à luz dos contextos supracitados: dons espirituais, ofícios ministeriais e, uma terceira via, a do "dom singular". Para tanto, este estudo se desenvolve em três seções principais: uma análise histórica da epístola de Efésios com um todo e seu impacto na leitura de Ef 4:11-12; uma leitura literária e canônica do texto em relação com o todo de Efésios e com o corpus paulino; uma abordagem teológica de Ef 4:11-12 que examina as implicações de cada linha interpretativa para a contemporaneidade. O artigo dialoga com estudos recentes sobre a linguagem do dom em Paulo, tais como propostos pelo renomado John Barclay e aplicados no estudo de Efésios por Lynn Cohick. Pretende-se, assim, oferecer uma leitura atenta de Ef 4:11-12 que contribua tanto para discussões acadêmicas quanto para as comunidades eclesiásticas.

Palavras-chave: Teologia Bíblica; Interpretação e crítica; Paulo; Efésios; Dons; Ministérios; John Barclay; Paulo e o dom.

Abstract: This essay aims to offer a reading of Ephesians 4:11-12 from an interpretive approach that prioritizes the historical, literary, and theological contexts in relation to this passage to answer the following question: how does one read Eph 4:11-12 so this text may continue to be relevant for Christians today? Given that Eph 4:11-12 is a contested text—particularly concerning the nature of its list—three interpretations are critically examined in light of these contexts: spiritual gifts, ministerial offices, and a third alternative, the "singular gift." The study is organized into three main sections: a historical analysis of the epistle to the Ephesians as a whole and its relevance for the interpretation of Ef 4:11-12; a literary and canonical reading of the text in relation to the whole and to the Pauline corpus; and a theological approach to Eph 4:11-12 that examines the implications of each interpretive line for contemporary. This essay dialogues with recent studies on the language of the gift in Paul such as those proposed by the renewed scholar John Barclay and applied by Lynn

[1] Trabalho de conclusão de curso do Bacharelado em Teologia, na modalidade EAD, da FABAPAR. Orientador: Dr. Igor Pohl Baumann.

[2] Bacharelando em Teologia pela FABAPAR. Brasil. E-mail para contato: leovcjss@gmail.com

Cohick in her study of Ephesians. This hopes to offer an attentive reading of Ef 4:11-12 in which contributes not only to scholarly discussions but also to Christian ecclesial communities.

Keywords: Biblical Theology; Interpretation and critic; Paul; Ephesians; Gifts; Ministries; John Barclay; Paul and the gift.

1. INTRODUÇÃO

A epístola de Efésios possui um lugar notório no *corpus paulino* por abordar de forma profunda a identidade e a missão da igreja de Cristo. Dada sua densidade teológica e impacto na compreensão da igreja, não surpreende o fato de que textos como Ef 4:11-12, a passagem de interesse escolhida para este artigo, estejam no centro de debates interpretativos. O texto apresenta uma lista falando de apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (v.11) e interliga o papel desses no propósito da edificação da igreja (v.12). Esses versículos, porém, têm gerado interpretações variadas, principalmente quanto a natureza dessa lista: se trata de dons espirituais, funções ministeriais ou se representa uma concessão única, formativa para a unidade da igreja. Este texto e debate é, portanto, de interesse da teologia bíblica e da interpretação.

Diante disso, este artigo buscará responder: como ler *Ef 4:11-12 bem e de que modo este texto pode continuar sendo relevante para o cristão hoje? A resposta para esta pergunta está diretamente vinculada com o modo ou procedimento pelo qual o texto é objeto de escrutínio e interpretação. Com isso em mente, este artigo oferecerá uma análise de Ef 4:11-12 a partir de uma leitura que prioriza os contextos histórico, literário e teológico em busca de uma leitura adequada que venha esclarecer melhor a natureza dessa lista (BAUMANN, 2022; ANDIÑACH, 2015).*

Este artigo se desenvolverá em três seções principais. A primeira seção analisará o possível contexto histórico de produção de Efésios, com atenção à autoria, data, destinatários e propósito original, em como alguns dos elementos históricos por trás do texto podem iluminar Ef 4:11-12 (ANDIÑACH, 2015, p. 27). A segunda seção oferecerá uma leitura literária e canônica de Ef 4:11-12, destacando sua localização estratégica na epístola, características de vocabulário, fluxo argumentativo e conexões com o restante de Efésios e, por conseguinte, do *corpus paulino* como um todo (GORMAN, 2017, p. 89-101). A terceira

seção discutirá o contexto teológico de Ef 4:11-12 abordando criticamente três das principais interpretações do texto – dons espirituais, ofícios ministeriais e, a interpretação alternativa, a do "dom singular" (BAUMANN, 2022, p. 21-23). O diferencial desta terceira seção é que embora o artigo tenha inclinação para a terceira linha, ele avalia as implicações de cada uma delas para uma apropriação de Ef 4:11-12 na contemporaneidade de modo que cada linha interpretativa seja avaliada em seus próprios méritos. Com isso, o presente artigo espera contribuir para uma leitura mais atenta de Ef 4:11-12 para a edificação da igreja contemporânea.

2. ANÁLISE HISTÓRICA DE EFÉSIOS

Esta seção abordará uma análise histórica de Efésios, com o objetivo de contribuir para uma interpretação bem-informada de Ef 4:11-12. Serão discutidos os debates sobre a autoria da epístola, os possíveis locais de sua composição, as diferentes propostas de datação, a questão dos destinatários à luz da crítica textual e o provável propósito do autor ao redigi-la originalmente. Esta abordagem histórica fornecerá uma melhor compreensão dos fatores que podem ter gerado e influenciado o texto de Ef 4:11-12.

2.1 AUTOR, LOCAL DE ORIGEM E DATA

Efésios inicia reivindicando a autoria do apóstolo Paulo (1:1*)*. A autenticidade da autoria paulina de Efésios parece ter tido ampla aceitação no período da igreja primitiva, permanecendo assim até a modernidade (HOEHNER, 2023, p.2-6). No entanto, a partir do século XIX, a autenticidade de Efésios tem sido questionada, a ponto de ser relegada a categoria de "carta deuteropaulina[3]" por alguns (KÖSTENBERGER; KELLUM; QUARLES, 2022, p. 790-791). Dessa forma, a declaração da identidade do autor expressa no texto tem sido alvo de debate nos últimos dois séculos.

A controvérsia sobre a autoria da Epístola aos Efésios concentra-se no debate entre a atribuição a Paulo e a possibilidade de um autor pseudônimo, com Kümmel (1982, p. 469-472) apontando diferenças significativas no vocabulário, estilo e teologia de Efésios, como a ausência da expectativa da *parousia*, e Koester (2005, p. 287-289) reforçando a

[3] Deuteropaulina é o termo utilizado para as cartas do NT que são tradicionalmente atribuídas ao apóstolo Paulo, mas cuja autoria é questionada ou considerada incerta por alguns estudiosos.

dependência literária de Colossenses e um contexto pós-apostólico, sugerindo um "catolicismo primitivo" que tornaria a autoria paulina improvável; em contrapartida, Carson, Moo e Morris (1997, p. 338) argumentam que o vocabulário exclusivo de Efésios está dentro da média das cartas paulinas autênticas, enquanto Köstenberger, Kellum e Quarles (2022, p. 793-794) e Hoehner (2023, p. 45) defendem que as semelhanças e diferenças com Colossenses, bem como o estilo literário, incluindo doxologias, são consistentes com o corpus paulino, explicáveis por variações de propósito, público e contexto, sustentando que as peculiaridades de Efésios não justificam a atribuição a um autor posterior, mas refletem a diversidade teológica e literária de Paulo. Este estudo, em consonância com os autores supracitados, adota a posição que Paulo é o autor de Efésios, por compreender que os argumentos contra a autoria paulina são satisfatoriamente respondidos por eles.

Com esse debate sobre a autoria em mente, passa-se a analisar as possibilidades do local de origem de Efésios e sua data. A declaração do autor da epístola de que estava preso (Ef 3.1; 4.1), levanta debates sobre o local e a data de sua composição. Carson, Moo e Morris (1997, p. 367-368) sugerindo três possíveis locais de origem — Roma, Cesareia e Éfeso —, considerando a provável conexão com Colossenses e Filemom, sendo a prisão domiciliar em Roma (At 28.16) a opção mais tradicional devido à liberdade de Paulo para receber visitas (Hoehner, 2023, p. 92), embora não haja consenso definitivo entre os estudiosos; quanto à datação, as hipóteses variam entre meados da década de 50 d.C. para Éfeso ou Cesareia (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022, p. 797) e 60-62 d.C. para Roma (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 340), com a citação de Efésios por Clemente de Roma sugerindo uma data anterior a 96 d.C. (Hoehner, 2023, p. 6), reforçando a improbabilidade de uma origem deutero-paulina ou pseudoepígrafe e vinculando a carta a uma situação histórica do ministério de Paulo. Assim, este estudo acompanha a proposta de Carson, Moo e Morris (1997), que identificam Roma como o local mais provável de redação da carta, pois entende que seus argumentos são coerentes.

2.2 DESTINATÁRIOS E PROPÓSITO

A Epístola aos Efésios identifica seus destinatários como "santos que vivem em Éfeso e fiéis em Cristo Jesus" (Ef 1:1b), mas a ausência do termo "em Éfeso" em alguns manuscritos antigos, conforme apontado por Kümmel (1982, p. 462), e o tom impessoal da

carta, que contrasta com a relação pessoal de Paulo com os efésios (At 19:1-41; 20:17-38), levantam dúvidas sobre seu público-alvo, levando alguns a propor que seria uma carta circular sem destinatários específicos (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022, p. 798). Kümmel (1982, p. 464), no entanto, rejeita a ideia de um "template" para diferentes endereços por falta de paralelos na antiguidade, enquanto Carson, Moo e Morris (1997, p. 341) argumentam que os manuscritos, mesmo sem "em Éfeso", intitulam a carta como "Aos efésios", sugerindo um público definido. Essa tensão textual e contextual alimenta o debate sobre se a epístola foi escrita exclusivamente para Éfeso ou destinada a uma circulação mais ampla.

A hipótese de uma carta encíclica enfrenta objeções, mas também oferece explicações para as peculiaridades de Efésios. Carson, Moo e Morris (1997, p. 336) destacam a ausência de manuscritos indicando outros destinos e a falta de saudações genéricas, comuns em cartas amplas, enquanto Barth (apud Stott, 2007, p. 3) sugere que a epístola visava gentios ou novos convertidos em Éfeso, e Cho (2023, p. 28) propõe que, embora originalmente escrita para os efésios, a carta logo se tornou circular, refletindo um uso expandido. Hoehner (2023, p. 87) defende que o público-alvo incluía igrejas domésticas em Éfeso e na Ásia Menor, sustentando que as evidências internas e externas favorecem manter "em Éfeso" no texto. A ausência de uma ocasião específica, diferentemente de cartas como Romanos ou 1 Coríntios, sugere propósitos como combater divisões entre judeus e gentios (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 343) ou responder à influência pagã em Éfeso, marcada pela adoração a Ártemis (Cho, 2023, p. 27-28; Reinke, 2019, p. 269), com Paulo buscando esclarecer a identidade cristã em um contexto hostil.

O caráter universal de Efésios, percebido desde o século I com a possível citação por Clemente de Roma (Hoehner, 2023, p. 2-3), sugere que, mesmo destinada originalmente a Éfeso, a epístola foi compartilhada com outras igrejas. Cho (2023, p. 28) argumenta que Paulo escreveu para orientar os crentes da Ásia Menor, imersos em uma cultura pagã, sobre o significado de serem igreja, povo de Deus e templo do Espírito Santo, um propósito que transcende o contexto local. Assim, as evidências textuais e históricas favorecem Éfeso como destino original, mas o uso precoce da carta em outros contextos aponta para sua relevância canônica.

2.3 UMA COMPREENSÃO DE EFÉSIOS 4:11-12 A PARTIR DA ANÁLISE HISTÓRICA DE EFÉSIOS

Passa-se a analisar algumas implicações das hipóteses apresentadas para uma interpretação inicial de Ef 4:11-12 a partir das questões históricas comentadas anteriormente. Em relação a autoria da carta, Efésios 4 inicia com uma declaração pessoal de Paulo, preso como resultado de sua obediência ao Senhor e de seu amor pelos crentes gentios (Ef 3:1-13): "Por isso eu, o prisioneiro no Senhor, peço que vocês vivam de maneira digna da vocação a que foram chamados" (Ef 4:1). Assim, Paulo utiliza seu próprio exemplo para exortar os efésios a também viverem "de maneira digna da vocação a que foram chamados".

A opção pela hipótese do local e data de composição de Efésios impacta até certo ponto na leitura de Ef 4:11-12. Optando-se pela perspectiva que defende que Ef 3:1 e 4:1 referem-se a prisão de Paulo em Roma, os anos mais prováveis para escrita da carta seriam 60-62 d.C. Essa escolha consequentemente enfraquece a hipótese de que Ef 4:11-12 se trate originalmente de um texto pós-paulino, que teria como objetivo validar a hierarquia baseada na eclesiologia de um catolicismo primitivo, como alguns propõem (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 339).

Ef 4:11-12 poderia reforçar a hipótese de que a carta foi inicialmente destinada à igreja em Éfeso, que posteriormente e, ao longo dos anos, a compartilhou com outras comunidades locais. A linguagem do dom presente no texto para tratar do assunto da unidade da igreja também está presente em outros textos do corpus paulino que possuem um objetivo semelhante (1 Co 12:28; Rm 12:3-21). Embora o propósito específico das cartas seja distinto, as semelhanças nos argumentos sugerem que questões relativas à unidade eram uma preocupação central de Paulo em diversas igrejas gentílicas, bem como a questão dos χαρισμάτων e πνευματικά. Assim, os crentes em Éfeso, em algum momento, consideraram relevante compartilhar a epístola com outras igrejas, reconhecendo a autoridade paulina e a importância do tema, especialmente em seu contexto de encarceramento e sua subsequente morte. Somente a partir disso é que Ef 4:11-12 pode ter sido aplicado a ofícios típicos da igreja local, como argumentam os defensores de autoria pseudônima.

A relação do propósito abrangente de Ef com Ef 4:11-12 também deve ser compreendido a partir da unidade literária de 4:1-16. Considerando que objetivo de Paulo ao redigir a epístola foi instruir os crentes em Éfeso nos fundamentos da fé em Cristo e suas implicações, a exortação para "preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz" pode ser entendida como uma necessidade de fortalecer a unidade entre cristãos judeus e cristãos gentios nessa região predominantemente gentílica (HOEHNER, p. 567). Nesse contexto,

4:11-12 faria parte da argumentação maior quanto a unidade da igreja em Ef 4:1-16, mas também estaria em concordância com o que fora exposto na carta como um todo acerca da união entre judeus e gentios em Cristo.

Assim, situando Ef 4:11-12 em seu contexto histórico, percebe-se como o texto incentivava a unidade entre judeus e gentios na igreja de Éfeso. As funções de apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres, descritas nesses versículos, poderiam refletir dons carismáticos concedidos por Cristo (sua recepção original) e funções/ministérios (no subsequente uso da carta circular) para edificar a igreja em um contexto desafiador. Alinhando-se ao propósito maior da epístola, essa lista de Ef 4:11 tinha em vista promover a unidade da igreja e seu crescimento em maturidade (Ef 4:12), embora a questão se essa lista se trate de dons carismáticos ou ofícios ainda seja motivo de controvérsia entre intérpretes, como passa a ser discutido na sequência.

3 ANÁLISE LITERÁRIA-CANÔNICA DE EFÉSIOS 4:11-12 COMO UM TODO

Esta seção aborda uma análise literária de Ef 4:11-12 como um todo, privilegiando o texto em sua forma final e em seu contexto canônico. Inicialmente, examina-se a estrutura literária de Efésios para uma melhor compreensão da epístola em geral. Em seguida, discute-se o impacto da estrutura da carta em uma leitura de Ef 4:11-12, mais especificamente. Por fim, serão exploradas as conexões de Ef 4:11-12 dentro do próprio *corpus paulino*, considerando seu contexto discursivo mais amplo, que é a Bíblia cristã como um todo.

3.1 ESTRUTURA LITERÁRIA DE EFÉSIOS E A LOCALIZAÇÃO ESTRATÉGICA DE EF 4:11-12

A estrutura de Efésios pode ser dividida em duas partes principais: doutrina (1-3) e deveres (4-6). Tradicionalmente esta divisão em duas partes da carta tem sido denominada de “indicativos” e “imperativos” (CHO, 2023, p. 34). Assim, a seção indicativa da carta visa expor verdades teológicas aos destinatários, enquanto a seção imperativa apresenta exortações decorrentes dessa exposição (KÖSTENBERGER; KELLUM; QUARLES, 2022, p. 802). Para Cho (2023, p. 33), essa estrutura possui um objetivo didático: inicia-se com aquilo que Deus

fez em Cristo para o surgimento da igreja (1-3), somente após, trata-se de como a igreja deve agir em decorrência disso (4-6). Com base nessa divisão geral, é possível analisar de maneira mais pormenorizada a estrutura literária da carta e o desenvolvimento do fluxo do texto na epístola. A Epístola aos Efésios estrutura-se em duas partes principais: os capítulos 1 a 3, que apresentam verdades teológicas (indicativos), iniciando com um prólogo (1:1-2), seguido por um louvor a Deus pelos benefícios espirituais em Cristo (1:3-14), uma oração pela fé dos leitores (1:15-23), a exposição da conversão como passagem da morte à vida (2:1-10), a união de judeus e gentios em Cristo formando a igreja (2:11-22), o ministério de Paulo aos gentios (3:1-13) e uma oração final com doxologia (3:13-21); já os capítulos 4 a 6, com tom exortativo marcado por imperativos (Hoehner, 2023, p. 554), desenvolvem as implicações práticas dessas verdades, começando com a exortação à unidade (4:1-16), seguida por chamados à santidade (4:17-32), amor (5:1-6), sabedoria na vida doméstica e pública (5:15-6:9), e resistência espiritual (6:10-20), encerrando com uma conclusão (6:21-24).

Desta forma, Ef 4:11-12 está inserido diretamente na seção 4:1-16. A delimitação de 4:1-16 como a unidade literária em que 4:11-12 se encontra, baseia-se na repetição da palavra-chave "unidade" e seus cognatos em 4:3, 4:4, 4:5, 4:6, 4:13, de modo que o termo está presente oito vezes apenas nos versículos de 3 a 6 (CHO, 2023, p. 113). Hoehner intitula esta passagem como "andem em unidade", baseando-se na utilização do verbo περιπατέω, i.e, "andar", em 4:1, usado metaforicamente no sentido de "viver", que dá início a primeira exortação da seção imperativa da carta e se desenvolve até 4:16 (2023, p. 556). Assim, percebe-se que Ef 4:1-16 localiza-se na transição entre as seções indicativas e imperativas da carta, tendo como assunto a exortação à unidade da igreja.

Mais especificamente, Ef 4:1-16 inicia-se com a exortação a necessidade de preservar a unidade "do Espírito no vínculo da paz" (4:1-3). Esta unidade está baseada na obra trinitária de Deus na igreja (4:4-6). Para que a igreja cresça na unidade, o próprio Cristo concede de uma medida de sua graça para cada pessoa da igreja (4:7-10). Desta forma, ao que o fluxo do texto indica algumas pessoas e/ou grupos são concedidos por Cristo (v.11) com o objetivo de preparar os crentes para o crescimento em unidade (v.12), o que é ilustrado pelas metáforas da edificação arquitetônica e do crescimento do corpo humano (4:11-16).

3.2 EM DIREÇÃO A EF 4:11-12: EF 4:7-10 E SUA RELAÇÃO COM SALMO 68:18 (LXX 67:19)

A similaridade entre Ef 4:7-10 e Salmo 68:18 tem sido amplamente reconhecida. Considerando Ef 4:7-10, entre a afirmação do v.7 e a lista do v.11, que é de primário interesse neste artigo, há um texto intrusivo que faz alusão ao Salmo 68:18 nos v.8-10. No entanto, existem diferenças entre o Sl 68:18 no AT e a maneira como Paulo o menciona em Ef 4:8. Enquanto as traduções do Sl 68:18 no TM[4] e na LXX[5] estão geralmente de acordo, a citação de Ef 4:8 possui duas principais diferenças significativas em relação a sua contraparte na LXX:

Sl 68:18 (LXX 67:19)	Ef 4:7-10
ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις, καὶ γὰρ ἀπειθοῦντας τοῦ κατασκηνῶσαι.	διὸ λέγει· Ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.

A primeira é a alteração da segunda pessoa do singular "você subiu" (ἀνέβης) na LXX para o particípio "subindo" (Ἀναβὰς). O sujeito de ἀνέβης é Deus. O sujeito de Ἀναβὰς é incerto, pois se trata de um particípio aoristo ativo – embora o sujeito de ἔδωκεν (que funciona como um correspondente direto de ἔλαβες) esteja claramente na terceira pessoa do aoristo singular e indique a Cristo. Daí, Ef 4:8 Paulo relacionar o sujeito da frase de Sl 68:18 com Cristo (Ἀνέβη, "ele subiu").

A segunda diferença é quem recebe os dons. Na LXX, quem recebe os dons é Deus da parte de homens ou entre homens (ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ). Já em Ef 4:8, quem recebe os dons são os homens (ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις). Os versículos subsequentes servem como uma interpretação cristológica da citação do versículo 8. Sendo assim, Paulo estaria aludindo a morte, ressurreição e ascensão de Cristo nos versículos 9-10, de modo que o Cristo triunfante, ao ser elevado após sua vitória sobre a morte, distribui dons para o seu povo.

Hoehner (2023, p. 587-588), sugere que as diferenças entre os Sl 68:18 e Ef 4:8 podem ser mais bem compreendidas ao considerar que Paulo não está fazendo uma citação direta de Sl 68:18 (daí a consideração acima como alusão), mas apresentando um resumo temático do salmo com um todo, aplicando-o a Cristo. O Salmo 68 apresenta Deus como um guerreiro vitorioso que recebe os despojos de suas vitórias. Já em Ef 4:8-10, Cristo é descrito neste papel de rei conquistador que, ao vencer a batalha, distribui dons ao seu povo. Desta

[4] A localização desse versículo no TM é Sl 68:19

[5] Na LXX, a localização do versículo é 67:19.

forma, Paulo, com suas lentes cristológicas, faz uso do Salmo 68:18 para relacionar o Salmo com a obra de Cristo e a concessão de dons para a igreja.

O v.11 inicia com a conjunção καὶ, "e", estabelecendo a ligação com os versículos anteriores. A repetição do verbo ἔδωκεν, "concedeu", no v.11 pode ter como objetivo vincular a "concessão" (ἔδωκεν) do v.7 e a "concessão" do v.8 (ἔδωκεν) com a concessão dos dons/grupos citados no v. 11. Esta questão, porém, não define se os dons que Cristo concedeu (v.7) são exatamente as funções estabelecidas no v.11.

Ainda no v. 11, Paulo utiliza o termo enfático αὐτὸς do v.10 (traduzido como "ele mesmo"), estabelecendo uma continuidade de raciocínio, de modo que é possível afirmar que aquele que "desceu" e "subiu acima de todos os céus, para encher todas as coisas" (v. 10), Cristo (v. 7), é quem concede a lista de 4:11. A combinação dos termos χάρις, "graça", δίδωμι, "concedido" e δωρεά, "dons" em 4:7 é utilizada por Paulo em 3:2 e 3:7-9. Em 3:2 e 3:7-9 Paulo se refere a "graça" que lhe "concedeu" o "dom" de "anunciar o evangelho" aos gentios. A mesma combinação de termos em 4:7 pode sugerir que da mesma forma que Deus capacitou graciosamente Paulo para desempenhar seu ministério, também capacita "cada um" dos membros da igreja.

Neste sentido, em Ef 1:22 Deus também concedeu Cristo como dádiva à igreja. Hahn e Boor (2006, p. 86) apontam a relação verbal entre 4:11 e 1:22 no uso do verbo ἔδωκεν, i.e, "conceder", de modo que, em Ef 1:22, Cristo é concedido como cabeça da igreja, e, em 4:11, é ele quem concede dons/grupos para a igreja. Eles sugerem que essa relação intenta apresentar Cristo como "a dadiva (dom) principal" dada a igreja (1:22-23), de modo que o próprio Cristo que é "concedido" também concede pessoas ou dons ao seu povo (4:7-11).

No entanto, ainda que Ef 4:11 esteja em continuidade com 4:7-10, há uma mudança em relação ao que é declarado em 4:7. Enquanto em 4:7 a χάρις é concedido "a cada um", no v.11 Paulo não se refere apenas a concessão da graça, mas a concessão de dons/grupos com funções específicas, o que é evidenciado pelo uso de "uns" e "outros" no texto. Esse reconhecimento da continuidade entre Ef 4:7-10 e Ef 4:11-12 em relação ao uso paulino do Salmo 68:18 impactará a interpretação geral do texto de interesse, como será explorado na seção a seguir.

3.3 UMA LEITURA DE EF 4:11-12

Os primeiros dois grupos em Ef 4:11 são "apóstolos e profetas". O termo ἀποστόλους, "apóstolos", ocorre quatro vezes na carta (1:1; 2:20; 3:5; 4:11), a primeira em referência ao próprio Paulo, nas outras três em conjunto com os προφήτας, "profetas". Em 2:20, a igreja é edificada sobre o "fundamento dos apóstolos e profetas", já em 3:5, os apóstolos e profetas são aqueles que receberam a revelação do "mistério" da união de judeus e gentios em Cristo.

Sobre a ordem de aparição na lista, Thielman (2010, p. 273) sugere que apóstolos e profetas são citados juntamente, e nessa ordem, pelo fato de serem o "fundamento do novo povo multiétnico de Deus" (2:20) e que essa posição lhes cabe por seu papel em comunicar o evangelho aos gentios (3:5). Para ele, a proeminência dos "apóstolos" nessa lista se dá por sua conexão com o "Jesus histórico", e, em segundo lugar, os "profetas" por seu papel de revelação do mistério da união de gentios e judeus que teria um significado importante para a igreja de Éfeso.

O termo εὐαγγελιστής "evangelistas" aparece exclusivamente em Ef 4:11 no *corpus paulino*. Embora Cristo seja apresentado como a fonte do evangelho em 2:17, o uso técnico de εὐαγγελιστής aqui encontra correspondência apenas em At 21:8, referindo-se a Filipe, e em 2 Tm 4:5, onde Timóteo é exortado a cumprir essa função. O uso do termo ficará mais evidente quando for tratado mais adiante sobre a natureza desta lista em que εὐαγγελιστής faz parte, se refere-se a dons ou ofícios/ministérios.

Quanto aos "pastores e mestres", o texto grego apresentar um único artigo para se referir a eles, como τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. Essa questão tem gerado debate se o texto apresenta dois dons/funções ou um dom/função com dois aspectos (HOEHENER, 2023, p.604). Vaughan (1986, p. 110) afirma que pastores e mestres "constituem um só ofício com dupla função". Cho (2023, p. 122), nessa mesma perspectiva, sustenta que a sintaxe do texto sugere "algo como 'pastores-mestres', pessoas que atuam em uma área composta por duas funções". Calvino (1997, p. 122) reconhece que Crisóstomo e Agostinho interpretavam os dois grupos como um só, mas difere desta opinião, afirmando que ainda que o texto apresente pastores e mestres em conjunto, há diferença entre os ofícios. Hoehner (2023, p. 605), baseado em uma análise da estrutura gramatical do texto, sustenta que o primeiro substantivo é subconjunto do segundo, e afirma que, em vista disso, pode-se dizer que "todo pastor é mestre, mas nem todo mestre é pastor". A melhor conclusão em relação a isso é reconhecer a abertura do texto bíblico permitindo ao leitor a escolha entre duas possibilidades.

Em tempo, é necessário discutir se essa lista se refere a dons ou funções, embora as opiniões também divirjam quanto a qual é a natureza constitutiva da lista de Ef 4:11. Hoehner (2023, p. 599-601), argumenta que a construção gramatical do texto original se refere aos "dons" do v.8 e "visa destacar pessoas com dons claramente diferentes". Ainda na opinião de Hoehner, no v.11 ele diz de modo categórico que "não há dúvidas de que o texto não trata de ofícios". Já Arnold (2010, p. 255-256) argumenta que a lista do v.11 apresenta líderes da igreja (oficiais) que são capacitados com dons espirituais para desempenharem seus papéis. Para ele, a lista não intenta ser exaustiva, mas foca nos líderes que possuem um papel fundamental para o ensino da palavra de Deus na igreja local. A gramática do texto ainda mantém a discussão inconclusiva, onde cada intérprete oferece uma tendência, geralmente exclusiva uma da outra.

Lopes (2014, p.157-158) apresenta uma interpretação que se põe entre ambas as supracitadas, argumentando que Paulo não tem a intenção de descrever uma lista que seja apenas de dons, ou apenas de oficiais da igreja, mas uma "lista daqueles diferentes ministérios que Deus usa para abençoar seu povo". Segundo ele, as expressões de Ef 4:11 devem ser compreendidas como grupos de "ministérios" e, como grupos, não precisam estar concatenados em uma única categoria de dons ou oficiais da igreja onde cada ministério acumularia uma série de dons dentro deles.

Há, no entanto, uma interpretação alternativa às que foram citadas. Cohick (2020, p. 264-266), comparando o uso do substantivo δῶρον e sua relação com χάρις em Ef 4:7 com os outros textos de Ef, entende que há apenas um dom em vista em 4:7-11. Para ela, Paulo não está falando de dons espirituais nesta passagem, como ocorre em 1 Co 12-14, no uso dos termos χαρισμάτων, διακονιῶν e πνευματικά: em vez disso, seu foco está no δῶρον, isto é, no "dom da graça, evidenciado na nova composição da família de Deus, à medida que judeus e gentios são feitos um só em Cristo e agora crescem juntos em maturidade nesse novo corpo". Segundo essa perspectiva, o "dom singular" de Cristo é "equipar" os crentes para o serviço do ministério que é a edificação do corpo de Cristo em seu crescimento em unidade (4:12-16).

Aprofundando um pouco mais a comparação da linguagem paulina do "dom" em Ef e da linguagem usada para "dons espirituais" em 1 Co 12-14, é notório observar as diferenças entre ambos os textos. Enquanto em 1 Co 12-14 Paulo faz uso dos termos πνευματικά (1 Co 12:1; 14:1), χαρισμάτων (1 Co 12:4), ἐνεργήματα (1 Co 12:6) e διακονιῶν (1 Co 12:5) para se referir a diversidade das manifestações do Espírito na igreja, em Ef 4:7 o termo usado é

δῶρον, que está relacionado ao "dom de Deus" em Cristo que, em outras palavras, é a salvação que gerou a igreja e sua unidade (Ef 2:8-10; 3:7;3:8). Um exemplo da diferença entre 1 Co 12-14 e Ef 4:7-16 é o uso do termo διακονίας. Em 1 Co 12:5, é utilizado um termo no genitivo plural, διακονιῶν, para se referir a variedade de serviços, enquanto em Ef 4:12, encontra-se διακονίας, genitivo singular, para se referir ao "serviço", que é a edificação do corpo de Cristo.

Em vista disso, é possível aferir que aquilo que a teologia moderna comumente generaliza como "dons", na verdade concentra em uma única palavra uma variedade de termos que se referem as manifestações do Espírito Santo, mas também a salvação e graça de Deus que opera na igreja. A partir da comparação de 1 Co 12-14 e Ef 4:7-12, observa-se que nenhum dos termos utilizados em 1 Co 12-14 encontra-se em Ef 4:7-12, mas sim um termo relacionado em toda carta de Ef com salvação que gerou a unidade da igreja. Deste modo, é possível sugerir que Paulo não estaria tratando de dons espirituais em Ef 4:11-12 como em 1 Co 12-14, em que o uso da linguagem do "dom" é mais abrangente do que apenas o tema dos "dons espirituais".

Deste modo, adiantando um pouco do que será discutido na próxima seção, a natureza constitutiva da lista é definida pelo "dom" que está centrado no ensino da verdade de Deus e de seu plano de salvação (Ef 4:13). Logo, os grupos citados em Ef 4:11 são dados por Cristo como "componentes do dom" que equipam toda a igreja para seu serviço (COHICK, 2020, p. 266). Cohick complementa: "o dom em si é composto de várias funções ou ofícios, incluindo apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres". De acordo com essa leitura, sugere-se que a ênfase do texto não recai sobre dons/ofícios individuais, mas sobre a capacitação para a unidade e maturidade da igreja como resultado do dom concedido por Cristo.

Assim, junto com Cohick, é possível sugerir que independente se a natureza constitutiva da lista de Ef 4:11, se "dons" ou "funções", e ainda que os grupos do texto sejam diferentes, em vez de referirem-se apenas a uma função geral de proclamador ou direção na igreja, toda lista estaria relacionada a proclamação e ensino da igreja como um todo. Essa interpretação utiliza a lógica inerente do parágrafo em que Ef 4:11-12 se insere sem isolar cada uma das expressões, entendendo-as a partir do assunto central subjacente ao texto bíblico, sem se perder em especificidades. Essa leitura inclusive, está alinhada com o propósito de 4:12 e ilumina o seu significado mais amplo. Notoriamente, 4:11 é compreendido melhor à luz do versículo seguinte que apresenta o objetivo, πρὸς, da concessão da lista em 4:11.

Em Efésios 4:12-16, o propósito dos ministérios é aperfeiçoar (τὸν καταρτισμὸν) os santos para o serviço (διακονίας) e a edificação (οἰκοδομὴν) do corpo de Cristo, usando metáforas de um edifício em construção e um corpo em crescimento, que remetem a 2:11-22, onde Cristo, como "pedra angular" e "cabeça", une judeus e gentios em uma "nova humanidade" (2:15) e edifica a igreja como um "santuário dedicado ao Senhor" (Hoehner, 2023, p. 613; Thielman, 2010, p. 280). A pontuação de 4:12 gera debate: a ACF sugere três propósitos distintos (aperfeiçoamento, ministério, edificação) centrados nos líderes, enquanto Stott (2007, p. 160) propõe dois objetivos — equipar todos os crentes para o serviço e edificar a igreja, indicando que todos participam da edificação, com o texto permitindo ambas as interpretações.

Tendo em vista todas as perspectivas apresentadas, é possível sugerir a função de Ef 4:11-12 em sua unidade literária. Em 4:11-12 Paulo apresenta como o Cristo vitorioso (4:8-10), segundo sua graça (4:7), concede os grupos de apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestre para a edificação da igreja em unidade. Os grupos de pessoas relacionados a proclamação e ao ensino (4:11) são concedidos para equipar todos os crentes para o serviço. Assim, todos são vocacionados (4:1) e preparados para a edificação do corpo de Cristo (4:12). Através do serviço, cada membro da igreja contribui para o crescimento em unidade do corpo, para que, deixando a imaturidade, a igreja atinja a "estatura da plenitude de Cristo", edificando a si mesma em amor (4:13-16).

4. ANÁLISE TEOLÓGICA DE EF 4:11-12

Uma das discussões mais frequentes que gira em torno de Ef 4:11-12 é quanto a natureza da lista do v.11 e seu objetivo no v.12. Nessas leituras, discute-se majoritariamente se o texto trata de dons espirituais ou de funções ministeriais específicas e quais seriam seus propósitos. Entretanto, como foi brevemente abordado na seção anterior, há uma terceira via a ser considerada: a que será chamada aqui de "dom singular". A partir disto, esta seção abordará criticamente as três linhas interpretativas propostas, sugerindo implicações teológicas positivas e negativas para cada uma delas culminando na sugestão de que a terceira linha oferece uma melhor compreensão teológica sobre o texto para a contemporaneidade.

4.1 EF 4:11-12 COMO DONS ESPIRITUAIS

A interpretação de Efésios 4:11 como dons espirituais é defendida por diversos estudiosos, que enfatizam a diversidade de manifestações carismáticas concedidas por Deus para a edificação da igreja. Hoehner (2023, p. 600) argumenta que a lista de apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres reflete "pessoas com dons" ilimitados, distintos de ofícios restritos. Carson (2013, p. 38) e Stott (2007, p. 114-116) concordam que o texto apresenta dons espirituais, mas divergem quanto à extensão do apostolado, com Carson limitando-o aos Doze e Paulo, e Stott propondo paralelos contemporâneos, como missionários.

Essa linha interpretativa possui implicações benéficas. Considerar 4:11 como dons espirituais e não ofícios/ministérios específicos, pode contribuir para mitigar uma noção equivocada de que os únicos responsáveis pela edificação da igreja são um grupo seleto de oficiais (HOEHNER, 2023, p. 613). Da mesma forma, uma comparação das chamadas "listas de dons" do NT, que considere Ef 4:11 entre elas, demonstra a grande variedade de dons espirituais, tendo em vista que nenhuma dessas listas é igual e nem intenta ser exaustiva (CARSON, 2013, p. 37). Sendo assim, há muitas formas diferentes de manifestações do Espírito para a edificação da igreja, que não se limitam aos "dons" de Ef 4:11, caso o texto seja considerado nessa categoria. Dessa forma, há uma ênfase na diversidade da igreja, e não na uniformidade, de modo que as formas de servir a igreja não se limitam a "cinco dons ministeriais" (STOTT, 2007, p. 111).

Entretanto, essa interpretação esbarra em algumas dificuldades. Em primeiro lugar, há a ausência em Ef 4:7-16 dos termos utilizados no corpus paulino para se referir aos dons espirituais, conforme abordado na seção anterior. Neste sentido, é notório observar que Stott (2007, p. 111) faz sua abordagem de dons espirituais em Ef 4:11 baseando-se em um termo emprestado de 1 Co 12-14, i. e., χαρίσματα. Essa abordagem também não explica a utilização do termo δῶρον, relacionado a salvação e constituição da igreja em outros textos de Ef e que é repetido em 4:7-8.

Em segundo lugar, a lista de Ef 4:11 não é descrita de maneira abstrata, como, por exemplo, "apostolado, profecia", como em outras listas (cf. 1Co 12.4-11; 28-29; Rm 12.6-8), mas de maneira pessoal, como "uns para apóstolos, outros para profetas[…]" (LOPES, 2014, p. 155). Essa formulação sugere que Paulo enfatiza pessoas específicas como dádivas de Cristo à igreja, em vez de qualidades carismáticas generalizadas. Tal abordagem pode

implicar uma intenção de destacar papéis funcionais concretos voltados para a liderança e o ensino, desafiando a interpretação de dons espirituais amplamente distribuídos.

Em terceiro lugar, a leitura de dons espirituais em Ef 4:11 (principalmente relacionando a 1Co 12:28) pode incorrer na tentativa de definir uma hierarquia de dons espirituais, ou de "pessoas espirituais", na igreja, como se o "dom de apóstolo" fosse superior ao de "profeta" e assim por diante. Em vista dessas dificuldades, alguns sugerem uma interpretação alternativa do texto, que não considera que Ef 4:11 trate de dons espirituais, mas de ofícios/ministérios.

4.2 EF 4:11-12 COMO OFÍCIOS/MINISTÉRIOS

A interpretação de Efésios 4:11 como ofícios ou ministérios destaca que a lista de apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres refere-se a pessoas concedidas por Cristo como dádivas à igreja, em vez de dons espirituais carismáticos. Osborne (2023, p. 133) argumenta que esses líderes são designados para equipar os membros na edificação do corpo de Cristo, enquanto Cho (2023, p. 121), apoiado por Snodgrass (citado por Lopes, 2014, p. 155), enfatiza que todos os membros da igreja constituem o "presente" coletivo de Cristo. Lopes (2014) sugere que esses ministérios, contextuais, visam a unidade e expansão da igreja, com possível descontinuidade na atualidade.

Essa interpretação possui implicações teológicas benéficas para a dinâmica da igreja. Ela desloca o foco do indivíduo para a coletividade da igreja, destacando que todo o corpo de Cristo é equipado para o ministério, não apenas aqueles que receberam dons espirituais específicos. Neste sentido, é notório observar que o próprio Paulo, mesmo sendo um apóstolo, se inclui na necessidade de seguir a verdade em unidade para o crescimento da igreja (Ef 4:15). Cho (2023, p. 126) destacando que as próprias pessoas são o presente dado por Cristo à igreja, sugere que isso implica que, no lugar de buscar dons espirituais para uma validação pessoal, a vida como um todo dos crentes em Cristo deve estar a serviço da igreja.

Outra implicação positiva dessa linha interpretativa é a valorização do ensino bíblico-teológico para a edificação da igreja. Neste sentido, a listagem de apóstolos e profetas, sendo eles citados em conjunto para remeter a junção do AT e NT, ou em referência aos Doze, Paulo e os profetas do NT (cf. Atos 13:1-2; HOEHNER, 2023, p. 442-443; CARSON, 2013, p. 93), em conjunto com os evangelistas, pastores e mestres, demonstram a centralidade da

pregação do evangelho para o amadurecimento do corpo de Cristo. Essa centralidade da importância do ensino do evangelho para a união da igreja de judeus e gentios pode explicar o porquê que três das quatro citações de apóstolos e profetas em conjunto no NT se encontram em Ef, tendo em vista a preocupação de Paulo com esse tema na carta (1 Co 12:28; Ef 2:20; 3:5; 4:11). Assim, o correto ensino doutrinário é primordial para o amadurecimento da comunidade. Por fim, essa leitura se alinha com o argumento teológico amplo de Ef, que é a formação de um povo unificado por Cristo, que é edificado e amadurece, crescendo na verdade em amor.

Entretanto, alguns cuidados devem ser tomados em relação a esta linha interpretativa. Considerar Ef 4:11 como ofícios/ministérios pode acarretar na delimitação de "cinco ministérios" que são essenciais para todas as igrejas em todas as épocas, ou mesmo em uma noção ministerial que se limita a enquadrar todo membro da igreja em uma dessas "cinco categorias ministeriais" (CHO, 2023, p. 122). Da mesma forma, uma abordagem que não considere os contextos interpretativos deste texto pode gerar uma busca por uma estrutura hierárquica específica de igreja, o que parece não harmonizar com a perícope. Para Lopes (2014, p. 143), que fala a partir do contexto das igrejas brasileiras, Ef 4:11 é um dos principais textos para movimentos restauracionistas que interpretam que os ministérios listados são o modelo ideal da igreja e precisam estar em voga atualmente. Sendo assim, é crucial que essa interpretação seja equilibrada com uma leitura canônica das Escrituras.

4.3 EF 4:11-12 E O "DOM SINGULAR"

A terceira via interpretativa para Ef 4:11-12, distinta das leituras anteriores que enfocam os dons espirituais ou os ofícios/ministérios, é a do "dom singular", proposta por Cohick (2020, p. 255). Perspectiva esta em diálogo com aquela desenvolvida por Barclay em seu livro Paulo e Dom (2018) e com discussões recentes dos estudos paulinos. O "dom singular" refere-se à graça coletiva dada por Cristo para equipar a igreja na unidade e ensino da verdade, distinta de dons carismáticos ou ofícios fixos. Cohick (cf. 2020, p. 264-266) argumenta sobre a lista de Ef 4:11 que "essas funções formativas constituem o dom singular dado por Cristo", i.e., equipar os santos para o crescimento em unidade baseado na verdade (v.13-16). Em sua opinião, a preocupação de Paulo no texto não é oferecer uma estrutura específica de igreja, nem mesmo tratar a respeito dos carismas, mas seu foco está na disseminação de conhecimento correto acerca do evangelho, que promove unidade entre

judeus e gentios na igreja. Desta forma, os cinco grupos de Ef 4:11 seriam componentes do "dom", que por sua vez "se concentra no ensino da verdade de Deus e do seu plano de salvação", e estão relacionados a composição multiétnica dessa "nova humanidade" (2:15).

Para aprofundar esta discussão, Barclay (2018), através de uma abordagem histórica e antropológica, sugere que as diferentes noções de "dom" podem afetar a interpretação da "linguagem do dom" em Paulo. Para ele o "dom" é o que molda a teologia da missão de Paulo, uma vez que "fundamenta a formação de comunidades inovadoras que cruzam fronteiras étnicas e outras" (2018, p. 15). Assim, ele aborda o "dom como domínio semântico" central para a compreensão da "soteriologia de Paulo, sua hermenêutica escritural, eclesiologia, ética e muito mais" (BARCLAY, 2021, p. 298-316). Dessa forma, a leitura de Cohick ressoa com a de Barclay, situando o "dom" como eixo central para a unidade de judeus e gentios na igreja.

Barclay sugere seis compreensões, que ele chama de "aperfeiçoamentos" do dom, que podem estar presentes na utilização do termo por determinado grupo: superabundância, prioridade, singularidade, eficácia, incoerência e não circularidade (BARCLAY, 2018, p. 67-78). Aqui se utiliza apenas os dois últimos desses "aperfeiçoamentos" para iluminar a presente análise de Ef 4:11-12: a "incongruência" do dom divino e a expectativa de reciprocidade, que se opõe a compreensão de "não circularidade".

Em primeiro lugar, a análise de Efésios 4:7-16 sob o conceito de "dom incongruente" desenvolvido (BARCLAY, 2018, 2021) entende o dom como a graça divina distribuída sem considerar o mérito do receptor. Em 4:7 (assim como em Ef 2:1-12) a terminologia χάρις e δῶρον utilizada em 2:8 se repete, agora para tratar a respeito da concessão da χάρις para cada crente individualmente dentro do contexto da "cooperação de cada parte" para a preservação da unidade (4:16). Desta forma, é possível sugerir, juntamente com Cohick (2020, p. 74; 265), que o propósito do "dom incongruente" em 4:7-16 é equipar os crentes para a preservação e amadurecimento dessa unidade entre judeus e gentios na igreja. Deste modo, a ênfase do texto não estaria em "dons" particulares, mas na composição multiétnica da igreja e a importância de sua unidade.

Os grupos de Ef 4:11 também podem ser compreendidos como presentes "incongruentes" da graça para a edificação do corpo de Cristo (4:12). É notório observar que os "apóstolos e profetas" citados em 4:11 também estão presentes em 2:20 e 3:5. Nos dois textos "apóstolos e profetas" estão relacionados a união de judeus e gentios na igreja. Cho

(2023, p. 122) sugere que em 4:11 Paulo está apenas "mencionando pessoas que, no contexto do surgimento do povo escatológico de Deus, atuavam na unidade da igreja". Nessa perspectiva, os evangelistas, pastores e mestres, citados em conjunto com apóstolos e profetas, também são citados em prol do contexto da união de judeus e gentios na igreja, ou seja, pelo papel que desempenhavam na missão gentílica no estabelecimento do cristianismo no primeiro século (cf. Atos 8; 13:1-2). Decorrente disso, pode-se sugerir que os grupos de 4:11 são citados apenas por conta de seu contexto histórico, recaindo a ênfase do texto na participação de cada crente na edificação da igreja, não no estabelecimento dos cinco grupos específicos do v.11 para todas as épocas.

Algumas implicações decorrem dessa abordagem. A concessão da graça e os papéis desempenhados na igreja não podem ser considerados como fruto de mérito, mas como um "dom incongruente" (cf. CRISÓSTOMO 2010, p. 359). Da mesma forma que todos que compõe o corpo de Cristo são "salvos pela graça mediante a fé" (Ef 2:8), todos que contribuem para a edificação da igreja também o fazem mediante a graça concedida por Cristo, de modo que não há espaço para orgulho ou soberba. Assim, os grupos de Ef 4:11 são presentes da graça, não pessoas notórias que alcançaram por seus méritos posições de destaque na igreja.

Em segundo lugar, complementando a análise do "dom singular" em Efésios 4:7-16, passa-se a examinar o conceito de "não circularidade" (BARCLAY, 2018), que questiona a ideia de um dom divino sem expectativa de retorno. Por "não circularidade" ele se refere a compreensão de "dom puro", i.e., que é dado sem expectativa de retorno. Para ele, seria anacrônico interpretar esse aperfeiçoamento por Paulo, uma vez que "essa não era uma noção comum de dom perfeito na Antiguidade" (2018, p. 74). Desta forma, o dom divino possui uma expectativa de retorno, que é um relacionamento com Deus em Cristo (COHICK, 2020, p. 73). Essa perspectiva pode ser aplicada a Ef 4:7-16, principalmente ao v.12 que trata do objetivo da concessão da graça segundo o dom de Cristo. A partir desse entendimento, Cristo não distribui de forma desordenada e despretensiosa sua dádiva na igreja, mas faz isso com a expectativa da "edificação do corpo".

Decorrente disso, implica-se que há uma expectativa sobre cada crente, que é chamado (4:1) para contribuir com o "serviço" da "edificação" da igreja. Assim como os crentes são salvos por conta do "dom de Deus" que os leva a prática de "boas obras" (2:8-10), eles também são capacitados pela graça para o serviço (4:7;12). Logo, mais uma vez, a ênfase

recai sobre a importância da "justa cooperação de cada parte", sem a qual a maturidade do corpo não pode ser alcançada (4:13).

Em semelhança das outras linhas interpretativas abordadas, algumas limitações também devem ser consideradas. Entende-se que pode haver a tendência de limitar as implicações do texto ao seu contexto histórico germinal, uma vez que as tensões entre judeus e gentios não são mais uma realidade no contexto majoritário das igrejas cristãs atuais. Ademais, uma leitura isolada do texto a partir dessa perspectiva também pode gerar uma desvalorização de vocações ministeriais específicas e o encargo de oficiais na igreja, como pastores, presbíteros etc. Em contrapartida, na tentativa de superar o contexto de origem do texto e recontextualizá-lo, pode haver também o risco de supervalorizar a unidade comunitária em diálogo com ideias marxistas, enfatizando comunidades eclesiais de base vinculadas à teologia da libertação, negligenciando o significado teológico do texto. Uma análise teológica robusta deve integrar os contextos histórico, literário e canônico para implicações equilibradas.

Finalmente, após as críticas às interpretações de Efésios 4:11-12 como dons espirituais, ofícios/ministérios e dom singular, sem prejuízo ao valor de cada abordagem, abre-se espaço para possibilidades interpretativas diversas: se dons, enfatizam a diversidade carismática; se ofícios, destacam funções contextuais; se dom singular, sublinham a graça coletiva para a unidade. Quando lido em seu contexto histórico e, principalmente, levando a sério o texto em si, a lista de Ef 4:11 ganha uma abrangência maior de interpretação, não tão restrita a dons carismáticos, nem tão aberta a estruturas hierárquicas fixas ou desvios ideológicos que reduzem o foco teológico. Assim, Ef 4:11-12, no contexto de Efésios 4, do livro como um todo e da Bíblia cristã, aponta para a realidade de uma igreja capacitada pela graça de Cristo para viver em unidade, maturidade e missão, onde todos os crentes, independentemente de papéis, e até mesmo dons, contribuem para a edificação do corpo de Cristo, refletindo a nova humanidade reconciliada com Deus e uns com os outros.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo objetivou responder: como ler *Ef 4:11-12 bem e de que modo este texto pode continuar sendo relevante para o cristão hoje?* Para tanto, as análises desenvolvidas ao longo deste artigo – a partir de uma análise dos contextos interpretativos

histórico, literário e teológico – permitiram uma compreensão abrangente e bem fundamentada de Ef 4:11-12 e de suas possíveis implicações.

Em primeiro lugar, a análise histórica parte da sugestão de que Éfeso foi o destino original da carta e que ela tenha posteriormente alcançado circulação mais ampla entre diversas comunidades cristãs (CHO, 2023, p. 28). Lido a partir dessa perspectiva, Ef 4:11-12 reforça a hipótese de que Paulo estava preocupado em promover a unidade entre judeus e gentios em um contexto desafiador, apresentando os grupos mencionados no v.11 como responsáveis pelo ensino do evangelho que gerou e sustenta tal unidade (Ef 2:11-22; 4:1-16). A lista do v.11, sob perspectiva puramente da intenção do autor, poderia estar vinculada a dons espirituais carismáticos (tal como em 1 Co 12-14) e que, posteriormente, à medida que a carta aos Efésios se torna uma circular, a lista é reinterpretada como representando uma possível lista de oficiais ou funções básicas da igreja do primeiro para o segundo séculos.

Em segundo lugar, a leitura literária e canônica de Ef 4:11-12 evidenciou a posição estratégica do texto na epístola, dando destaque a centralidade do assunto da unidade na perícope na qual os v.11-12 se encontram (Ef 4:1-16). Compreendeu-se que a ênfase do texto recai na participação de todos os crentes no serviço da edificação da igreja (Ef 4:7-16), lançando luz assim ao propósito daqueles do v.11, que é equipar os crentes para esse serviço (Ef 4:12). Destacou-se que os termos δῶρον e χάρις, relacionados a obra de salvação em outros lugares de Efésios, se repetem em Ef 4:7-16, enquanto os termos que são frequentemente utilizados no corpus paulino para se referir aos "dons espirituais", como πνευματικά, χαρισμάτων e ἐνεργήματα, não estão presentes na perícope. Sugeriu-se a partir disso que o termo "dom" não se limita aos chamados "dons espirituais" e que a análise de vocabulário do texto solicita uma interpretação alternativa em relação àquelas tradicionalmente atribuídas a dons ou ofícios – sem qualquer prejuízo para estas visões, uma vez que a análise do contexto histórico, até certo ponto, dada as devidas proporções, atende ambas as interpretações.

Em terceiro lugar, a análise teológica de Ef 4:11-12, por sua vez, abordou criticamente as linhas interpretativas dos dons espirituais, ofícios ministeriais e do "dom singular" à luz das discussões histórica e literária-canônica. Ao abordar as implicações de cada linha interpretativa, proporcionou-se avaliá-las em seus próprios méritos. No entanto, enfatizou-se a perspectiva do "dom singular" pois ela sugere uma linguagem do dom, em que ela funciona como eixo principal para a compreensão do propósito do texto: demonstrar que Cristo equipa

sua igreja para a edificação e amadurecimento em unidade e não se limita a isolar cada um dos elementos da lista do v.11.

A partir de toda esta análise, é possível sugerir que a principal implicação para as comunidades cristãs contemporâneas – independentemente se a linha interpretativa adotada seja de dons espirituais, ofícios ministeriais ou a do "dom singular" – é a valorização de cada membro na edificação e amadurecimento da igreja. Todos que estão em Cristo recebem da mesma χάρις concedida por ele (Ef 4:7) e são equipados para edificar a igreja em unidade.

Conclui-se, portanto, que a pergunta norteadora deste artigo foi satisfatoriamente respondida, ainda que não de maneira exaustiva dado as limitações do presente propósito. Este trabalho, no entanto, abre horizontes para uma futura pesquisa em que se poderá mapear a apropriação de Ef 4:11-12 em diferentes segmentos no decorrer da história da igreja, avaliando as diferentes perspectivas acerca da recepção deste texto. Também seria pertinente explorar a proposta do "dom singular" ainda mais em Efésios em relação com outros textos paulinos e suas possíveis implicações, já que Barclay deixou Efésios de lado em sua obra-prima (2018) e, por conseguinte, deixando espaço para futuras discussões sobre o dom em Efésios.

5. REFERÊNCIAS

ANDIÑACH, Pablo R. A perspectiva hermenêutica. In: Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2025, p. 25-32.

ARNOLD, Clinton E. Ephesians: Exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2010.

BARCLAY, John M. G. A perspectiva do Dom sobre Paulo. In: MCKINIGHT, Scot; OROPEZA, B. J. (Org.). Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021, p. 293-316.

BARCLAY, John M. G. Paulo e o Dom. São Paulo: Paulus, 2018.

BAUMANN, Igor Pohl. As três dimensões interpretativas do texto. In: Teologia Bíblica do Antigo Testamento. Curitiba: Núcleo de Publicações FABAPAR, 2022, p. 21-23.

BÍBLIA. Português. Bíblia On-line. Versão ARA, 2011. Disponível em: https://www.bibliaonline.com.br/acf/ef/4. Acesso em: 17 jun, 2025.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo NAA. 3. ed. Nova Almeida Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblia do Brasil, 2018.

CALVINO, João. Efésios. São Paulo: Paracletos, 1998.

CARSON, Donald A. A manifestação do Espírito: A contemporaneidade dos dons à luz de 1 Coríntios 12-14. São Paulo: Vida Nova, 2013.

CARSON, Donald A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. Introdução ao Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHO, Bernardo. Recriados pela Graça: o poder da ressurreição de Cristo na vida da Igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 2023.

COHICK, Lynn H. The letter to the Ephesians. Grand Rapids: Eerdmans, 2020.

CRISÓSTOMO, João. Homilias sobre a carta aos efésios. In: Patrística: São João Crisóstomo: Comentário às Cartas de São Paulo/1. Paulus.

GORMAN, Michael J. Introdução à exegese bíblica. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

HAHN, Eberhard; BOOR, Werner de. Carta aos Efésios, Filipenses e Colossenses: comentário Esperança. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2006.

HOEHNER, Harold W. Efésios: Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2023.

KOESTER, Helmut. Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, Scott L.; QUARLES, Charles L. Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KÜMMEL, Werner Georg. Introdução ao Novo Testamento. 17º ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LOPES, Augustus Nicodemus. Apóstolos: a verdade bíblica sobre o apostolado. São José dos Campos: Editora Fiel, 2014.

OSBORNE, Grant R. Carta aos Efésios: Comentário expositivo do Novo Testamento. São Paulo: Editora Carisma, 2023.

REINKE, André Daniel. Os Outros da Bíblia: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

STOTT, John R. W. A Mensagem de Efésios: a nova sociedade de Deus. 2º ed. São Paulo: ABU Editora, 2007.

THIELMAN, Frank. Ephesians: Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

VAUGHAN, Curtis. Efésios: Comentário Bíblico; 1º ed. São Paulo: Vida, 1986.

ISSN 2763-8561
https://doi.org/10.29327/2638577.5.3-2

Neocalvinismo e tecnologia: a obra de Egbert Schuurman como uma abordagem reformacional do desenvolvimento tecnológico

Salatiel Costa Bairros[6]

Resumo: O presente artigo investiga a relação entre fé cristã e tecnologia a partir da filosofia reformacional de Egbert Schuurman. Com base nos fundamentos de Herman Dooyeweerd, Schuurman analisa o desenvolvimento tecnológico moderno como um fenômeno essencialmente religioso, marcado pela tensão entre natureza e liberdade e pela crença na autonomia da razão. O estudo apresenta a proposta de uma filosofia cristã da tecnologia fundamentada no motivo religioso da criação, queda e redenção, propondo uma ética da responsabilidade que reconheça o valor intrínseco da criação e a centralidade do senhorio de Cristo sobre toda a realidade. Além disso, o artigo aplica tais categorias à problemática contemporânea da Inteligência Artificial, evidenciando como a idolatria tecnicista e o ideal de autonomia humana se reproduzem em novos contextos. Conclui-se que apenas uma abordagem reformacional pode oferecer uma visão integral e responsável do desenvolvimento tecnológico, reconciliando fé e cultura técnica.

Palavras-chave: Neocalvinismo. Egbert Schuurman. Filosofia da Tecnologia. Herman Dooyeweerd. Inteligência Artificial.

Abstract: This article explores the relationship between Christian faith and technology through the reformational philosophy of Egbert Schuurman. Drawing on Herman Dooyeweerd's framework, Schuurman interprets modern technological development as a fundamentally religious phenomenon shaped by the tension between nature and freedom and by the belief in the autonomy of human reason. The study presents a Christian philosophy of technology grounded in the religious motive of creation, fall, and redemption, proposing an ethics of responsibility that acknowledges the intrinsic value of creation and the lordship of Christ over all reality. Furthermore, it applies these concepts to the contemporary context of Artificial Intelligence, revealing how technicist idolatry and human autonomy persist in modern innovations. The article concludes that only a reformational approach can offer an comprehensive and responsible vision of technological development, harmonizing faith and technological culture.

Keywords: Neo-Calvinism. Egbert Schuurman. Philosophy of Technology. Herman Dooyeweerd. Artificial Intelligence.

---

[6] Pós-graduando em Teologia Filosófica (Seminário Teológico Jonathan Edwards), pós-graduado em Inteligência Artificial e Aprendizado de Máquina (PUC Minas), graduado em Análise e Desenvolvimento de Sistemas (FADERGS), atua como Especialista de Desenvolvimento de Software, com ênfase na área de dados. Congrega na Igreja Batista Conde, em Porto Alegre e serve como coordenador da Escola Bíblica. E-mail: salatiel.costabairros@gmail.com

1. Introdução

A tecnologia sempre exerceu um papel fundamental nas relações sociais, econômicas, estéticas, jurídicas e até mesmo religiosas. Nas últimas décadas, ela tem sido apresentada de forma cada vez mais ubíqua, estando presente nas mais diversas áreas de interação humana com a realidade em torno de si. Diante disso, o avanço tecnológico é considerado imparável e incontrolável, restando à sociedade apenas observar e analisar os impactos dos seus artefatos. Essa interação abstraída e distante do ser humano com os artefatos tecnológicos que produz cria uma percepção da tecnologia como algo autônomo, independente do homem e capaz de servir como mediador do acesso à realidade. Os recentes desenvolvimentos na área da Inteligência Artificial (IA) agravaram ainda mais essa situação.

Ao ser vista como autônoma e mediadora da realidade, a tecnologia atrai para si esperanças e assombros. Por um lado, a tecnologia é vista como o grande sinal da autonomia e soberania humana, a prova de que está na humanidade a capacidade da própria redenção. Por outro, a tecnologia provoca receios escatológicos, onde a destruição vem através dos artefatos tecnológicos produzidos pelo homem. Em ambos os casos, o homem é o próprio soberano e vê toda a realidade a partir de si mesmo e daquilo que produz. Como disse Paulo em Romanos 1:25, “pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do criador”.

Por se tratar inicialmente de disciplina técnica, o contato entre o processo de desenvolvimento tecnológico e as ciências humanas e teológicas acontece de forma bastante limitada. O próprio contexto religioso cristão acaba por lidar com a tecnologia de forma mais pastoral, lidando com as consequências e efeitos de seus artefatos nos membros das comunidades. Uma abordagem verdadeiramente cristã que queira considerar a tecnologia de forma mais ampla deve ser capaz de ser bíblica e holística, ou seja, lidar com a realidade como um todo, sem reduzi-la aos aspectos técnicos do desenvolvimento dos artefatos ou sociológicos do impacto deles na sociedade e realizar tudo isso partindo da fonte de autoridade cristã, a saber, as Escrituras Sagradas.

O presente artigo pretende analisar a tecnologia moderna, seu desenvolvimento, impactos e desdobramentos através da perspectiva da tradição filosófica neocalvinista da forma que é expressa na obra do engenheiro e filósofo da tecnologia Egbert Schuurman. O objetivo principal é apresentar o Cristianismo como uma voz que deve ser ouvida em todas as

etapas do desenvolvimento tecnológico, através do amplo uso que Schuurman faz da filosofia de Herman Dooyeweerd, com a Filosofia da Ideia Cosmonômica, os Aspectos Modais e a identificação dos motivos religiosos base da sociedade.

Em uma entrevista para a Academia Brasileira de Cristãos na Ciência[7], Egbert Schuurman afirmou ser um grave problema a ausência de reflexão e ensino sobre tecnologia nas igrejas. É de suma importância que os aspectos práticos e éticos do uso e desenvolvimento da tecnologia, assim como seus impactos na cultura, sejam postos em discussão de um ponto de vista cristão. Segundo o filósofo holandês, uma das causas dessa omissão é a tecnologia parecer um assunto difícil, desinteressante e cheio de tecnicalidades. No entanto, não podemos ignorar que já vivemos em um mundo onde a tecnologia encontrou raízes profundas e os cristãos devem aprender a viver nesse mundo como cidadãos do Reino de Deus, inclusive em sua relação com a tecnologia. Diante disso, como um objetivo secundário, o presente trabalho busca estimular a reflexão sobre a tecnologia nos ambientes eclesiásticos, tanto para seu uso quanto para seu desenvolvimento.

A escolha da tradição neocalvinista para lidar com a tecnologia de uma perspectiva cristã se dá pela busca dos seus pensadores em serem verdadeiramente cristãos e bíblicos em suas propostas filosóficas, observando toda a realidade como estando sob o sustento e senhorio de Cristo. Dessa forma, todos os aspectos da experiência na realidade que são tocados por artefatos tecnológicos estão primariamente sob o governo de Deus e não podem fugir dessa realidade. Todas as vezes que o ser humano tenta mudar esse governo, isso causa tensões com a realidade que não podem ser ignoradas.

A seguir será apresentada uma visão geral do Neocalvinismo. Isso se faz necessário para o entendimento e análise da obra de Egbert Schuurman. Dessa forma, a própria escolha do formato e ênfase da apresentação dos conceitos será de acordo com a relevância considerada para o estudo da obra do filósofo holandês.

2. O Neocalvinismo e a filosofia de Herman Dooyeweerd

O Neocalvinismo foi um movimento originado na Holanda que articulava o cristianismo, especialmente em sua vertente reformada, como uma visão de mundo integrada,

[7] SCHUURMAN, Egbert. *Entrevista com Egbert Schuurman* [entrevista]. Entrevistador: Gustavo Assi. Cristãos na ciência, 15 abr. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vhvMZkUk6DI. Acesso em: 8 jul. 2023.

capaz de abranger todos os aspectos da vida. Segundo Silva (2022), o Neocalvinismo é o termo que foi usado para se referir à tradição de pensamento que entendia o calvinismo como um sistema de vida abrangente. Nessa tradição, a fé é entendida como integral, não mais pertencente apenas à esfera do sagrado e ausente na esfera do secular. A própria separação entre sagrado e secular passou a ser rejeitada.[8] Dessa forma, o Neocalvinismo se apresentava como uma resposta cristã à modernidade e ao Iluminismo.

O representante mais conhecido desse movimento foi Abraham Kuyper (1837–1920). James D. Bratt (2013) o considera como pai do Neocalvinismo, sendo alguém que defendia a relevância da religião em todos os aspectos da vida pública. Dessa forma, Bratt entende que Kuyper buscava fazer a religião funcionar no mundo moderno, apresentando confrontações e respostas cristãs para todas as áreas da vida.[9] Ele era um homem que dedicou sua enorme energia em muitas frentes da teologia pública. Autor das famosas *Stone Lectures,* proferidas no Seminário Teológico de Princeton, ele exerceu as vocações de pastor, jornalista, político, chegando a ser primeiro-ministro da Holanda (1901-1905), e acadêmico, fundando a Universidade Livre de Amsterdã.[10]

A vida de Kuyper expressa muito do cerne do próprio movimento Neocalvinista: a busca por apresentar o senhorio de Cristo em todas as esferas da vida, de forma a apresentar respostas cristãs para uma Europa secularizada. Guilherme de Carvalho destaca que o centro da visão neocalvinista era a soberania de Cristo em todas as esferas da vida humana e que essas ideias tiveram desdobramentos em diversas áreas, como educação, política, academia e igreja.[11]

O trabalho de sistematizar as ideias fundamentais do Neocalvinismo ficou para sucessores do movimento, em especial Herman Bavinck, na área da teologia, e Herman Dooyeweerd, na filosofia, cuja influência se estendeu até o autor estudado no presente trabalho. As ideias de Dooyeweerd se tornaram um arcabouço para que uma filosofia

---

[8] SILVA, Ednardo Luís Duarte da. *O neocalvinismo holandês e a sua recepção no Brasil*. São Leopoldo, RS: Bases de Teses e Dissertações da Faculdade EST, 2022. Disponível em: http://dspace.est.edu.br:8000/xmlui/handle/BR-SlFE/1143. Acesso em: 7 out. 2025.

[9] BRATT, James D. *Abraham Kuyper: modern calvinist, christian democrat*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013. loc. 157.

[10] REICHOW, Josué K. *Reformai a vossa mente: A filosofia cristã de Herman Dooyeweerd*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019. p. 45.

[11] CARVALHO, Guilherme de. *Herman Dooyeweerd, Reformador da Razão.* Academia.edu. Disponível em: https://www.academia.edu/1063871/Herman_Dooyeweerd_Reformador_da_Razão. Acesso em: 7 out. 2025.

verdadeiramente cristã protestante pudesse ser desenvolvida que considerasse a soberania de Cristo e os múltiplos aspectos da experiência da realidade. Segundo Guilherme de Carvalho:

> Mais do que introduzir alguns valores cristãos na universidade, Dooyeweerd se lançou ao ambicioso projeto de reformar a razão, de reformar a tradição filosófica e científica do Ocidente a partir de seu coração espiritual, e de reencontrar a ligação perdida entre pensamento teórico e religião.[12]

Herman Dooyeweerd nasceu em 1894 e foi influenciado desde sua infância pela fé cristã e pelas ideias neocalvinistas de Kuyper, especialmente por causa de seu pai, Hermen Dooijeweerd. Seus estudos acadêmicos aconteceram na universidade fundada por Kuyper, tornando-se doutor em direito constitucional, e lá Dooyeweerd lecionou filosofia, história e direito por 40 anos e foi considerado um dos autores mais influentes da Holanda, falecendo em 1977.[13]

Em sua obra *A New Critique of Theoretical Thought*, onde Dooyeweerd sistematizou sua filosofia pela primeira vez, ele afirma que o grande ponto de virada no seu pensamento foi a descoberta das raízes religiosas do pensamento e que todas as tentativas de síntese entre o Cristianismo e filosofias que assumissem a autonomia da razão humana estavam fadadas ao fracasso. Era necessário entender o *coração* como a raiz religiosa da existência, como proclamado pelas escrituras. O pensador neocalvinista chama o coração de "ponto arquimediano" da existência humana, ou seja, o ponto de apoio que permite que todo o resto seja levantado. Toda a atitude filosófica que proclame a suficiência da razão afasta o ser humano da revelação que está em Jesus, e isso deve ser inaceitável para os cristãos. É nesse sentido que Dooyeweerd busca desenvolver uma filosofia verdadeiramente cristã.[14]

A crítica da razão realizada por Dooyeweerd aponta os problemas da tradição filosófica ocidental ao considerar a razão, quando exercida de forma científica, dá um acesso privilegiado e neutro à realidade. Essa ilusão de neutralidade leva a uma percepção da realidade profundamente distorcida e reducionista. Segundo David Koyzis (2014), a filosofia de Dooyeweerd foi "fundamentada na convicção de que todo pensamento teórico tem uma base religiosa, não falsificável e pré-teórica". Toda a teoria que se apresente como neutra religiosamente ou que pressuponha uma faculdade racional universal neutra "deve ser

---

[12] Ibid.

[13] REICHOW, Reformai a vossa mente, p. 14.

[14] DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*, v. I. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969, p. v.

desmascarada", pois é ingênua e "baseada numa antropologia deficiente". Dessa forma, a razão não pode ser nunca identificada como uma faculdade neutra, mas "apenas como o aspecto lógico da nossa experiência total".[15] Para Herman Dooyeweerd:

> Se a própria realidade temporal não pode ser neutra em relação à sua raiz religiosa, se, em outras palavras, toda a noção de um cosmos temporal estático, independente da raiz religiosa da humanidade, se baseia em um equívoco fundamental, como alguém pode mais acreditar seriamente na neutralidade religiosa do pensamento teórico?[16]

Nesse esforço de rejeitar o reducionismo, Dooyeweerd buscou detalhar os aspectos da realidade que não podem ser reduzidos. Esses aspectos ele chamou de aspectos modais ou esferas modais ou esferas de lei. Albert Wolters (2018) define como "o círculo de leis qualificado por um núcleo de sentido único, irredutível e indefinível", onde há dentro de cada esfera de lei um núcleo de sentido e uma função modal. Enquanto "lei" enfatiza que cada esfera possui leis peculiares a si, "modal" enfatiza a forma como esse aspecto é experienciado.[17] Em sua filosofia, Dooyeweerd identificou 15 aspectos modais experimentados na realidade temporal e irredutíveis. São eles (em ordem): numérico, espacial, cinemático, físico, biótico, sensitivo-psíquico, analítico (lógico), histórico-cultural, linguístico, social, econômico, estético, jurídico, ético e pístico (fé e confiança).

Com o objetivo de explicar melhor os aspectos modais, o filósofo holandês usa a imagem de um prisma. Para ele, a diversidade dos aspectos modais é expressa no tempo, mas se refere a uma unidade que está além deste, sendo supratemporal e que é a fonte da plenitude de sentido. Essa unidade é refratada na ordem do tempo, como a luz em um prisma é refratada em uma rica diversidade de cores. Cada uma das cores pode ser individualmente identificada, mas depende e se relaciona com as outras, assim como a luz como um todo não pode ser reduzida a apenas uma das cores resultantes da refração. Essa perspectiva afeta nossa percepção da realidade como um todo, inclusive a antropologia, pois evita que o homem seja reduzido a apenas um dos aspectos, como o faz o Iluminismo ao reduzi-lo à razão, ao aspecto analítico.[18]

---

[15] KOYZIS, David T. *Visões e Ilusões Políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 283.

[16] DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, p. vi, *tradução nossa*.

[17] WOLTERS, Albert. *Glossário*. In: DOOYEWEERD, Herman. *O crepúsculo do pensamento ocidental*. Trad. Guilherme de Carvalho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2018. p. 167–176.

[18] DOOYEWEERD, Herman. *O crepúsculo do pensamento ocidental*. Trad. Guilherme de Carvalho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2018. p. 30.

Os aspectos modais apresentados por Dooyeweerd não existem na realidade concreta, mas são modos de como a realidade se apresenta. Ou seja, não existe uma realidade puramente histórica ou puramente numérica. Todos os eventos na história acontecem em relação a todos os aspectos modais. Esses modos irredutíveis não são nunca experimentados individualmente e não existem separados uns dos outros na experiência.[19]

Outro conceito da filosofia reformacional de Dooyeweerd que é de suma relevância para a compreensão da obra de Egbert Schuurman é o de motivos básicos ou motivos base. O motivo básico é a motivação fundamental de uma cultura. Segundo Reichow, um motivo básico religioso "controla e regulamenta os demais desenvolvimentos teórico, social, político e cultural de um grupo humano"[20]. Ainda conforme Reichow (2019, p. 82-95), Dooyeweerd aponta que quatro motivos têm predominado ao longo da história do Ocidente:

1. Matéria e forma: também chamado de dualismo grego, como o motivo da filosofia grega. Nele, a matéria representa a deificação da natureza, o caráter cíclico do tempo e o destino inevitável, enquanto a forma representa a religião cultural, que ganha força com as cidades-estado gregas, com o centro no Monte Olimpo e uma ênfase na harmonia, gerando um dualismo e uma tensão entre esses motivos.[21]
2. Criação, queda e redenção: é o motivo básico do Cristianismo e não possui uma tensão interna ou dualismo. Deus é o criador de todas as coisas e o mundo material não é mau em si mesmo, mas ordenado por meio da vontade do Criador. Seguido da criação, o motivo cristão reconhece a realidade do mal pela desobediência do ser humano no evento da queda e a restauração do direcionamento religioso do ser humano através da redenção em Jesus Cristo, o reconhecendo como o Senhor de todas as coisas. Esse é o único motivo integrador, que não se fundamenta em um dualismo.
3. Natureza e graça: síntese entre o motivo grego e o motivo cristão que surgiu com o gnosticismo e, posteriormente, na filosofia e teologia medievais. Para Dooyeweerd, esse motivo era o resultado de uma acomodação entre o dogma eclesiástico e a metafísica aristotélica.[22] O resultado era uma teologia que não considerava a razão como profundamente

[19] DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, p. 3.

[20] REICHOW, *Reformai a vossa mente*, p. 51-52.

[21] DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, p. 35.

[22] Ibid., p. 36.

afetada pela queda e uma filosofia que pressupunha a autonomia da razão. O dualismo aqui se torna entre a natureza, ou seja, as coisas próprias da razão e do mundo material, e a graça, relacionada a tudo que é espiritual e nossa relação com o Criador. O secularismo foi, portanto, o avanço do polo da natureza sobre o polo da graça, devorando-o.

4. Natureza e liberdade: dualismo entre os ideais modernos de controle, determinismo e racionalismo e os ideais oriundos da Renascença, que enfatizam a personalidade como absoluta, dona de si e livre. Para Dooyeweerd, uma síntese entre esses dois ideais é impossível e o resultado é uma constante tensão. A humanidade não pode ser, ao mesmo tempo, livre e ser capaz de reduzir toda realidade ao crivo da razão.

A exposição das tensões dos motivos religiosos base e dos problemas da crença na autonomia da razão realizada pela filosofia reformacional serve, portanto, como um fundamento filosófico poderoso para lidar com os desafios que o desenvolvimento tecnológico impõe à sociedade. A seguir, será apresentado um dos principais pensadores contemporâneos sobre uma filosofia da tecnologia que parta das ideias neocalvinistas, especialmente da Filosofia da Ideia Cosmonômica.

3. Egbert Schuurman: vida e filosofia

Egbert Schuurman nasceu em 1937 em Borger, na Holanda. Graduado em Engenharia Civil na Delft University of Technology e Filosofia da Universidade Livre de Amsterdã, recebeu seu doutorado em 1972 com uma tese na área de Filosofia da Tecnologia, dando continuidade ao trabalho de seu orientador, Hendrik van Riessen. Lecionou Filosofia Cristã na Universidade de Eindhoven entre 1972 e 2004. Schuurman também exerceu participação ativa na política holandesa. De 1981 a 1983, foi membro do *Broad DNA Committee*, encomendado pelo governo holandês para avaliar os aspectos sociais e éticos do uso do material genético humano e investigou os limites das aplicações técnicas pelo Instituto Real Holandês de Engenheiros. Além disso, atuou como senador de 1983 até 2011. Em 1994, recebeu o Prêmio Templeton por seu trabalho ensinando sobre religião e ciência.[23] Sua última obra publicada foi *Technology and Christianity: Essays on the Interface*, em 2024. Isso significa que Schuurman amadureceu suas ideias durante diferentes períodos do desenvolvimento tecnológico recente, especialmente entre a Guerra Fria e a popularização da Tecnologia da Informação.

[23] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia*. Trad. Breno Oliveira Perdigão. Belo Horizonte: P&B Publicações, 2021. p. 156.

A obra de Schuurman e os conceitos que desenvolve são profundamente influenciados pela filosofia de Herman Dooyeweerd, assim como sua atuação pública foi influenciada por Abraham Kuyper. Por exemplo, ele aborda frequentemente a questão da crise ambiental gerada pelo avanço tecnológico, apresentando o problema como fundamentalmente religioso sem deixar de propor ações práticas na esfera da sociedade.[24] Para Schuurman, o motivo religioso base da natureza e liberdade e sua consequente tensão estão no centro da produção tecnológica moderna.[25] Dessa forma, é impossível compreender a obra de Schuurman sem uma compreensão geral dos conceitos da filosofia reformacional.

Os pressupostos reformacionais de Egbert Schuurman não o impedem de criticar alguns pontos do movimento neocalvinista e sua relação com a tecnologia, principalmente em seu início, com Abraham Kuyper. O filósofo da tecnologia holandês reconhece que Kuyper teve um ponto cego na sua relação com a tecnologia e que ele aceitou o desenvolvimento tecnológico de forma exageradamente otimista, sem perceber os seus perigos e problemas.[26]

Outra influência bastante presente nos desenvolvimentos filosóficos de Schuurman é Jacques Ellul, filósofo francês que escreveu extensamente sobre tecnologia. Schuurman utiliza várias das categorias e observações de Ellul, especialmente nas definições de tecnologia e nas diferenças entre a tecnologia moderna e as antigas tecnologias manuais. Por outro lado, a inevitabilidade do avanço e dominação tecnológica afirmada por Jacques Ellul, que propunha certa autonomia à tecnologia e a tratava com grande pessimismo, é repetidamente criticada por Schuurman. Se a tecnologia é, como propõe Schuurman, fundamentalmente religiosa e conectada aos motivos religiosos base da sociedade, é impossível que ela seja autônoma.[27]

Apesar das diversas críticas aos fundamentos religiosos do desenvolvimento tecnológico atual, Schuurman usa a filosofia reformacional para também trazer uma perspectiva positiva da tecnologia, sob o motivo cristão, que traga real progresso cultural.[28]

---

[24] SCHUURMAN, Egbert. *Reflexões sobre a sociedade tecnológica*. Trad. Breno Oliveira Perdigão. Belo Horizonte: P&B Publicações, 2018. p. 47.

[25] SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*. Trad. Breno Oliveira Perdigão. Brasília: Editora Monergismo, 2016. p. 20-25.

[26] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia,* p. 42.

[27] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia: ciência e fé cristã em uma cultura tecnológica*. Trad. Thaís Semionato. Viçosa: Editora Ultimato, 2016. p. 88-98.

[28] Ibid*,* p. 76.

Nas próximas seções, apresentaremos as principais problemáticas, conclusões e soluções propostas por Schuurman realizadas sob a ótica da filosofia reformacional.

4. Tecnologia como esperança

Nos últimos séculos da história da humanidade, principalmente após a Renascença, a tecnologia e seus artefatos têm assumido funções progressivamente mais centrais na experiência humana de contato com a realidade. Muito desse desenvolvimento tecnológico é associado à crença de que a humanidade é capaz de alcançar salvação ou destruição através dos próprios esforços, através da sua liberdade e do seu controle total da natureza. Segundo o historiador contemporâneo Yuval Noah Harari:

> Não precisamos rezar para nenhum deus ou santo para que nos salvem deles. Sabemos bem o que precisa ser feito para evitar a fome, as pestes e a guerra — e geralmente somos bem-sucedidos ao fazê-lo. É verdade que ainda se verificam fracassos dignos de nota; mas, quando deparamos com eles, não mais damos de ombros e dizemos "Bem, é assim que as coisas funcionam em nosso mundo imperfeito", ou "Que seja feita a vontade de Deus". Sim, quando a fome, as pestes ou a guerra saem de nosso controle, costumamos achar que alguém deve ter se equivocado, estabelecemos uma comissão de inquérito e prometemos que na próxima vez faremos melhor.[29]

A crença de Harari não é única. O futurólogo Neil Redding, em uma palestra para um evento de uma grande empresa de tecnologia brasileira, afirmou que os recentes modelos de Inteligência Artificial generativos não são apenas tecnologias, mas uma nova espécie com a qual os seres humanos precisam estabelecer uma simbiose que beneficie ambos os lados. Para obter o que precisamos dessa nova espécie, devemos oferecer a ela algo que seja do seu interesse.[30]

Tais visões sobre tecnologia entram imediatamente em conflito com a percepção cristã da realidade. Na crença na salvação pela tecnologia não há espaço para uma salvação divina, visto que o destino da humanidade estaria exclusivamente nas mãos das capacidades científicas e tecnológicas humanas. Egbert Schuurman conecta esse anseio humano pela tomada do poder das mãos do próprio Deus com o relato da Torre de Babel em Gênesis, onde

---

[29] HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: Uma breve história do amanhã.* Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 7.

[30] CATUCCI, Anaísa. "IA é uma nova espécie e é preciso interagir, diz Neil Redding no Universo TOTVS". *Canaltech*, 18 jun. 2025. Disponível em: https://canaltech.com.br/mercado/ia-e-uma-nova-especie-e-e-preciso-interagir-diz-neil-redding-no-universo-totvs/. Acesso em: 6 nov. 2025.

o desejo por alcançar Deus, o desafiar, tomar o seu lugar e recuperar o paraíso perdido por meio da própria força, motiva o avanço tecnológico.[31] Diante desta perspectiva, é pressuposto central do filosofo reformacional que a tecnologia não é espiritualmente neutra.[32]

4.1 Definindo tecnologia

Não é simples tarefa a definição do que é tecnologia. Segundo o autor estudado no presente trabalho, "fala-se em tecnologia quando se utilizam ferramentas para moldar a natureza, na consecução de propósitos humanos"[33]. Dessa forma, a tecnologia está profundamente enraizada nas civilizações.

Schuurman refina sua definição de tecnologia ao contrastar as tecnologias artesanais com as tecnologias modernas. Para ele, a tecnologia moderna deixou marcas na cultura mais profundas que as tecnologias artesanais anteriores.[34] Baseando-se nos escritos de Jacques Ellul, o filósofo holandês apresenta sete características que diferenciam a tecnologia moderna da tecnologia manual: racionalidade, artificialidade, automatismo, autorreforço, monismo, universalismo e autonomia. Não se trata da presença das característica nos artefatos, mas delas como pressupostos no desenvolvimento e uso das mesmas.[35] Segundo ele:

> Os desenvolvimentos técnicos modernos são obsessivos, enormes em escalas universais, reducionistas e socialmente nivelados, assim sendo unidimensionais e impessoais. Os seres humanos acabam como engrenagens na maquinaria, despersonalizados, alienados uns dos outros. O resultado é uma cultura aparentemente racional, comercial e eficiente, mas, de fato, é gelada e estéril, sem um coração. A dominação técnico-científica traz uma visão de túnel e uma tendência à escala maciça à ciência, economia e política.[36]

Outro aspecto do desenvolvimento tecnológico moderno é a escala global. As aplicações técnicas estão conectadas de forma a comporem uma rede mundial, não apenas direta, mas indiretamente. O amplo uso da tecnologia e influência dela na vida comum da humanidade como um todo é sem precedentes históricos. Para Schuurman, "essas aplicações

---

[31] SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*, p. 50-53.

[32] Ibid, p. 17.

[33] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 75.

[34] SCHUURMAN, Egbert. *A Imagem Tecnológica do Mundo e uma Ética da Responsabilidade.* Trad. Breno Oliveira Perdigão. Belo Horizonte: P&B Publicações, 2019. loc. 191.

[35] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 88-103.

[36] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia,* p. 47.

técnicas mutuamente conectadas funcionam de forma interativa" e são um sistema interligado no centro da cultura.[37]

A tecnologia moderna é, portanto, a amplificação do poder humano sobre a realidade[38], marcada por uma ideia secular que coloca a humanidade no centro, ignora os efeitos da queda, pressupõe uma racionalidade neutra e autônoma e vive na tensão entre a natureza e a liberdade. Mesmo quando os problemas desse contexto são expostos e identificados, eles são apresentados como irreversíveis e inevitáveis.[39] Isso não quer dizer que os artefatos tecnológicos são, em si mesmos, maus, mas que são idealizados, concebidos e distribuídos nesse contexto.

4.2 A autonomia da razão

Seguindo a tradição filosófica reformacional, Schuurman argumenta extensivamente em diversas das suas obras sobre o problema da crença ilusória na autonomia do homem e da razão. Essa crença faz com que a realidade seja reduzida ao pensamento teórico e o ser humano passa a ser entendido como uma mera máquina. Essa forma de pensar encontra sua origem no pensamento de René Descartes, que colocava sob a razão humana o ponto de partida para todo o resto, levando a cultura ocidental a considerar o pensamento técnico como a forma dominante de pensar, baseado na autossuficiência do pensador.[40]

A equiparação entre o ser humano e máquinas pode ser também encontrada em filósofos contemporâneos, como Daniel Dennett (1994), em seu artigo "*Consciousness in human and robot minds*"[41]. Ele inicia o artigo afirmando que "a melhor razão para acreditar que robôs podem algum dia se tornarem conscientes é que nós seres humanos somos conscientes, e nós somos nós mesmos um tipo de robôs" (tradução nossa). Para Dennett, os motivos pelos quais robôs conscientes podem não vir a existir são mais mundanos, como razões econômicas, não teóricas. No artigo, inclusive, o filósofo é bastante jocoso com a ideia

---

[37] Ibid, p. 127.

[38] REINKE, Tony. *Deus, Tecnologia e a Vida Cristã.* Trad. João Paulo Aragão da Guia Oliveira. São José dos Campos: Editora Fiel, 2022. p. 14. O autor desse livro possui uma influência considerável de Egbert Schuurman. Em sua definição sobre tecnologia, ele diz: "tecnologia é ciência aplicada e poder amplificado".

[39] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia,* p. 38-42.

[40] SCHUURMAN, Egbert. *A Imagem Tecnológica do Mundo e uma Ética da Responsabilidade*, loc. 281.

[41] DENNETT, Daniel. *Consciousness in Human and Robot Minds.* Oxford: Oxford University Press, 1994. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198524144.003.0002.

de existir algum componente imaterial na consciência. As decisões tanto de criar o robô consciente quanto de não criar repousam exclusivamente na autonomia da razão humana.[42]

Dessa forma, a esperança posta no controle tecnológico tem fundamento na ideia de, por causa da suposta autonomia da razão, podemos alcançar verdadeira liberdade via esforços técnicos. Os positivistas, inclusive, criam que tudo o que fosse espiritual ou religioso era sem sentido. Assim, "escondida atrás da fachada da tecnologia moderna, há uma máscara da liberdade individual autônoma, um vácuo espiritual"[43].

Por causa da origem no pensamento em Descartes, lidar com a crença na autonomia da razão exige lidar com o Iluminismo. Nesse movimento, "a razão humana é aceita como instrumento de controle", e leva a uma associação entre a tecnologia e a felicidade, a liberdade e o progresso. Essa relação cria um ambiente que minimiza as desvantagens e impactos negativos dos artefatos tecnológicos produzidos. Ou seja, mesmo quando os problemas são percebidos, não há disposição para abandonar o ponto de partida dessas ideias.[44]

A crença iluminista da autonomia do pensamento humano e a veneração da ciência, reduzindo toda a realidade ao pensamento teórico, resultam, segundo Schuurman, no que ele chama de "cultura técnico-científica"[45] ou de "tecnocracia"[46], que seria uma submissão da realidade aos artefatos tecnológicos produzidos pela técnica humana, colocando todas as esperanças humanas nesse desenvolvimento tecnológico motivado por um ideal de controle.

O filósofo holandês exemplifica a tensão dooyeweerdiana entre natureza e liberdade nas disputas entre os tecnocratas e os revolucionários. Os primeiros são sempre otimistas com o futuro e acreditam que todos os problemas gerados pela tecnologia podem ser solucionados com mais tecnologia. Suas esperanças estão particularmente no desenvolvimento da Tecnologia da Informação, com o avanço da computação. Para eles, o computador é o maior instrumento de controle tecnológico. Já os revolucionários percebem os problemas da

[42] Mesmo fora do ambiente cristão, há críticas à concepção de Dennett sobre a consciência. Um exemplo é o artigo de Roger Caldwell, "Dan Dennett and the Conscious Robot", publicado na revista *Philosophy Now*, n. 18, 1997, no qual o autor questiona os limites da abordagem funcionalista de Dennett sobre a mente e a possibilidade de consciência em robôs.

[43] SCHUURMAN, Egbert. *A Imagem Tecnológica do Mundo e uma Ética da Responsabilidade*, loc. 320.

[44] Ibid, loc. 553-571.

[45] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia*, p. 68.

[46] SCHUURMAN, Egbert. *Reflexões sobre a sociedade tecnológica*, p. 9-10.

artificialidade abstrata trazida pela tecnologia moderna, se opondo ao determinismo da mentalidade técnica e enfatizando a descontinuidade da história. Para estes, o que move a história é a revolução, o protesto, conflito, luta e a ação. É a revolução, principalmente política, que pode mover a humanidade do presente para um futuro utópico em um mundo de possibilidades. Essa disputa entre a tecnocracia e a revolução é descrita por Schuurman como uma briga de família: ambos assumem um ponto de vista cartesiano, tendo o homem como autossuficiente, o mundo como fechado e a história como exclusivamente a história do homem. Nessa perspectiva, fica ainda mais claro que é um conflito de raizes espirituais.[47]

> A filosofia reformacional, no entanto, rejeita a autonomia do homem e, portanto, rejeita igualmente a autonomia do pensamento filosófico e científico em especial. Todo pensamento reformacional começa com o reconhecimento de que a natureza do homem e da cultura não são nada em si mesmas. Pelo contrário, reconhece que o homem, que, afinal, não criou a si mesmo, precisa de uma revelação a fim de descobrir quem ele é, para que finalidade ele existe, e qual é o significado da história que engloba a si mesmo e todas as coisas.[48]

4.3 Tecnologia como um falso deus

Abordar a tecnologia como um falso deus e a idolatria em torno dela exige uma breve definição de idolatria nos termos reformacionais. O engenheiro canadense Derek Schuurman — não confundir com o filósofo holandês Egbert Schuurman —, em uma entrevista, afirmou que "sempre que olhamos para as coisas criadas para termos esperança em lugar de olharmos para o Criador, caímos na idolatria"[49].

O conhecido texto bíblico de Romanos 1:23-28 descreve o problema da humanidade como a troca da adoração e do serviço ao criador pela adoração de criaturas, assim como a substituição da verdade divina por mentiras. Deus entrega os idólatras a si mesmos, a "uma

---

[47] SCHUURMAN, Egbert. *Technology and Christianity: Essays on the Interface.* Aalten: Wordbridge Publishing, 2024. p. 30-43. As principais descrições dos conflitos entre revolucionários e tecnocratas foram feitas por Schuurman no contexto da Guerra Fria ou sob influência posterior do impacto desse momento histórico. Diante disso, é possível argumentar que a oposição entre os grupos citados acontece de forma diferente hoje, pois ambos buscam na tecnologia, especialmente na Tecnologia da Informação, uma forma de controle sobre a realidade. Essa mudança de comportamento ajuda a enfatizar o argumento de similaridade religiosa entre os movimentos.

[48] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia*, p. 69.

[49] SCHUURMAN, Derek. *Entrevista exclusiva com Derek C. Schuurman sobre a relação entre fé cristã e tecnologia.* Associação Brasileira de Cristãos na Ciência, 2017. Disponível em: https://cristaosnaciencia.org.br/entrevista-exclusiva-com-derek-c-schuurman-sobre-a-relacao-entre-fe-crista-e-tecnologia/. Acesso em: 8 nov. 2025.

disposição mental reprovável" (v. 28). Nessa perspectiva, o teólogo Yago Martins escreve que "ao elevar algum elemento da criação como uma divindade substituta ou concorrente ao Deus vivo, o homem obscurece a própria capacidade de enxergar a criação de modo apropriado".[50] A absolutização de elementos da realidade como forma de idolatria resultando em uma distorção da percepção do mundo é descrita também por Dooyeweerd[51], ao criticar a programação da autossuficiência do pensamento filosófico, e por Egbert Schuurman, ao criticar a absolutização das abstrações científicas. Segundo ele:

> A incapacidade de perceber que os cientistas produzem abstrações leva ao reducionismo. Isso implica também que os acadêmicos não se veem como uma criatura, mas como "soberanos e senhores" (Descartes) sobre toda a realidade. Essa pretensão leva claramente a ultrapassar as fronteiras da ciência. A ciência, consequentemente, se torna uma ideologia e o cientista um crente na ciência […]. A ciência se torna um ídolo.[52]

Ao ignorar Deus no exercício da ciência e declarar a si mesmo como soberano senhor sobre a razão, o cientista busca obter uma compreensão total da realidade a partir das suas abstrações e, com isso, submeter as coisas à sua vontade. Ele deseja controlar a realidade e estabelecer o seu poder. O desejo de reduzir a realidade e submetê-la à vontade humana através de interpretações técnicas da realidade é chamado por Schuurman de tecnicismo. Na visão tecnicista, o homem se torna o criador e redentor do mundo, que atribui um significado técnico para todos. O filósofo holandês acompanha a tradição reformacional ao dizer que "nosso pensamento não pode reconstruir a realidade integralmente".[53]

A devoção indevida dada à tecnologia se apresenta em diversas camadas. Ela é um ídolo quando esperanças soteriológicas são postas sobre ela, entretanto, ela conjuntamente manifesta outra idolatria, a saber, a elevação da razão humana como capaz de moldar a realidade à sua imagem e semelhança. O pastor Filipe Fontes, em sua obra Idolatria do Coração, argumenta que há uma dinâmica na idolatria, composta por um ídolo menor, um

---

[50] MARTINS, Yago. *No alvorecer dos deuses: desvendando as idolatrias profundas do coração.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 34.

[51] DOOYEWEERD. *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. I, p. 20.

[52] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 35.

[53] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 47. Para o autor, em uma linguagem dooyeweerdiana, reduzir todos os aspectos da realidade ao aspeto lógico é perder de vista a fonte de significado e ficar sujeito ao dualismo resultante ao tentar lidar com questões filosóficas, como a relação entre a unidade e a diversidade ou da continuidade do ser no tempo.

intermediário e um ídolo maior. O ídolo último de todo o idólatra é o próprio eu.[54] A tecnologia, produzida e utilizada com a mentalidade tecnicista, serve como potencializadora da inclinação idólatra humana posterior à queda.

> Não raro, a ciência e a tecnologia são responsabilizadas pela confusão em que nos encontramos. Todavia, afirmo tratar-se de um grande mal-entendido. A origem do problema é o homem. Ele chegou a se considerar o Alfa e o Ômega. [...] Desde o fechamento do acesso ao Deus vivo, a humanidade tem colocado a esperança no que a ciência e a tecnologia podem fazer no futuro.[55]

O historiador e filósofo alemão Oswald Spengler, em sua obra *Man and Technics*, apresenta uma visão bastante pessimista da tecnologia e expõe o aspecto religioso da confiança nela. Mesmo não sendo cristão, Spengler fala de uma religião materialista, onde a "técnica é imortal como Deus Pai, salva a humanidade como Deus Filho, e nos ilumina como Deus Espírito Santo" (tradução nossa).[56] O historiador ainda chama os seguidores do materialismo de adoradores. Ainda que Schuurman critique o seu pessimismo exagerado, de forma que o ser humano se torna uma vítima inevitável da própria conquista técnica, Spengler mostra que a percepção do aspecto religioso do desenvolvimento tecnológico não é exclusiva dos cristãos.[57]

A idolatria tecnicista, portanto, pode ser resumida em três principais crenças: (1) o desenvolvimento de artefatos tecnológicos cada vez mais complexos e abstratos é inevitável, ou seja, o progresso não pode ser interrompido, (2) todo o progresso tecnológico trará melhorias para as condições de vida da humanidade que superarão os seus efeitos colaterais e (3) quaisquer problemas que surjam originados de algum progresso tecnológico podem e serão corrigidos nas próximas etapas do desenvolvimento da tecnologia.[58] Para Egbert Schuurman, essa idolatria não é apenas limitante espiritualmente, mas é estreita tecnicamente. Ao conduzir a um desenvolvimento tecnológico autoritário e destrutivo, a própria inovação tecnológica se torna limitada e irrefletida.[59]

---

[54] FONTES, Filipe. *Idolatria do coração: um inimigo ignorado*. São Paulo: Cultura Cristã, 2023. p. 45.

[55] SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*, p. 34-35.

[56] SPENGLER, Oswald. *Man and Technics: a contribution to a philosophy of life*. Trad. Charles Francis Atkinson. Londres: Arktos Media, 2015. p. 67.

[57] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia*, p. 15-16.

[58] SCHUURMAN, Derek. *Moldando um mundo digital: Fé, cultura e tecnologia computacional.* Trad. Leonardo Bruno Galdino. Brasília: Editora Monergismo, 2013. loc. 1360.

[59] SCHUURMAN, Egbert. *Reflexões sobre a sociedade tecnológica*, p. 64.

Em vista do cenário até aqui descrito, é possível afirmar que a tecnologia como esperança se dá quando anseios soteriológicos ou escatológicos são colocados sobre artefatos específicos ou mesmo sobre uma crença de progresso iminente e inevitável. Tal crença leva seus adeptos a ignorarem as consequências negativas daquilo que é desenvolvido hoje em nome da esperança de que elas são apenas consequências intermediárias de um futuro onde o progresso terá encontrado a solução para todas as coisas.

5. Uma filosofia reformacional da tecnologia

O custo do progresso, no entanto, é uma imposição autoritária sobre a realidade do aspecto lógico da existência e a idolatria do ego humano. A percepção deste custo é ainda prejudicada pela forma abstrata que o progresso tecnológico se dá, pois, dada sua suposta inevitabilidade e impessoalidade, a responsabilização individual e comunitária é obscurecida. É em resposta a esse cenário que Egbert Schuurman apresenta uma proposta de filosofia reformacional da tecnologia. Para ele, a filosofia reformacional serve de guia para os perdidos no labirinto técnico, pois ela ajuda a definir as prioridades e a desenvolver uma tecnologia que de fato sirva os humanos responsavelmente.[60]

A situação dos cristãos no contexto tecnicista é semelhante a um exílio, vivendo em um tipo de Babilônia. Nela, "o homem adora vários deuses e os constrói, de acordo com a permissão da ciência e tecnologia"[61] e aos cristãos nem sempre é viável uma atuação com impacto em larga escala. Entretanto, para que o coração não seja perdido, é necessário refletir sobre a nossa responsabilidade diante da cultura atual. Aos cristãos cabe o dever de refletir sobre os avanços da ciência e tecnologia através da perspectiva bíblica, proclamando Jesus como o Senhor de toda a criação, inclusive da tecnologia, através da voz profética da Igreja.

Se, como argumenta Schuurman, o problema da sociedade tecnológica é antes religioso que técnico, qualquer solução proposta deve incluir o aspecto religioso do problema. Uma filosofia cristã da tecnologia deve, portanto, fundamentar-se no motivo religioso base cristão da criação, queda e redenção. Esse motivo base deve guiar a reflexão a um sistema ético coerente e integral para o uso e desenvolvimento dos artefatos tecnológicos.[62]

---

[60] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia*, p. 95-97.

[61] SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*, p. 18.

[62] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 177-178.

5.1 A Criação e o senhorio divino

Pensar a tecnologia sob a perspectiva cristã da criação é direcionar o ponto de partida de todas as coisas: o ser humano está lidando com uma natureza intencionalmente criada e compartilha com ela o estado de criatura. Uma das primeiras consequências disso é que a natureza não é divina, assim como não foi formada do acaso, mas existe em relação com o seu criador. O homem é colocado na natureza, tendo sido criado a partir dela, como um representante de Deus e com a incumbência de trabalhar, conforme diz o relato de Gênesis 1-2. A humanidade é criada com um papel especial, de mordomia e autoridade, em um jardim que foi chamada a dominar e expandir.

Ao ser criado conforme imagem e semelhança de Deus, receber dele a capacidade de linguagem e raciocínio e ser ordenado a usá-la para estudar e classificar a natureza, o ser humano recebe não somente autoridade, mas responsabilidade do Criador. Essa superioridade sobre a natureza, indicada pelas Escrituras, é frequentemente apontada por opositores como a causa de toda a distorção e falta de cuidado sobre o ambiente presente no Ocidente. Schuurman argumenta que o domínio afirmado pelo Cristianismo é sempre associado à responsabilidade, nunca considerado absoluto. Dessa forma, o motivo base cristão legitima a ciência, mas não coloca a existência humana e suas esperanças soteriológicas no estudo e na transformação da natureza.[63]

A doutrina cristã da criação também serve como guia para a relação com o tempo. A história é apresentada linear e progressiva, mas com aspectos cíclicos. Os dias da criação e o propósito indicado para o ser humano revelam um objetivo da história, não um destino fixo e cíclico inevitável, em eterna repetição. Todavia, o descanso divino no sétimo dia, que serve como fundamento para os vários aspectos de descanso apresentados na teologia cristã, mantém repetidamente a memória de que tudo depende do sustento do criador e pertence, em última instância, a ele. Por causa disso, a terra não deveria ser explorada até a exaustão. Segundo Schuurman, "o mandato de Gênesis não significa uma exploração ilimitada e arbitrária da natureza, mas uma abordagem cuidadosa frente a um bem que foi confiado ao homem".[64] Para ele, devemos ver a criação como um jardim que caminha em direção a se

[63] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 179-181; SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia,* p. 66.

[64] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 194.

tornar uma cidade-jardim. Tal entendimento deveria chamar uma busca por desenvolvimento responsável.

> Somente quando um reconhecimento da origem e do significado da realidade precede a ciência, e um método científico instrumentista é rejeitado, então a ciência se relaciona corretamente à plenitude da realidade. A ciência deve ser integrada na realidade plena da experiência e ser aprofundada como uma forma de conhecimento da realidade. Então, o conhecimento científico servirá nosso crescimento em sabedoria. Esta maneira de fazer ciência aumentará uma visão crescente e abrangente da realidade. O objetivo da ciência deve ser ganhar discernimento e fortalecer a responsabilidade humana em relação a tudo o que está acontecendo na realidade, concebendo essa realidade como um jardim que cresce em uma "morada de companheirismo".[65]

O conceito da criação como jardim a ser cuidado e não um mundo a ser dominado deve nos fazer vê-la como um presente que nos exige cuidado, e nosso desenvolvimento tecnológico deveria ser dirigido por isso. O homem está destinado a fazer o seu trabalho diante de Deus, sendo guiado pelas normas presentes na dinâmica da criação, intencionalmente colocadas pelo criador. O homem não é o centro da realidade e sua ciência e tecnologia não devem girar em torno de si, mas do próprio Deus, o verdadeiro senhor sobre todas as coisas.[66]

5.2 A Queda e uma antropologia cristã

Na teologia cristã, a Queda é o motivo das coisas que estão erradas com o mundo. Por causa da maldição advinda da desobediência humana contra Deus, descrita em Gênesis 3, a natureza passou a resistir ao ser humano e os próprios relacionamentos entre as pessoas passaram a ser problemáticos. As Escrituras apresentam como o mal se alastrou por todo o cosmos e todas as capacidades humanas são afetadas por ele.

Essa intromissão do pecado e da sua consequente maldição afetou a própria natureza humana e distorceu a imagem e semelhança divinas presentes no homem. A proposta da serpente de desobedecer e comer o fruto da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal era um convite à autonomia, ou seja, a escolher a si mesmo como fonte para determinar o que é certo e errado, em uma recusa direta à Palavra de Deus.[67]

---

[65] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia,* p. 92.

[66] SCHUURMAN, Egbert. *Reflexões sobre a sociedade tecnológica*, p. 95.

[67] FRANCESCO, Jean. *Reformando o Discipulado: uma introdução à fé cristã*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 181-182.

Os teólogos Craig Bartholomeu e Michael Goheen afirmam que, na queda, Adão e Eva buscaram tornar-se lei para si mesmos, acreditando nas dúvidas que a serpente lançou sobre a ordem de Deus para Adão, questionando até mesmo a bondade de Deus, visto que a serpente acusa Deus de mentir por medo de que suas criaturas se tornassem semelhantes a ele. A serpente ainda contradiz a afirmação direta de Deus das consequências da desobediência: diferente do que Deus havia afirmado, eles não morreriam ao comer da árvore. A busca pela autonomia colocou a humanidade em oposição a Deus.[68]

Tal anseio por autonomia está no cerne da discussão de Egbert Schuurman. A crença na autonomia da razão e, consequentemente, do ser humano, direciona a tecnologia moderna e possui raízes muito antigas, no relato da queda em Gênesis. O uso da tecnologia para a luta humana rebelde contra Deus encontra sua expressão já no relato da Torre de Babel, em Gênesis 11. Nele, o desejo por alcançar Deus, o desafiar, tomar o seu lugar e recuperar o paraíso perdido por meio da própria força, motiva o avanço tecnológico. A tecnologia e a rebeldia contra Deus por meio da idolatria estão conectadas desde a queda.[69]

> O que está por trás da motivação do homem ao desenvolver a ciência e tecnologia? Parece que o motivo consiste no anseio humano de controlar toda a realidade mediante seus pensamentos e ações. O desejo do homem é controlar a origem, a existência e o destino de todas as coisas, sujeitando-as a si mesmo. O homem continua tentando romper a realidade nos menores elementos básicos, a fim de reconstruí-las de acordo com sua estrutura de poder.[70]

A produção de artefatos tecnológicos não pode ignorar os efeitos da queda, sejam eles sobre a natureza, sejam sobre a razão humana, e isso pode ser percebido nos motivos religiosos presentes na história. Todos os motivos dualistas apresentados por Herman Dooyeweerd e reforçados por Schuurman possuem sua origem na queda da humanidade. Após a queda, é impossível pensar em razão, história ou natureza humanas sem considerar a queda e o impulso humano por autonomia, seu desejo de ser o próprio Deus.

---

[68] BARTHOLOMEW, Craig G.; GOHEEN, Michael W. *O drama das Escrituras: encontrando nosso lugar na história bíblica*. 3. ed. Tradução de Daniel Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2025. p. 60.

[69] SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*, p. 50-53. O jornalista Tony Reinke, em seu livro *Deus, Tecnologia e a Vida Cristã*, p. 41-43, relaciona a Torre de Babel com a Arca de Noé, destacando que a torre foi feita com piche, para ser impermeável, agravando o tom do desafio contra Deus. O professor de ciência da computação Frederick P. Brooks Jr., em seu livro *O mítico homem-mês*, p. 72, descreve a Torre de Babel como o primeiro fiasco de engenharia.

[70] SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*, p. 44.

5.3 A Redenção e a esperança no lugar certo

O cerne da resposta cristã para os dilemas da ciência e tecnologia está na redenção. A Criação e a Queda fundamentam o entendimento das razões do estado atual das coisas, do propósito de tudo e do nosso lugar na realidade. A redenção, por sua vez, apresenta a solução final, onde as esperanças devem ser legitimamente firmadas.

A redenção cristã é exemplificada biblicamente por diversas imagens, como a substituição penal, onde Cristo, em sua morte, assume o lugar dos pecadores e recebe o castigo a eles destinado, e os destinatários do seu sacrifício recebem a justiça do Senhor, sendo vistos como justos diante de Deus. Outra imagem que representa a redenção é a da vitória de Cristo sobre os poderes do mal, chamada de *Christus Victor*. Ela exalta a imagem de triunfo de Cristo, sua realeza e a sua glória exaltada mesmo na morte, no seu ponto de maior humilhação. O Filho de Deus, que é o Deus encarnado, na morte e ressurreição assume como o rei de toda a criação.[71]

Ao morrer e ressuscitar para redimir a humanidade, Jesus restaura o relacionamento da humanidade com Deus e anuncia uma glorificação futura, que removerá todos os efeitos do pecado e as maldições derivadas da queda. Nesse aspecto, a redenção inclui a restauração do relacionamento entre o ser humano e a própria criação. Tal restauração é chamada a ser posta em prática pela união mística do cristão com Jesus, que, em seus ofícios de profeta, sacerdote e rei, chama a sua Igreja a atuar no mundo. Para Egbert Schuurman, a redenção cristã deve influenciar a forma como os cristãos percebem a realidade.

> Uma visão cristã da realidade procedendo da fé em Deus como Criador e Sustentador deste mundo é reconhecer que vivemos em uma realidade criada. Tudo no universo é de, através e para Deus. Os seres humanos são a imagem de Deus, e o amor a Deus e ao nosso próximo são os principais princípios orientadores de tudo para o qual somos responsáveis. O futuro é o de Deus: o Seu Reino. Por causa da queda no pecado, vivemos em uma realidade destroçada e lacerada. Chegou um momento no tempo em que tudo isso será eliminado, quando o próprio Deus, através de Cristo, estabelecerá Seu Reino. Esse é um Reino cheio de glória divina e infinitamente grande e profundo, no qual os cidadãos desse Reino viverão em um estado de harmonia e gratidão infinita.[72]

A redenção coloca a esperança humana longe da própria humanidade, mas apenas em Deus. Nada do que for cientificamente estudado ou tecnologicamente produzido pode verdadeiramente libertar a humanidade do pecado, apenas o sacrifício de Cristo. Dessa forma,

---

[71] FRANCESCO, *Reformando o Discipulado,* p. 216-224.

[72] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia,* p. 141.

"a menos que o homem se converta de modo radical e se volte para Deus", os conflitos sociais e a busca por esperança na tecnologia continuarão acontecendo, visto que "a cultura sem Deus sempre carrega as sementes da decadência".[73]

Se a humanidade abandonar a ideia de uma cultura tecnicista e pressupor a realidade como presente, tanto através da criação quanto pelo reconhecimento da redenção, um espaço para gratidão e cuidado será aberto e o controle por meio da ciência e da tecnologia passará a ser secundário, sem que isso signifique, de forma alguma, inovações tecnológicas mais pobres. A visão cristã tira o poder e a idolatria do eu do centro e permite que a ciência exerça o seu devido papel de auxiliar na experiência de contato com a realidade, como um mapa que guia, mas não compreende tudo ao que se refere. Ecoando Dooyeweerd, Schuurman reforça a ideia de que apenas o motivo base cristão é integrador, sem ser dualista.[74]

5.4 Ética da Responsabilidade

A situação descrita pelo filósofo holandês coloca os cristãos em uma situação delicada. Os discípulos de Jesus são chamados a atuar profeticamente no mundo, anunciando os problemas da tecnologia e propondo soluções práticas, mas o motivo religioso da criação, queda e redenção, qualificam os problemas como essencialmente religiosos, necessitando de uma transformação religiosa para que o cenário se resolva plenamente. Diante disso, até que o Reino de Deus seja plenamente estabelecido, como a escatologia cristã antecipa, os cristãos estão em uma situação semelhante ao exílio. Vivem na Babilônia ansiosos por Jerusalém.

Buscando apresentar uma proposta de filosofia da tecnologia que se adeque ao contexto atual, que ajude cristãos — e até mesmo não cristãos — a se relacionarem com a tecnologia de forma mais saudável e sem idolatria, Schuurman apresenta em suas obras um modelo ético que chama de *Ética da Responsabilidade*.

Para Egbert Schuurman, a ética é "a ciência do bem ou da ação humana responsável, a ciência das normas e valores que se aplicam à ação humana".[75] Essa definição exige que qualquer modelo ético proposto lide com os conceitos de bem e mal e defina o que significa ser responsável. Segundo ele, muitas das abordagens éticas utilizadas para lidar com o

[73] SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*, p. 36.

[74] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 200-208.

[75] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 220.

desenvolvimento tecnológico não são suficientes.[76] O utilitarismo não consegue diferenciar bem e mal e não pode apropriadamente criar um ambiente de responsabilidade e prestação de contas. Abordagens deontológicas, baseadas no dever, e teleológicas, nos resultados, não são suficientes por serem incapazes de extrapolar as relações homem-ferramenta e considerarem todo o sistema globalmente ramificado de interação tecnológica. É necessário um sistema ético diferente.[77]

A Ética da Responsabilidade apresenta uma abordagem onde todas as partes interessadas em determinado artefato tecnológico devem indicar os valores, normas, princípios e, principalmente, as motivações que constituem tal artefato. Além disso, os envolvidos devem saber claramente suas contribuições e responsabilidades. Mesmo em um contexto de grande abstração e de escalas sem precedentes de interconexão entre os artefatos tecnológicos, eles continuam sendo frutos da engenhosidade humana, expondo todos os envolvidos a responsabilidades finais e claras, tanto individuais quanto conjuntas, como sociedade.[78]

A Ética da Responsabilidade se conecta com o motivo cristão pela perspectiva da terra como um jardim a ser cultivado e cuidado de tal forma que floresça.[79] Na visão cristã, o jardim se desenvolve em direção à cidade-jardim, onde a tecnologia e a natureza estarão em harmonia. O jardim não é propriedade humana, mas uma responsabilidade recebida para o cuidado. Isso deveria chamar a uma busca por desenvolvimento responsável. Antes de se envolver nas atividades científicas e tecnológicas, é necessário reconhecer o valor intrínseco das coisas. A realidade é dada aos seres humanos como guardiões, não como senhores.

6. A proposta reformacional no contexto de Inteligência Artificial

A obra de Egbert Schuurman, como um filósofo reformacional da tecnologia, é bastante ampla, tanto conceitualmente quanto historicamente. As principais aplicações práticas apresentadas pelo filósofo envolvem o cuidado com o meio ambiente, gestão de recursos em engenharia civil e nuclear, bioética e aplicações gerais à computação. Essa amplitude faz com que seja necessário um esforço de aplicação da sua obra para o contexto

[76] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia,* p. 79-91.

[77] SCHUURMAN, Egbert. *A Imagem Tecnológica do Mundo e uma Ética da Responsabilidade*, loc. 665-685.

[78] SCHUURMAN, Egbert. *Uma visão alternativa da tecnologia,* p. 129.

[79] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 14.

recente de Inteligência Artificial, principalmente com os modelos generativos. A presente seção busca expor a problemática e alguns possíveis pontos de contato, com o objetivo de recomendar trabalhos futuros.

Em abril de 2025, Mark Zuckerberg, CEO da Meta, empresa responsável pelo WhatsApp, Instagram, Facebook e vários serviços de IA, concedeu uma entrevista para o Dwarkesh Podcast. Nessa entrevista, ele afirma que o americano médio possui menos amigos do que gostaria, considerando isso uma oportunidade para agentes de IA. Zuckerberg também associa isso com a suposta necessidade de todos possuírem algum terapeuta e que todos terão uma IA personalizada para si que ajudaria com isso. Ele acrescenta que, como sociedade, será necessário encontrar o vocabulário para articular a importância dos modelos de IA personalizados. Ou seja, para ele, a solidão das pessoas é uma oportunidade de mercado, gerada a partir da abstração dos relacionamentos pessoais motivada pelas próprias plataformas que administra. Possíveis críticas a essa abordagem podem ser respondidas como a falta de vocabulário social para reconhecer a importância do que foi construído.[80]

A Meta não é a única a possuir uma visão potencialmente destrutiva relacionada a IA. Em outubro de 2025, o CEO da OpenAI, Sam Altman, anunciou um novo modo adulto no ChatGPT, que permite conteúdo e interações eróticas com agentes de IA generativa.[81] A ferramenta de conversação com modelos de IA generativa ChatGPT também foi identificada incentivando usuários a se matarem ou forçando de forma inapropriada conversas sexuais.[82] Além dos problemas sociais, tais modelos causam impactos ambientais e energéticos consideráveis.[83]

---

[80] ZUCKERBERG, Mark. *Mark Zuckerberg — AI will write most Meta code in 18 months* [entrevista]. Entrevistador: Dwarkesh Patel. Dwarkesh Patel, 29 abr. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rYXeQbTuVl0. Acesso em: 13 nov. 2025.

[81] PINOTTI, F. "OpenAI anuncia 'modo adulto' do ChatGPT com conteúdo erótico". *CNN Brasil*, 16 out. 2025. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/openai-anuncia-modo-adulto-do-chatgpt-com-conteudo-erotico/. Acesso em: 13 nov. 2025.

[82] MALCHEVSKA, O. "Eu queria que o ChatGPT me ajudasse. Por que ele me aconselhou a me matar?". *BBC News Brasil*, 11 nov. 2025. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/articles/ce8z4x2060lo. Acesso em: 13 nov. 2025.

[83] O'DONNELL, James "A história que você ainda não conhece sobre a pegada energética da IA". *MIT Technology Review*, 22 jun. 2025. Disponível em:

Na obra *Fé, Esperança e Tecnologia*, Schuurman questiona se os computadores são capazes de pensar.[84] A resposta do filósofo holandês retorna ao problema da crença na autonomia da razão. Para Alan Turing, pai da computação moderna, o pensamento humano poderia ser reduzido ao modelo técnico, sendo passível de ser reproduzido de forma computacional. Usando os aspectos modais, Schuurman argumenta que o computador não ocupa todos os espaços na realidade.

> Em todas as suas funções, aspectos ou modalidades de existência, um ser humano opera subjetivamente. Um ser humano ocupa espaço, muda continuamente num sentido físico-químico, vive, sente, analisa, escolhe, realiza ações de cunho econômico, jurídico, estético, ético e baseadas na fé. Falar dessa forma acerca de um computador seria ridículo.[85]

O computador pode ter funções de sujeito nos aspectos espaciais e físico-químicos. Mesmo a possibilidade de biocomputadores apenas o incluiria no aspecto biótico. Nos outros aspectos, os computadores funcionam de forma sujeita aos humanos. A ideia de consciência de um computador é meramente ilusória e serve apenas para desvincular a responsabilidade humana das suas ações através da tecnologia computacional. A base da expectativa de uma tecnologia autônoma é a crença religiosa de que a mente constitui a "essência" do ser humano e ela é totalmente autônoma.

Todas as inovações do cenário atual da Inteligência Artificial não alteram o cerne do problema. Não são problemas puramente técnicos, mas religiosos. É a religião tecnicista, como expressão da idolatria fundamental do eu, que direciona os avanços tecnológicos computacionais modernos. Entretanto, assim como Schuurman destaca em sua obra a mudança de escala entre as tecnologias artesanais e modernas, enfatizando como isso influencia na nossa abordagem cultural como cristãos, é necessário que a atividade profética cristã sobre a relação da humanidade com as novas tecnologias de Inteligência Artificial considere também as proporcionalidades em suas propostas de solução. Dessa forma, se faz necessário estudos futuros sobre a atuação cristã neste contexto.

---

https://mittechreview.com.br/impacto-energetico-ia-inteligencia-artificial-data-centers-. Acesso em: 13 nov. 2025.

[84] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 136-146.

[85] SCHUURMAN, Egbert. *Fé, Esperança e Tecnologia,* p. 143.

7. Considerações finais

O pensamento de Egbert Schuurman apresentado no presente trabalho é um excelente direcionamento para a conexão entre a fé cristã e a tecnologia moderna, especialmente por criar uma filosofia da tecnologia baseada nas ideias neocalvinistas. Schuurman apresenta uma abordagem pública inspirada em Abraham Kuyper e uma fundamentação filosófica encontrada em Herman Dooyeweerd. Devido a isso, a proposta de filosofia do filósofo da tecnologia holandês é integradora e evita reducionismos comuns dos ambientes científicos e tecnológicos. Dessa forma, ele é um necessário ponto de partida para a reflexão cristã mais aprofundada, uma reflexão que considere a realidade como um todo. Os artefatos tecnológicos e a influência da tecnologia como um todo devem ser vistas a partir do motivo cristão de criação, queda e redenção, através de olhar cuidadoso em cada etapa do desenvolvimento tecnológico. Não apenas consequências práticas posteriores devem ser analisadas, mas os motivos anteriores ao desenvolvimento de artefatos tecnológicos.

Algumas limitações na obra de Schuurman podem ser percebidas e revelam a necessidade de trabalhos futuros. Por exemplo, o filósofo enfatiza diversas vezes em suas obras o problema da crença na autonomia da razão, mas pouco considera os problemas gerados na tecnologia pela falta de ordem nos desejos. Muitos ambientes ideológicos definem a identidade do ser humano por aquilo que ele deseja, considerando isso acima da própria razão. A crítica antropológica precisa considerar a integralidade do ser humano e o efeito geral da queda. Outra limitação da obra de Egbert Schuurman é o foco no contexto europeu. Por ter sido um político holandês por muitos anos, várias propostas práticas consideram a cultura europeia e não são aplicáveis em contexto brasileiro. O próprio conceito de secularismo europeu não se expressou da mesma forma nas Américas. Como o sociólogo e teólogo luterano Peter Berger (2017) argumenta, “a secularidade ocidental não é a única forma de modernidade”.[86]

Ainda há espaço, portanto, para aprofundamentos cristãos na área da filosofia da tecnologia. É necessário que a igreja cristã continue a assumir seu papel profético na sociedade, aponte os ídolos culturais, seus problemas e apresente a solução definitiva para a idolatria: a redenção em Jesus Cristo. A tecnologia deve ser apresentada como parte da criação divina, do resultado da imagem de Deus no ser humano, porém profundamente

[86] BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017. p. 13.

afetada pela queda. A verdadeira esperança pode apenas ser colocada sobre o Filho de Deus e não há nada na criação que seja digno da devoção humana, pois todas as coisas pertencem a ele e são sustentadas por ele.

8. Referências

BARTHOLOMEW, Craig G.; GOHEEN, Michael W. *O drama das Escrituras: encontrando nosso lugar na história bíblica*. 3. ed. Tradução de Daniel Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2025.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

BRATT, James D. *Abraham Kuyper: modern calvinist, christian democrat*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013.

CALDWELL, Roger. *Dan Dennett and the Conscious Robot*. *Philosophy Now*, n. 18, 1997. Disponível em: <https://philosophynow.org/issues/18/Dan_Dennett_and_the_Conscious_Robot>. Acesso em: 8 nov. 2025.

CARVALHO, Guilherme de. *Herman Dooyeweerd, reformador da razão*. Academia.edu, [s. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.academia.edu/1063871/Herman_Dooyeweerd_Reformador_da_Razão>. Acesso em: 7 out. 2025.

CATUCCI, Anaísa. "IA é uma nova espécie e é preciso interagir, diz Neil Redding no Universo TOTVS". *Canaltech*, 18 jun. 2025. Disponível em: <https://canaltech.com.br/mercado/ia-e-uma-nova-especie-e-e-preciso-interagir-diz-neil-redding-no-universo-totvs/>. Acesso em: 6 nov. 2025.

DENNETT, Daniel. *Consciousness in Human and Robot Minds.* Oxford: Oxford University Press, 1994. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198524144.003.0002.

DOOYEWEERD, Herman. *A new critique of theoretical thought*. Vol. 1. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969.

_____. *O crepúsculo do pensamento ocidental*. Tradução de Guilherme de Carvalho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2018.

FONTES, Filipe. *Idolatria do coração: um inimigo ignorado*. São Paulo: Cultura Cristã, 2023.

FRANCESCO, Jean. *Reformando o discipulado: uma introdução à fé cristã*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOYZIS, David T. *Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

MALCHEVSKA, O. “Eu queria que o ChatGPT me ajudasse. Por que ele me aconselhou a me matar?”. *BBC News Brasil*, 11 nov. 2025. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/ce8z4x2060lo>. Acesso em: 13 nov. 2025.

MARTINS, Yago. *No alvorecer dos deuses: desvendando as idolatrias profundas do coração*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

O’DONNELL, James. “A história que você ainda não conhece sobre a pegada energética da IA”. *MIT Technology Review*, 22 jun. 2025. Disponível em: <https://mittechreview.com.br/impacto-energetico-ia-inteligencia-artificial-data-centers-/>. Acesso em: 13 nov. 2025.

PINOTTI, F. “OpenAI anuncia ‘modo adulto’ do ChatGPT com conteúdo erótico”. *CNN Brasil*, 16 out. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/openai-anuncia-modo-adulto-do-chatgpt-com-conteudo-erotico/>. Acesso em: 13 nov. 2025.

REICHOW, Josué K. *Reformai a vossa mente: a filosofia cristã de Herman Dooyeweerd*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

REINKE, Tony. *Deus, tecnologia e a vida cristã*. Tradução de João Paulo Aragão da Guia Oliveira. São José dos Campos: Editora Fiel, 2022.

SCHUURMAN, Derek. *Moldando um mundo digital: fé, cultura e tecnologia computacional*. Tradução de Leonardo Bruno Galdino. Brasília: Editora Monergismo, 2013.

_____. *Entrevista exclusiva com Derek C. Schuurman sobre a relação entre fé cristã e* tecnologia. Cristãos na Ciência, 2017. Disponível em: <https://cristaosnaciencia.org.br/entrevista-exclusiva-com-derek-c-schuurman-sobre-a-relacao-entre-fe-crista-e-tecnologia/>. Acesso em: 8 nov. 2025.

SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*. Tradução de Breno Oliveira Perdigão. Brasília: Editora Monergismo, 2016.

_____. *Reflexões sobre a sociedade tecnológica*. Tradução de Breno Oliveira Perdigão. Belo Horizonte: P&B Publicações, 2018.

_____. *A imagem tecnológica do mundo e uma ética da responsabilidade*. Tradução de Breno Oliveira Perdigão. Belo Horizonte: P&B Publicações, 2019. E-book.

_____. *Uma visão alternativa da tecnologia*. Tradução de Breno Oliveira Perdigão. Belo Horizonte: P&B Publicações, 2021.

_____. *Entrevista com Egbert Schuurman* [entrevista]. Entrevistador: Gustavo Assi. Cristãos na Ciência, 15 abr. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vhvMZkUk6DI>. Acesso em: 8 jul. 2023.

_____. *Technology and Christianity: essays on the interface*. Aalten: Wordbridge Publishing, 2024.

SILVA, Ednardo Luís Duarte da. *O neocalvinismo holandês e a sua recepção no Brasil*. São Leopoldo, RS: Bases de Teses e Dissertações da Faculdade EST, 2022. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8000/xmlui/handle/BR-SlFE/1143>. Acesso em: 7 out. 2025.

SPENGLER, Oswald. *Man and technics: a contribution to a philosophy of life*. Tradução de Charles Francis Atkinson. Londres: Arktos Media, 2015.

WOLTERS, Albert. Glossário. In: DOOYEWEERD, Herman. *O crepúsculo do pensamento ocidental*. Tradução de Guilherme de Carvalho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2018. p. 167–176.

ZUCKERBERG, Mark. *Mark Zuckerberg — AI will write most Meta code in 18 months* [entrevista]. Entrevistador: Dwarkesh Patel. *Dwarkesh Patel*, 29 abr. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rYXeQbTuVl0>. Acesso em: 13 nov. 2025.

ISSN 2763-8561
https://doi.org/10.29327/2638577.5.3-3

O Título Cristológico "Filho do Homem" no Apocalipse de João: um estudo a partir de Ap. 1-13

Isaias da Silva Santos[87]

Resumo: A presente pesquisa tem como principal objetivo investigar o uso do título cristológico "Filho do Homem" no Apocalipse de João, em especial a sua aparição em Ap. 1.13. Nosso propósito é compreender qual mensagem o autor queria transmitir através do título "Filho do Homem" e quais foram os textos que lhe influenciaram em sua construção teológica. Para tanto, o seguinte percurso será realizado: um breve estudo sobre o propósito e cristologia do livro do Apocalipse, depois de forma resumida analisaremos o uso da expressão "Filho do Homem" nas tradições canônicas e extra canônicas e, por fim, o uso da expressão na narrativa do Apocalipse de João.

Palavras-chave: Apocalipse de João; Filho do Homem; Cristologia.

Abstract: The main objective of this research is to investigate the use of the Christological title "Son of Man" in the Apocalypse of John, especially its appearance in Rev. 1:13. Our aim is to understand what message the author wanted to convey through the title "Son of Man" and which texts influenced his theological construction. To this end, the following path will be taken: a brief study of the purpose and Christology of the Book of Revelation, then a brief analysis of the use of the expression "Son of Man" in canonical and extra-canonical traditions and, finally, the use of the expression in the narrative of John's Apocalypse.

Keywords: Apocalypse of John; Son of Man; Christology.

1. Introdução

De todos os títulos cristológicos apresentados na bíblia sagrada, o do "Filho do homem" foi o mais aprofundado[88]. Esse título conferido a pessoa de Jesus, é uma expressão

[87] É evangelista da Assembleia de Deus em Nova Iguaçu/RJ – Ministério de Madureira. Advogado. Pós-graduando em Direito Processual Civil (PUC-MG); Graduado em Direito (PUC-Rio). Pós-graduado em Exegese e Interpretação Bíblica (Faculdade Unida de Vitória/ ES); Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento - ênfase em Teologia bíblica (FAECAD); Bacharel em Teologia (FAECAD). E-mail: isaiasdasilvasantosmf@gmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/0846366804795776.

[88] HAHN, Ferdinand, et al. ***"Son of Man." The Titles of Jesus in Christology***: Their History in Early Christianity, 1st ed., The Lutterworth Press, 1969, p. 15–67. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2xszrhm.5. > Acesso em: 20 de out. 2023.

profundamente rica e complexa, com raízes que se estendem tanto na literatura canônica quanto na extra canônica. Originalmente encontrado nas visões apocalípticas do Antigo Testamento, particularmente no livro de Daniel (7:13), esta expressão foi adotada e amplamente desenvolvida no Novo Testamento, especialmente nos Evangelhos e no Apocalipse de João. Este título cristológico desempenha um papel crucial na identificação de Jesus como uma figura messiânica e escatológica.

No Apocalipse de João, a expressão Filho do homem surge de maneira singular em Apocalipse 1:13. João descreve uma visão do Cristo ressuscitado e glorificado, "semelhante ao Filho de homem", em meio aos sete candeeiros de ouro. Esta descrição serve para reafirmar a soberania e autoridade de Jesus sobre a igreja e a história e, é fundamental para entender a cristologia de João, onde Jesus é apresentado como o juiz divino e o redentor escatológico.

A presente pesquisa tem como principal objetivo investigar o uso do título cristológico **“**Filho do homem” no Apocalipse de João, em especial a sua aparição em Ap. 1.13. Nosso propósito é compreender qual mensagem o autor queria transmitir através do título e quais foram os textos que lhe influenciaram em sua construção teológica. Para tanto, o seguinte percurso será realizado: um breve estudo sobre o propósito e cristologia do livro do Apocalipse, depois de forma resumida analisaremos o uso da expressão "Filho do Homem" nas tradições canônicas e extra canônicas e, por fim, o uso da expressão na narrativa do Apocalipse de João.

Ao fazer isso, será possível compreender melhor como esta expressão contribui para a visão apocalíptica e cristológica de João, oferecendo uma perspectiva sobre o papel de Jesus como o soberano divino e redentor final.

2. Livro do Apocalipse: propósito e cristologia

2.1 Propósito

O apocalipse de João nasce em um ambiente onde prevalece a cultura da transmissão oral, pois neste período não havia muitos textos escritos. Nesse sentido, inicialmente o Apocalipse não surge como um livro unificado, mas circulava a partir de vários escritos pessoais fragmentados. Mais tarde, durante o governo do Imperador Domiciano, aproximadamente no ano de 95 d.C. recebeu o formato de livro tal como encontramos hoje.

Sobre essa temática Mesters e Orofino afirmam:

> Inicialmente, ainda não era um livro, mas, sim, um ou vários escritos pessoais que circulavam nas comunidades em apoio à transmissão oral da Boa-Nova. Estes escritos não editados (apostilas), na medida em que iam sendo transmitidos, recebiam acréscimos e modificações de acordo com as circunstancias e os problemas das comunidades. Até que, la pelo ano 95, época do imperador Domiciano, alguém reuniu e unificou tudo num único escrito e o editou na forma do livro que atualmente conhecemos como o Apocalipse de João[89].

Já em relação ao contexto político, social e religioso, o ambiente de produção do Apocalipse é marcado pela mistura religiosa, os cristãos estavam totalmente entrelaçados com as práticas oriundas dos cultos helenistas, soma-se a isso a participação na esfera pública eu estava atrelada a adoração ao imperador[90]. Ou seja, havia uma "guerra" entre o que era santo e o profano.

Nelson kraybill, escrevendo sobre o pano de fundo do Apocalipse de João e como o povo cristão estava envolvido economicamente e religiosamente com o império, descreve o seguinte:

> Os cristãos tinham pronto acesso aos navios, docas e sede de associação saciavam o enorme poder de Roma [...]. Já no século I, alguns fiéis circulavam com frequência entre mercadores e negociantes; outros eram pequenos comerciantes. Alguns cristãos do século I tinham fortuna ou ligações que lhes possibilitavam frequentar círculos de influência política e econômica [...]. à luz dessa crença, Ap 18 é mais que um poema sobre a queda de um inimigo; é um alarme para os cristãos romperem todos os laços econômicos e políticos com um império que se entregaram à injustiça, à idolatria e a cobiça.[91]

Diante dessas circunstâncias o livro foi escrito para ser encaminhado para as sete igrejas da província proconsular da Ásia (Ap. 1.10-11). Claramente, com objetivo de ser um escrito de resistência ao culto Imperial. Pois o propósito primaz de João era fortalecer a fé dos irmãos na esperança que era Cristo, diante das afrontas e perseguições praticadas pela besta (Império). Diferentemente de muitas interpretações contemporâneas a preocupação do autor estava mais ligada as questões do presente do que do futuro.

A leitura do Ap. nos faz enxergar que concretamente, é o profeta João que escreve; mas, retoricamente, são palavras diretas do Cristo exaltado entre os candelabros (Ap.1.13)[92]. Nesse sentido, " a função (retórica) do Apocalipse não é, portanto, informativa, mas exortativa, quer levar seu leitor a não abandonar (apostasia) – nem mesmo com acomodações

---

[89] MASTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. ***Apocalipse de São João***: A teimosia da fé dos pequenos. Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 2003, p. 73.

[90] MIRANDA, 2015/2, p. 410.

[91] KRAYBILL, J. Nelson. ***Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João***. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 18 -19.

[92] MIRANDA, Valtair A. ***Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João***. Reflexus - Ano IX, n. 14, 2015/2, p. 408.

(sincretismo) – o compromisso de seguir o Cordeiro para onde quer que o leve”.[93] Ao contrário de outros escritores cristãos primitivos, o profeta João não encorajou o seu público a honrar e obedecer ao imperador, mas em vez disso encorajou, por meio dos seus símbolos e retórica, a resistência.[94]

Tomando como base essa perspectiva, o propósito central deste livro é exortar a comunidade cristã a se afastar dos acordos e benefícios econômicos e políticos com Império Romano, uma vez que estas instituições se encontravam profanadas e seu imperador rogava para si o título de Deus[95]. “O livro de Apocalipse em si não permite um olhar neutro: ou se compartilha a ideologia de Roma, a visão do império promovida pela propaganda romana, ou se adota a perspectiva do céu, que desmascara as pretensões de Roma”.[96]

Este livro é uma convocação divina para os fiéis ao Cordeiro “sair” de Babilônia

(Ap. 18. 4-5). Não sair em sentido físico, mas no sentido espiritual. Pois continuar tendo relacionamento econômico, político, social e espiritual com Roma significa abrir mão da nova cidade celestial.[97] O Apocalipse revela que a paz e a riqueza proporcionada pelo Império Romano eram falsas, e convoca os cristãos para serem fiéis ao cordeiro que os levaria para nova Jerusalém.[98]

2.2 Cristologia: o Cristo glorificado

A cristologia do livro do Apocalipse, assim como as demais cristologias do Novo Testamento está apoiada na morte e ressureição de Cristo (sacrifício pascal). Pois o autor deixa essa verdade explicita logo no primeiro capítulo: “ eu fui morto, mais eis que agora vivo por toda eternidade” (Ap. 1.18).

Para Vilcilane Mourão, em sua tese doutoral, A cristologia do Apocalipse de João está em sintonia com a tradição neotestamentária, compartilhando da maioria dos títulos

---

93 ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Diaz. ***O Apocalipse, a força da esperança***: estudo, leitura e comentário. Edições Loyola. São Paulo, Brasil, 2004, p. 108.

94 COLLINS, Adela Yarbro. ***Satan’s Throne***. *In:* Biblical Archaeology Review May/June 2006, p. 28-39.

95 KRAYBILL, 2004, p. 21.

96 BAUCKHAM, Richard. ***A teologia do livro de Apocalipse***. 1.ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022, p. 47.

97 HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHER, Anthony. ***Desmascarando o imperialismo***: interpretação do Apocalipse ontem e hoje. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003, p. 224.

98 KRAYBILL, 2004, p. 21.

cristológicos do Novo testamento. Porém, em seu estilo e perspectiva sobressaem alguns traços peculiares, como por exemplo, o eixo profético.[99]

Como em todos os livros da Bíblia Cristo é o centro do livro. "A primazia óbvia da teologia no Apocalipse de João corresponde, por outro lado, uma participação plena de Jesus na atuação de Deus, portanto, uma cristologia com perfil teocêntrico".[100] Todos acontecimentos – na terra e no céu – gravitam entorno da pessoa e da obra do Cristo glorificado, pois "é a sua morte que proporciona a derrota de satanás, e seu sangue é a base para vitória dos santos (12,11) e lhes confere a condição de "reino e sacerdotes" (1.6; 5.9-10). "Testemunha fiel e verdadeira" (3.14), o "primogênito dos mortos", que abre caminho para os demais. Ele compartilha do trono com Deus (5.6; 22.1) e sua vinda é o grande clímax do julgamento do mal (19.11-27)".[101]

A importância da cristologia extraordinariamente profunda de João para a mensagem de Apocalipse é que ela deixa absolutamente claro que o que Cristo faz, Deus faz. Sendo assim, podemos afirmar que Jesus compartilha dos mesmos atributos eternos de Deus. Por conseguinte, o que que Cristo faz, na salvação e no julgamento, não é menos divino do que aquilo que se diz ser feito por "aquele que está sentado no trono".[102]

É ele que em união com o Pai está apto a receber adoração (5.13). O Cristo apresentado por João é o Cristo que vence não por meio da violência como o império romano, mas o que vence através do próprio sangue /autossacrifício. (5.6; 9.12; 13.8).

A cristologia apresentada por João no apocalipse, diferentemente de outros livros do Novo Testamento, tem como foco principal a manifestação do Cristo glorificado envolto em uma linguagem simbólica e enigmática. Porém, não se encontra submissa a linguagem e a estrutura de um tratado dogmático. Sendo assim, para uma compreensão profunda da cristologia presente neste livro, seu leitor terá a difícil tarefa de desvendar seus símbolos e enigmas.

João ao escrever o Apocalipse apresentou uma nova roupagem a cristologia do Novo Testamento, sem romper totalmente com a tradição cristã primitiva.[103] Contudo, ele a repensa

---

[99] MOURÃO, Vilcilane Vaz; Mazzarolo, Isidoro (Orientador). ***Ap 10,1-11**: **O tempo está consumado, e ainda profetizas?*:** A experiência da tradição profética no livro do Apocalipse. Tese de Doutorado, 287p. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007, p. 216.

[100] SCHENELLE, Udo. ***Teologia do Novo Testamento***. p. 993

[101] OSBORNE, Grant R. ***Apocalipse***: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 38.

[102] BAUCKHAM, 2022, p.75.

[103] MOURÃO**,** 2007, p. 226

e a reformula a partir da luz da fé cristã, isso pode ser visto na utilização dos títulos cristológicos proto-cristãos.

3. As tradições acerca do título “Filho do Homem”

O título cristológico Filho do homem não apareceu de improviso no livro do Apocalipse, mas tem sua origem e desenvolvimento na longa na tradição judaica. Embora exista uma gama de textos (canônicos e extra canônicos) em que a expressão Filho do homem apareça, dada a síntese do trabalho delimitaremos o estudo apenas na utilização da expressão nos textos mais relevantes da tradição canônica, da tradição extra canônica e nos manuscritos de Qumran.

3.1. “Filho do homem” na tradição canônica

3.1.1. Na bíblia hebraica: Nm. 23.19; Ez. 1.3; Dn. 7.13 – 8.17

A expressão Filho do homem é encontrada muitas vezes, tanto no Velho como no Novo Testamento[104]. Originalmente, a primeira vez que essa expressão aparece é em Nm. 23.19, que diz: “Deus não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que se arrependa; porventura, diria ele e não o faria? Ou falaria e não o confirmaria?”

Em hebraico, o termo usado é "בֶּן־אָדָם" (*ben-adam*)[19], traduz-se literalmente como filho do homem. Esta expressão é frequentemente usada na Bíblia Hebraica para denotar um ser humano, enfatizando a natureza humana e mortal da pessoa em questão. Neste contexto específico de Nm. 23.19, a frase está destacando que Deus não possui as limitações e falhas dos humanos, como mentir ou se arrepender.

No livro de Ezequiel, escrito no sexto século a.C., a frase foi uma maneira que Deus, muitas vezes, identificou o profeta Ezequiel (2.1,3-6 e muitos outros versículos em Ezequiel). Tal expressão aparece cerca de 93 vezes ao longo do livro. Este termo serve para destacar a humanidade de Ezequiel em contraste com a divindade de Deus, sublinhando o papel do profeta como representante humano escolhido para transmitir as mensagens divinas ao povo de Israel.

---

[104] Cf. (Nm. 23. 19; Jó 16.21; 25.6; 35.8; Sl. 8.4; 80.17; 146. 3; Is. 51.12; 56. 2; Jr. 49.18-33; 50.40; 51.43; Mt. 8.20; 11.19; Lc. 7. 34; Mc. 2.10; 2. 27, 28; 8.31; 9.31; 10.33-34; At. 7.56; Hb. 2. 6; Ap. 1.13; 14.14)

[19] 1) בֶּן ***(ben)*** - Esta palavra significa "filho". 2) אָדָם **(*adam*)** - Esta palavra significa "homem". Adam é também o nome do primeiro ser humano na Bíblia, e de forma mais geral pode referir-se à humanidade.

A expressão filho do homem em Ezequiel não possui conotação messiânica, o termo enfatiza a mortalidade e as fraquezas humanas, contrastando com o poder e a autoridade divina. Ezequiel é chamado de filho do homem desde o início do seu chamado profético (Ezequiel 2:1) e ao longo de suas visões e profecias. Este título estabelece uma relação de dependência e obediência do profeta em relação a Deus, bem como sua posição de intermediário entre Deus e o povo.

Já no livro de Daniel a expressão aparece duas vezes (Dn. 7.13 e 8.17), com dois sentidos diferentes. Em Daniel 7.13, a expressão Filho do homem aparece em uma visão que Daniel tem durante a noite. Este é um dos textos mais conhecidos e comentados do Antigo Testamento por sua relevância teológica e escatológica.

A narrativa bíblica está descrita da seguinte maneira:

> Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha nas nuvens do céu um como o Filho do Homem; e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. Foi-lhe dado domínio, e glória, e um reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino, o único que não será destruído.

A expressão Filho do homem aqui é única em relação ao uso frequente em outros livros do Antigo Testamento. Em Daniel, o Filho do homem é uma figura celestial, distinta da humanidade comum, mas representando alguém com uma natureza divina e humana, pois ele vem "nas nuvens do céu", demonstrando um sinal de divindade e autoridade. Este personagem escatológico é apresentado ao Ancião de Dias e recebe domínio, glória e um reino eterno. Isso sugere que ele é investido de autoridade divina, em contraste com os reinos terrestres temporários representados pelos animais. Seu reino é descrito como eterno e indestrutível, o que tem implicações messiânicas profundas.

Nesse sentido, a expressão Filho do homem em Daniel 7 é, portanto, central para a compreensão da teologia messiânica e escatológica tanto no judaísmo quanto no cristianismo, representando uma figura que transcende a história humana e inaugura o reino eterno de Deus.

Em Daniel 8.17, o profeta é chamado de Filho do homem, aqui esse título sublinha a humanidade de Daniel e a necessidade de intervenção e esclarecimento divinos para entender a visão apocalíptica. Este uso do termo está mais alinhado com o de Ezequiel, destacando a fragilidade e limitação humanas, em contraste com o poder e a revelação divina.

Esses textos, extraídos da tradição da Bíblia Hebraica, mostram que é expressão Filho do homem no contexto veterotestamentário pode significar simplesmente um ser humano ou, em contextos proféticos, referir-se a uma figura messiânica com autoridade divina.

3.1.2 No Novo Testamento

Chegando ao Novo Testamento, O título Filho do homem é um dos mais importantes e distintivos usados por Jesus. Este termo aparece mais de 80 vezes nos Evangelhos e é central para entender a autoidentificação e a missão de Jesus.

Nos Evangelhos Sinópticos, o título cristológico Filho do homem é utilizado por Jesus para se referir a si mesmo de maneira multifacetada. Esse título encapsula a complexa identidade de Jesus, combinando elementos de sua humanidade, autoridade divina, papel redentor, retorno escatológico e função de juiz final. Aqui está um resumo dissertativo de seu uso, destacando passagens chave.

O título Filho do homem é frequentemente utilizado para sublinhar a identificação de Jesus com a condição humana. Em Mateus 8. 20, Jesus afirma: "As raposas têm covis, e as aves do céu têm ninhos, mas o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça." Este versículo destaca a falta de posses materiais e a vida de despojamento que Jesus escolheu, enfatizando sua plena participação na condição humana. Lucas 9. 58 ecoa essa mesma declaração, reforçando a ideia de que Jesus, como Filho do homem, viveu uma vida de simplicidade e itinerância.

Outra dimensão crucial do título Filho do homem é a autoridade divina que ele implica. Em Mateus 9. 6, Jesus diz: "Ora, para que saibais que o Filho do homem tem na terra autoridade para perdoar pecados..." Esta declaração é uma resposta direta às acusações de blasfêmia por parte dos líderes religiosos e revela que Jesus possui uma autoridade que é tradicionalmente atribuída apenas a Deus. Marcos 2. 10 e Lucas 5. 24 também registram este episódio, reforçando o reconhecimento de Jesus como uma figura com poder divino para perdoar pecados.

Jesus frequentemente usava o título Filho do homem para prever seu sofrimento e morte. Em Mateus 17. 22-23, ele diz aos discípulos: "O Filho do homem será entregue nas mãos dos homens; e matá-lo-ão, e ao terceiro dia ressuscitará." Esta profecia é repetida em Marcos 8. 31, onde Jesus ensina que "importa que o Filho do Homem padeça muitas coisas, e seja rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas, e seja morto, e

depois de três dias ressuscite." Lucas 9. 22 também apresenta esta predição, sublinhando a necessidade do sofrimento e morte de Jesus como parte de sua missão redentora.

O uso escatológico do título Filho do homem é proeminente nos discursos de Jesus sobre o fim dos tempos. Em Mateus 24. 30, Jesus declara: "Então aparecerá no céu o sinal do Filho do homem; e todas as tribos da terra se lamentarão, e verão o Filho do homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e grande glória." Este versículo aponta para a segunda vinda de Jesus, quando ele retornará em poder e glória para completar o plano divino. Marcos 13. 26 e Lucas 21. 27 também descrevem esta visão gloriosa do retorno de Jesus, reafirmando seu papel escatológico.

Por fim, o título Filho do homem é associado ao juízo final. Em Mateus 25. 31-32, Jesus descreve: "Quando o Filho do homem vier em sua glória, e todos os santos anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória; e todas as nações serão reunidas diante dele, e apartará uns dos outros, como o pastor aparta dos bodes as ovelhas." Esta passagem manifesta o papel de Jesus como juiz escatológico, que avaliará todas as nações e indivíduos no fim dos tempos. Lucas 22. 69 também alude ao papel judicial de Jesus, mencionando que ele estará "à direita do poder de Deus."

No livro de Atos, o título Filho do homem é usado uma vez, em um contexto de visão celestial. Estêvão, o primeiro mártir cristão, ao ser apedrejado, tem uma visão gloriosa e diz: "Eis que vejo os céus abertos, e o Filho do homem, que está em pé à mão direita de Deus" (Atos 7. 56). Esta declaração sublinha a vindicação e exaltação de Jesus após sua ressurreição, apresentando-o como uma figura celestial que compartilha a autoridade divina. O uso do título aqui reforça a conexão entre Jesus e a visão de Daniel 7. 13 -14, onde o Filho do homem recebe domínio, glória e um reino eterno.

Nas Cartas Paulinas, o título Filho do homem" não é explicitamente mencionado, no entanto, Paulo frequentemente fala de Jesus em termos que implicam sua humanidade e divindade. Por exemplo, em Filipenses 2. 6-8, Paulo descreve Jesus como aquele que, "sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens." Esta passagem, embora não use o título Filho do homem, reflete a mesma teologia de um Messias que é plenamente humano e divino, e que se humilha até à morte, para depois ser exaltado.

Nas Epístolas Gerais (Tiago 1 e 2 Pedro 1, 2 e 3 João, Judas), o título Filho do homem também não é utilizado. Contudo, temas semelhantes de Jesus como o Messias sofredor e

exaltado são presentes. Em 1 Pedro 2. 21-24, Jesus é descrito como o exemplo supremo de sofrimento injusto e redenção: "Ele mesmo levou os nossos pecados em seu corpo sobre o madeiro, para que nós, mortos para os pecados, vivamos para a justiça; e pelas suas feridas fostes sarados." A ausência do título específico não diminui a compreensão cristológica que estas epístolas apresentam sobre Jesus.

A Epístola aos Hebreus não usa explicitamente o título Filho do homem, mas desenvolve uma cristologia rica e profunda que ressoa com os temas associados a ele. Em Hebreus 2. 6-9, o autor cita o Salmo 8, que fala da humanidade em termos elevados e se refere a Jesus: "Mas, agora, ainda não vemos todas as coisas sujeitas a ele; vemos, porém, coroado de glória e de honra aquele Jesus, que fora feito um pouco menor do que os anjos, por causa da paixão da morte." Jesus é visto como o cumprimento do ideal humano, exaltado após sofrer a morte, refletindo o tema do Filho do homem como um ser divino-humano que se humilha para ser exaltado.

É perceptível, portanto, a partir dos textos estudados que o uso do termo Filho do homem no Novo Testamento é multifacetado, refletindo a identidade única de Jesus como aquele que é tanto humano quanto divino, cumpridor de uma missão salvífica e o juiz final da humanidade. É um título que lança luz sobre sua autoridade, sua relação especial com Deus e seu papel fundamental no plano de redenção divina.

3.2 “Filho do homem” na tradição extra canônica

Na tradição extra canônica e expressão Filho do homem aparece em vários textos, analisaremos apenas as referências mais importantes e discutidas academicamente. São elas: 1Enoque, 4Esdras e, por fim, os manuscritos de Qumran.

3.2.1 A expressão “Filho do homem” em 1Enoque

O título Filho do homem em 1Enoque aparece no livro parábola ou similitudes de Enoque (1Enoque, Capítulos 37.71). Trata-se de um livro composto por inúmeros relatos e sua possível datação vai do século III a. C ao I d.C.[105]. No livro este termo juntamente com outras expressões se referem à figura do Messias. Pois “O personagem messiânico-escatológico de 1Enoque é apresentado como um ser preexistente e oculto (48. 3; 62:7), que se manifesta atualmente (48. 7, que atua como juiz (46. 4-6; 62. 3-11; 69. 27,29),

[105] RUSSEL, D.S. ***Desvelamento Divino***. São Paulo: Paulus, 1997, p. 64

revelador (46. 3), vindicador da justiça (48. 4; 62.12; 71. 17) e governador universal (62. 6; 71. 15-17), e que recebe adoração (48. 5; 62. 9)"[106].

Além disso, tal expressão aparece na segunda parábola (46. 4) dotado de poder e apto a disferir juízo contra as nações desobedientes ao "Senhor dos Espíritos" e como uma espécie de protetor dos justos que busca incansavelmente garantir a herança dos eleitos na terra.[107]

Diferentemente da manifestação da figura do Filho do homem em Daniel 7 que deixa margem para discussão sobre se a expressão se refere ao povo (coletivo) ou a um ser angelical individual, em 1Enoque o Filho do homem não deixa dúvidas, pois se apresenta como uma realidade individual, concreta e de aproximável interpretação.[108]

Para Diez A. Macho, em Enoque essa figura possui significado de uma transposição e junção de tradições e personagens da literatura judaica e posterior mente Cristã, no qual o Filho do homem recebe traços messiânicos e poderes forenses, o qual castigará o império e recompensará o justo.[109] Ou seja, neste livro o Filho do homem é apresentado como aquele que virá estabelecer o reino.

3.2.2 A expressão "Filho do homem" em 4Esdras

O livro de 4Edras é um livro de origem hebraica e aramaica ocidental palestinense[25], datado em torno do ano 100 d.C.[26] Nesse livro a figura do Filho do homem se manifesta a partir de uma concepção nacionalista com traços de um messias a muito prometido e esperado, porém distante do povo sem qualquer intervenção em sua situação presente.

Em 4Esdras 13, o visionário tem uma visão de um homem que sai do mar. Este homem é descrito de maneira majestosa e poderosa, reunindo uma grande multidão para enfrentar os inimigos de Deus. Ele esculpe uma montanha sem usar mãos, simbolizando uma intervenção divina. O homem na visão destrói os exércitos inimigos com um sopro de sua boca, uma metáfora para o julgamento divino e a palavra de Deus. Este personagem é muitas vezes interpretado como uma figura messiânica, semelhante à de Daniel 7.

---

[106] AUNE, D. E. ***Son of man***. *In*: RUEDA, Neto, E. ***O "Filho do Homem"***: uma breve análise da expressão na literatura judaica antiga e cristã primitiva. Kerygma, Engenheiro Coelho (SP), v. 13, n. 1, p. 23–34, 2018. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/976>. Acesso em: 20 nov. 2023, p. 27.

[107] LEITE, Antônio de Jesus Silveira. ***Filho do Homem***: Trajetória de uma imagem messiânica, de Daniel a Cristologia de Apocalipse de João. 2006. 150 folhas. Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006, p. 54.

[108] LEITE, 2006, p. 54.

[109] MACHO, A. Diez. ***Apócrifos del Antiguo Testamento***. Vol. IV. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 239.

[25] MACHO, 1984, p. 251.

[26] RUSSEL, p. 86.

O título Filho do homem" em 4Esdras é usada para descrever uma figura messiânica e apocalíptica que desempenha um papel central na visão de Esdras sobre o fim dos tempos. Esta figura é investida de poder divino para julgar e restaurar, refletindo temas comuns na literatura apocalíptica judaica e alinhando-se com as expectativas messiânicas do período do Segundo templo.

3.2.3 Nos manuscritos de Qumran[110]

Inicialmente vale destacar que a expressão Filho do homem não apareça explicitamente nos Manuscritos do mar morto, mas os textos de Qumran fornecem um pano de fundo rico para compreender as expectativas messiânicas e apocalípticas do judaísmo do Segundo Templo. Essas expectativas incluem figuras messiânicas que desempenham papéis redentores e escatológicos, oferecendo um contexto no qual o título Filho do homem pode ser mais plenamente compreendido.

Entre as principais figuras que aparecem nas crenças e nos escritos da comunidade de Qumran[111], destacamos a figura enigmática de Melquisedeque, citado no manuscrito 11Q13, que tem características muito semelhantes ao Filho do homem apresentado em Daniel 7. O estudo minucioso de 11Q13 revela que Melquisedeque possuía traços de um juiz escatológico, além disso, são atribuídas ao sacerdote Melquisedeque funções messiânicas, divinas e proféticas[112].

---

[110] Manuscritos do Mar Morto são cópias manuscritas da Bíblia Hebraica e demais escritos internos da Comunidade de Khirbet Qumran, descobertos em grutas ao longo da margem noroeste do Mar Morto entre os anos de 1947 e 1956. A maioria dos textos constitui-se de fragmentos que datam do final do III século a.C até o século VII-VIII d.C. FITZMYER. J. A. ***101 Perguntas sobre os Manuscritos do Mar Morto***. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 19. In: MARTINS, Claudio Márcio Pinheiro. ***O sumo sacerdócio de Jesus e Melquisedeque no livro de Hebreus***. Teologia do Novo Testamento: Introdução Geral. 1ed.Rio de Janeiro: CPAD, 2022, v. 1, p. 104-121.

[111] O Mestre da Justiça: Um líder espiritual reverenciado pela comunidade de Qumran, que é visto como um intérprete autorizado das escrituras e uma figura de orientação. Embora não seja identificado como o "Filho do Homem", sua figura messiânica oferece um paralelo interessante para compreender as expectativas de um líder ungido. O Sacerdote e o Rei Messiânico: Alguns textos de Qumran, como o "Documento de Damasco" e os "Rolos da Guerra", mencionam a expectativa de dois Messias: um messias sacerdotal de Aarão e um messias real de Israel. Isso mostra uma diversidade nas expectativas messiânicas que pode estar relacionada à figura do "Filho do Homem" como um líder divinamente ungido. O Apocalíptico "Filho do Homem": Embora a expressão "Filho do Homem" específica não apareça, o conceito de um líder escatológico e apocalíptico é evidente. Por exemplo, o "Livro das Parábolas de Enoque" (parte de 1 Enoque), que foi encontrado em Qumran, menciona uma figura similar ao "Filho do Homem" de Daniel, associada a julgamento e salvação.

[112] TERRA, K. R. C. ***O enigma de Melquisedec em 11q13***: intertextualidade em Qumran e o imaginário do juízo. Revista Oracula, v. 5. n. 10, p. 103, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/2t9Eg9t>. Acesso em: 23 nov. 2023.

Aíla Luzia Andrade[113], em sua tese doutoral, discorrendo sobre a relação entre o Filho do homem e Melquisedeque elenca alguns pontos de semelhança entres essas duas figuras enigmáticas, conforme pode ser visto no quadro a seguir.

FILHO DO HOMEM	MELQUISEDEQUE
Realiza a restauração do povo sob a soberania de YHWH no reino que implantará. No fim dos tempos é juiz do mundo e redentor dos justos. Sua existência garante a efetivação da justiça divina.	No Jubileu escatológico, após a guerra final, Melquisedeque fará a restauração quando julgar os maus, libertar os escravos, e a terra retornar aos verdadeiros herdeiros. Isto será o sinal da soberania de YHWH sobre toda criatura.
É um ser escatológico.	Em 11QMelch, Melquisedeque aparece "no final do décimo jubileu" (linha 7), isto é, no final dos tempos.
É uma reconstrução literária realizada a partir de releituras de mitos dos povos vizinhos de Israel.	Identificar Melquisedeque com Shem alude às epopéias de heróis diluvianos e aos mitos sobre Noé. Os termos Malki, Tsedeq e Shalem remetem aos mitos jebusitas e acádicos.
Sua ascensão ao poder só é possível após a destruição dos inimigos sobrenaturais.	Segundo 11QMelch, o "Ano da Graça de Melquisedeque" só iniciará quando Beliyyaal e os espíritos aliados forem vencidos por Melquisedeque. Em outros rolos de Qumran, o oponente é Malki-resha (4QBerf e 4QAmramb).
Apesar de poderoso, é inferior ao Ancião de dias, do qual recebe o poder para reinar. Esse Ancião, nos mitos, é	Ao citar Is 61,2 e o Sl 82,1, 11QMelch substitui o sujeito divino por Melquisedeque. Isso dá a entender que Melquisedeque venha a ser o Deus de

[113] ANDRADE, Aíla Luzia pinheiro de. ***À Maneira De Melquisedeque***: o Messias Segundo o Judaísmo e os Desafios da Cristologia no Contexto Neotestamentário e Hoje. Tese. 239 p. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008, p. 165.

identificado com El, o juiz e chefe do panteão.	Israel. Contudo, quando afirma que Melquisedeque executará os juízos de El, 11QMelch faz uma distinção entre ambos e mostra a soberania do último.
É representante do “povo dos santos do Altíssimo”, judeus fiéis que sofreram nas mãos de Antíoco IV Epífanes.	Os judeus de Qumran são chamados de “o partido de Melquisedeque” e este é seu representante (11QMelch), ambos resistem aos kitim (romanos) no Rolo da Guerra (1QM XVII-XV).
Condenará os anjos protetores dos impérios opressores e os ímpios.	Vários rolos de Qumran descrevem o conflito escatológico travado por Melquisedeque juntamente com seus aliados angelicais e humanos, contra Beliyyaal, contra o Anjo das Trevas e contra o Príncipe do Reino da Impiedade. Tudo indica que se trate do mesmo personagem, o campeão das forças do mal. Este também tem congregados: os espíritos da maldade e os ímpios. Após a vitória de Melquisedeque os oponentes serão julgados e os aliados serão vingados.
Sua vinda significa o início do mundo vindouro ou Reino de Deus. Seu reinado será o reinado de Deus e do povo eleito sobre as nações.	A vinda de Melquisedeque trará a era escatológica, o reino da luz. O termo Melquisedeque é um nome teofórico que inicialmente honrava uma divindade, mas em Qumran é usado para enfatizar a realeza de YHWH sobre o cosmo, sobre Israel e sobre as nações no fim dos tempos.

Ainda sobre o tema a autora afirma que:

> Identificar Melquisedeque com Shem era conveniente, entre outras coisas, para unir o passado e o futuro, a “arqueologia teológica” com a escatologia. Significava falar sobre um herói sobrevivente ao fim do mundo, no passado, e, com isso, alçar um salto para o futuro, quando, novamente, Deus faria uma nova criação do universo mediante outras catástrofes e cataclismas. Mas com a viva certeza de que a Shekinah não abandonará o povo da aliança e de que as nações finalmente reconheceriam o Deus de Israel, ou seja, a aliança seria alargada a todos os povos. O texto de 11QMelch vai desenvolver esse caráter escatológico de Melquisedeque, destacando,

> principalmente, o tema do julgamento. Melquisedeque vai aparecer em 11QMelch como aquele que preside o julgamento final.[114]

Em resumo, a figura do Filho do Homem em Jesus Cristo e a figura do sacerdote Melquisedeque se conectam através de suas identidades sacerdotais únicas e eternas, é possível perceber que Melquisedeque e o Filho do homem" compartilham várias semelhanças, especialmente em suas representações como figuras celestiais e redentoras com papéis escatológicos significativos. Essas semelhanças destacam a diversidade e a riqueza das expectativas messiânicas e escatológicas no judaísmo do segundo templo, fornecendo um contexto mais profundo para compreender essas figuras e suas funções teológicas.

4. O título cristológico "Filho do homem" no apocalipse de João: ap. 1. 13

Conforme citado inicialmente, o presente estudo tem como objetivo investigar qual mensagem o autor do livro do Apocalipse queria transmitir através do título Filho do homem atribuído a Jesus Cristo e quais foram os textos que o influenciaram em sua construção teológica.

Diante de todos os textos – canônicos e extra canônicos – estudados até aqui, conclui-se que o uso do título cristológico Filho do homem", utilizado por João em Apocalipse 1:13 tem como *background* à visão do texto judaico de Daniel 7:13[115].

Sobre esta ligação Grant Osborne defende a seguinte ideia:

> Há uma óbvia associação com as palavras relacionadas ao "Filho do homem" nos Evangelhos, embora a forma diferente [...] se trata de uma alusão direta a Daniel e não aos logia de Jesus. Todavia, em muitos textos dos Evangelhos existe uma ligação com a figura exaltada de Daniel, em que fica nítida a nuança da figura messiânica glorificada do texto de Daniel.[116]

John J. Collins no mesmo sentido escreve:

> A identificação de Jesus com o Filho do Homem daniélico faz bastante sentido no contexto pós-pascal da Igreja primitiva. Pelo menos algumas pessoas esperavam que Jesus restaurasse o reino de Israel, mas ele falhara ignominiosamente em fazê-lo. A identificação com a figura de Daniel 7 permitiu aos seus seguidores crerem que ele

---

[114] ANDRADE, 2008, p. 167.

[115] Estudos recentes apontam Daniel como o livro mais usado do AT em Apocalipse. Cf. BEALE, G. K. e CARSON, D. A. ***Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento***. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1319.

[116] OSBORNE, p. 96.

> era, não obstante, o messias, e que ele voltaria para completar a obra de libertação. Essa crença foi posteriormente elaborada no livro do Apocalipse de João.[117]

A visão em Daniel 7:13 e sua referência em Apocalipse 1:13 sublinham a autoridade suprema de Cristo. Ele é o soberano sobre todos os povos e reinos, e seu domínio é eterno. Essa mensagem é crucial para os cristãos, especialmente aqueles que no contexto histórico de produção do livro do Apocalipse estavam se vendo obrigados a aderir o culto ao imperador de Roma. Pois a mensagem produzida pelo visionário João na ilha de Patmos reforça a certeza de que Cristo está no controle final da história.

O uso de Daniel 7:13 como pano de fundo para Apocalipse 1:13 é significativo para entender como o autor do Apocalipse amplia a identidade messiânica e escatológica de Jesus Cristo. Em Daniel 7:13, o profeta vê uma visão na qual alguém como Filho do homem é apresentado diante do Ancião de Dias e recebe autoridade, poder e domínio sobre todos os povos. Esta figura é identificada como um messias vindouro, um governante divinamente apontado que estabelecerá um reino eterno.

Ao usar essa imagem como referência, o autor constrói uma visão similar de Cristo em Apocalipse 1:13. Neste versículo, João descreve Jesus como alguém semelhante a um Filho de homem, vestido com uma túnica que chega aos pés e com um cinto de ouro ao redor do peito. Além disso, a transposição dos atributos da figura judicial do Ancião de Dias para Cristo evoca também sua função de juiz divino dos últimos dias.[118]

Portanto, João, ao usar o título Filho do Homem em Apocalipse 1:13 e em outras partes de seu texto, está ecoando e aplicando essa rica tradição messiânica encontrada nas escrituras judaicas e apocalípticas. Ele identifica Jesus Cristo como o cumprimento das esperanças e das profecias relacionadas ao Filho do Homem, mostrando-o não apenas como um líder humano, mas como o divinamente designado Messias que traz salvação e julgamento final sobre o mundo.

Para Kistemaker, "O Apocalipse apresenta Jesus tanto como rei quanto como sacerdote que liberta seu povo do pecado por meio de seu sangue [...]. Portanto, o vocabulário de João descreve a dignidade e elevada posição do Filho do Homem".[119]

A importância desse uso está na conexão profunda entre as profecias messiânicas do Antigo Testamento, como as de Daniel, e a figura de Jesus Cristo no Novo Testamento. Ao

---

[117] COLLINS, John J. ***A imaginação apocalíptica***: Uma introdução à literatura apocalíptica. São Paulo: Paulus, 2010, p. 373.
[118] BEALE, 2014, p. 1330.
[119] KISTEMAKER, Simon J. ***Apocalipse***. São Paulo: editora Cristã, 2004, p. 137.

aplicar essa imagem a Jesus, João está afirmando sua identidade como o Messias esperado, aquele que não apenas veio para redimir seu povo, mas também para estabelecer seu reino eterno. A utilização da figura de Filho do Homem não apenas reforça a humanidade de Jesus, mas também sua divindade e sua autoridade suprema sobre toda a criação, conforme descrito em Daniel.

Além disso, essa referência escatológica sublinha a crença de que Jesus não apenas cumpriu as profecias messiânicas do Antigo Testamento durante sua vida terrena, mas também inaugurou o cumprimento final dessas profecias no contexto do fim dos tempos. Em Apocalipse, Jesus é apresentado não apenas como o Cordeiro que foi morto, mas também como o Rei dos reis e Senhor dos senhores que virá novamente para estabelecer seu reino de justiça e paz.

Portanto, ao fazer uso do título Filho do Homem em Apocalipse 1:13, João enriquece e amplia a compreensão da identidade messiânica de Jesus Cristo, mostrando-o como o cumprimento final das esperanças e profecias do Antigo Testamento, tanto em seu papel de Salvador quanto como Rei escatológico e juiz final.

Essa mensagem tinha como objetivo mostrar aos cristãos da Ásia Menor que o triunfo de Cristo sobre o mal e a vitória final de seu reino sobre todas as nações e poderes terrenos mais cedo ou mais tarde iria chegar.

Nesse sentido, a expressão Filho do Homem em Apocalipse 1:13 encapsula uma visão poderosa do Cristo glorificado, com profundas implicações teológicas e práticas para os cristãos. Esta imagem reafirma a supremacia e autoridade de Jesus, proporciona esperança escatológica e serve como um chamado à fidelidade e missão contínua. Para os cristãos de hoje, esta visão é um lembrete constante da presença de Cristo em meio à sua igreja e da certeza de sua vitória final sobre o mal.

5. Considerações finais

Conforme analisado no presente estudo, o título cristológico Filho do Homem é uma expressão carregada de significados teológicos profundos e multifacetados, com uma rica tradição tanto na literatura canônica quanto na extra canônica. O seu uso na bíblia, particularmente nos Evangelhos e no Apocalipse de João, reflete uma progressiva revelação e desenvolvimento da identidade e missão de Jesus Cristo.

Na literatura canônica, o Filho do Homem é frequentemente usado nos Evangelhos para destacar a humanidade e a divindade de Jesus. Nos Evangelhos Sinópticos, Jesus se autodenomina Filho do Homem para sublinhar sua encarnação, sofrimento, morte, ressurreição e futura vinda em glória. Essa expressão serve para conectar Jesus ao cumprimento das profecias messiânicas do Antigo Testamento, especialmente a visão de Daniel 7:13, onde o Filho do Homem é uma figura celestial que recebe domínio e glória eternos do Ancião de Dias. Além disso, no Novo Testamento, a Epístola aos Hebreus associa Jesus a Melquisedeque, destacando seu sacerdócio eterno e superior.

Na literatura extra canônica, textos como 1Enoque e 4Esdras utilizam a expressão Filho do Homem em contextos apocalípticos e messiânicos. Em 1Enoque, o Filho do Homem é retratado como uma figura celestial que executa julgamento e redenção, prefigurando a interpretação cristã de Jesus como o juiz escatológico e redentor. Estes textos ajudam a formar um pano de fundo essencial para a compreensão do uso e desenvolvimento do título Filho do Homem no contexto cristão primitivo.

No Apocalipse de João, a expressão Filho do Homem aparece de forma singular em Apocalipse 1:13, onde João descreve uma visão do Cristo ressuscitado e glorificado, “semelhante ao um Filho de homem, entre os sete candeeiros de ouro. Esta imagem não só remete à visão de Daniel 7:13, mas também expande e enriquece a compreensão cristológica de Jesus. Em Apocalipse, Jesus é apresentado como o soberano divino que tem autoridade suprema sobre a igreja e o cosmos. Sua presença entre os candeeiros simboliza seu cuidado contínuo e vigilante pelas igrejas, oferecendo conforto e exortação aos fiéis.

As implicações teológicas dessa visão são vastas. Em primeiro lugar, reafirma a cristologia elevada, reconhecendo Jesus não apenas como um mestre humano, mas como o Senhor exaltado que reina soberanamente. Em segundo lugar, oferece uma esperança escatológica fundamental, assegurando aos cristãos que, apesar das perseguições e tribulações, Cristo já conquistou a vitória definitiva sobre o mal. Em terceiro lugar, sublinha a autoridade de Cristo sobre a vida e a morte, oferecendo segurança e encorajamento para os crentes perseverarem na fé.

Para os cristãos contemporâneos, o título Filho do Homem em Apocalipse 1:13 serve como um poderoso lembrete da presença contínua de Cristo em meio à sua igreja e da certeza de sua vitória final. Esta visão motiva os crentes a viverem com um senso de missão e fidelidade, refletindo o caráter de Cristo e proclamando sua mensagem de salvação e julgamento iminente. Em última análise, o estudo do título Filho do Homem no Apocalipse de

João revela a profundidade e a riqueza da identidade de Jesus, oferecendo uma base sólida para a fé e a esperança cristã.

6. Referências bibliográficas

ANDRADE, Aíla Luzia pinheiro de. ***À Maneira De Melquisedeque***: o Messias Segundo o Judaísmo e os Desafios da Cristologia no Contexto Neotestamentário e Hoje. Tese. 239 p. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008.

ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Diaz. ***O Apocalipse, a força da esperança***: estudo, leitura e comentário. Edições Loyola. São Paulo, Brasil, 2004.

BAUCKHAM, Richard. ***A teologia do livro de Apocalipse***. 1.ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

COLLINS, Adela Yarbro. ***Satan's Throne***. In: Biblical Archaeology Review May/June 2006, 28-39.

COLLINS, John J. ***A imaginação Apocalíptica***: Uma introdução à literatura apocalíptica. São Paulo: Paulus, 2010.

CULLMANN, Oscar. ***Cristologia do Novo Testamento***. São Paulo: Editora Líber, 2001.

HAHN, Ferdinand, et al. ***"Son of Man." The Titles of Jesus in Christology*:** Their History in Early Christianity, 1st ed., The Lutterworth Press, 1969, pp. 15–67.

HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHER, Anthony. ***Desmascarando o imperialismo***: interpretação do Apocalipse ontem e hoje. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003.

KISTEMAKER, Simon J. ***Apocalipse***. São Paulo: editora Cristã, 2004.

KRAYBILL, J. Nelson. ***Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João***. São Paulo: Paulinas, 2004.

LEITE, Antônio de Jesus Silveira. ***A vitória sobre a morte*:** a mensagem do filho do homem no apocalipse de João 1,18 1 Oracula, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, 2006.

_____ ***. Filho do Homem***: Trajetória de uma imagem messiânica, de Daniel a Cristologia de Apocalipse de João. 2006. 150 folhas. Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

MACHO, A. Diez. ***Apócrifos del Antiguo Testamento***. Vol. IV. Madrid: Cristiandad, 1984.

MARTINS, Claudio Márcio Pinheiro. ***O sumo sacerdócio de Jesus e Melquisedeque no livro de Hebreus***. Teologia do Novo Testamento: Introdução Geral. 1ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2022, v. 1, p. 104-121.

MIRANDA, Valtair A. ***Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João***. Reflexus - Ano IX, n. 14, 2015/2.

OSBORNE, Grant R. ***Apocalipse***: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2014.
RUEDA, Neto, E. ***O “Filho do Homem”***: uma breve análise da expressão na literatura judaica antiga e cristã primitiva. Kerygma, Engenheiro Coelho (SP), v. 13, n. 1, p. 23– 34, 2018.

RUSSEL, D.S. ***Desvelamento Divino***. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHENELLE, Udo. ***Teologia do Novo Testamento***. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

STEFANOVIC, Zdravko. ***The Aramaic Of Daniel In The Light Of Old Aramaic***. GreatBritain: Billing & Sons, 1992.

TERRA, K. R. C. ***O enigma de Melquisedec em 11q13***: intertextualidade em Qumran e o imaginário do juízo. Revista Oracula, v. 5. n. 10, p. 100-121, 2009.

ISSN 2763-8561
https://doi.org/10.29327/2638577.5.3-4

Andando em unidade do Espírito: uma exegese de Ef 4.1-6

Ádson Almeida Heitz dos Santos[120]

Resumo: A epístola de Paulo aos Efésios enfoca que a igreja deve andar em unidade do Espírito, unindo judeus e gentios como um só corpo em Cristo. Esta unidade é construída sobre as bênçãos espirituais contidas nos primeiros capítulos da epístola, enfatizada em virtudes como humildade, mansidão, longanimidade e amor, sendo essenciais para a união. A declaração de "um só Espírito", "um só Senhor", "uma só fé", "um só batismo" e "um só Deus e Pai" reforça a natureza singular da unidade da igreja, sendo o Espírito Santo o selo dessa união.

Palavras-chave: Unidade. Espírito. Corpo.

Abstract: Paul's epistle to the Ephesians emphasizes that the church must walk in the unity of the Spirit, uniting Jews and Gentiles as one body in Christ. This unity is built on the spiritual victories contained in the epistle's first chapters, emphasizing virtues such as humility, gentleness, patience, and love, which are essential for unity. The declaration of "one Spirit," "one Lord," "one faith," "one baptism," and "one God and Father" reinforce the singular nature of the church's unity, with the Holy Spirit as the seal of this unity.

Keywords: Unity. Spirit. Body

1. Introdução

A epístola aos Efésios aborda a compreensão do apóstolo Paulo referente a unidade da igreja, destacando a ênfase na união entre judeus e gentios e a ideia de que todos fazem parte de um mesmo corpo em Cristo. Dentre as possíveis correlações da carta aos Efésios aos escritos paulinos, há uma relação com Colossenses por também enfocar a compreensão da igreja como um só corpo com Cristo. Além da análise canônica, a análise contextual dos

[120] O autor é Pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, Mestrando em Estudos Pastorais com ênfase em Aconselhamento Bíblico pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, Pós-Graduado em Teologia de Paulo pelo Instituto Reformado de São Paulo, formado em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Denoel Nicodemos Eller, e Bacharel em Administração com linha de formação específica em Comércio Exterior pela Faculdade de Estudos Sociais do Espírito Santo. E-mail: adsonahs@gmail.com. Mídias: @adsonheitz

capítulos anteriores é necessária para o entendimento da importância de se viver de modo digno da vocação recebida. Através da análise de relações lógicas é possível chegar no centro da perícope e poder extrair a mensagem do texto. Assim sendo, o objetivo deste artigo é defender que o foco da perícope de Ef 4.1-6 é a exortação para que os cristãos andem na unidade do Espírito, mostrando que o texto é um dos mais descritivos em relação à unidade.

Para o desenvolvimento do artigo, iniciará com uma discussão da perícope no contexto do livro de Efésios, passando pelo contexto canônico para a compreensão de Ef 4.1-6, entrando na análise exegética da perícope à luz das seções anteriores e terminando com uma conclusão resumindo e aplicando os resultados da pesquisa exegética.

2. O texto de Efésios 4.1-6 no contexto de efésios

A perícope em estudo não é um bloco de ideia novo e distinto de toda a carta aos efésios, haja visto ser uma progressão da argumentação do apóstolo Paulo desde o início. Da mesma forma, a construção da argumentação não finaliza ao final da perícope, mas segue até ao final da carta. Por isso, é necessário analisar o texto de Ef 4.1-6 no contexto de toda a carta, bem como a sua estrutura para que a mensagem do texto seja compreendida da forma correta.

2.1 O contexto de efésios 4.1-6

Diferente da maioria das cartas paulinas, a epístola aos efésios não foi escrita em resposta a alguma circunstância específica,[121] mas para responder quais as implicações para a igreja, como uma unidade do corpo, Cristo exerce como Senhor sobre o cosmo (BRUCE, 1984). Embora alguns levantem a dificuldade de se encontrar um propósito na carta aos efésios, há um fio condutor por toda a epístola sendo reforçado a cada argumento e a cada parênese, sendo que "todos os privilégios da vida são encontrados em união com Cristo e transmitidos pelo Espírito. Efésios apresenta um evangelho de união com Cristo de forma mais poderosa do que qualquer outra carta do Novo Testamento" (SNODGRASS, 1996 –

[121] Por se assemelhar mais a um sermão ou a uma homilia, há questionamentos quanto a autoria e o destinatário, podendo ser essa uma "carta circular". Entretanto, os questionamentos não se sustentam a uma acurada investigação. Para mais, veja: CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon, *Introdução ao Novo Testamento*, 1ª ed., São Paulo, SP: Vida Nova, 1997, p. 335–343; FOULKES, Francis, *Efésios Introdução e comentário*, 2ª ed., São Paulo, SP: Vida Nova, 1983, p. 15–35; CASE, Shirley Jackson, "To Whom Was 'Ephesians' Written?", *The Biblical World*, vol. 38, n. 5, p. 315–320, 1911; BOWEN, Clayton R., "Are Paul's Prison Letters from Ephesus?", *The American Journal of Theology*, vol. 24, n. 2, p. 277–287, 1920; ROBINSON, Benjamin W., "An Ephesian Imprisonment of Paul", *Journal of Biblical Literature*, vol. 27, n. 2, p. 181–189, 1910

tradução nossa).

O Dr. Harold W. Hoehner (2002) fez uma lista com sete tópicos que remetem a concepção da unidade da epístola as Efésios: 1) A palavra ἑνότης (*enotēs* – unidade) é utilizada somente em Ef 4.3,13; 2) O termo ἐν (*en* – um) é utilizado catorze vezes: fez um (2.14), um novo homem (2.15), um corpo (2.16; 4.4), um Espírito (2.18; 4.4) uma esperança (4.4), um Senhor (4.5), uma fé (4.5), um batismo (4.5), um Deus e Pai (4.6), cada um de nós (4.7), cada parte (4.16), cada um de per si (5.33); 3) A unidade é alcançada "em Cristo", sendo que essa expressão, ou semelhante, ocorrem trinta e oito vezes em Efésios; 4) A preposição σύν (*syn* – com, junto com) é utilizada em combinação com catorze palavras, sendo três denotando a união entre Cristo e os crentes, e as outras onze referindo à união de judeus cristãos e gentios; 5) O termo ἐκκλησία (*ekklēsia* – igreja) é utilizado nove vezes para apontar onde essa unidade é encontrada; 6) A unidade da igreja é descrita com figuras de linguagem arquitetônica, biológica e social; 7) A igreja é descrita como o corpo que está unido sob cristo, que é o cabeça.

A unidade da igreja está contextualizada em toda a carta, sendo necessário conectar a perícope em estudo com o restante da epístola. Inicialmente o apóstolo louva pelas bênçãos espirituais dadas por Deus Pai, realizadas em Deus Filho, asseguradas e aplicadas pelo Deus Espírito Santo (1.1-14). Em seguida passa a dar graças a Deus em oração rogando por sabedoria para o entendimento da unidade do corpo através do cabeça que é Cristo (1.15-23). Após o louvor e ações de graças, é dado o ensino sobre a salvação e o viver em unidade com Cristo, uma vez que outrora todos estavam mortos (2.1-10). Dada a compreensão da situação passada e como foi revertida através de Cristo, deve-se lembrar que todos necessitam crescer em unidade sendo edificados através do Espírito de Deus (2.11-22). Por esta causa, a igreja deve orar pedindo a estabilidade por meio de uma crescente compreensão de ser um só corpo, sendo os gentios também membros (3.1-13), clamando para que todos sejam fortalecidos e alicerçados em amor para a glória do Senhor da Igreja (3.14-21). O entendimento de que todos são um só corpo em um só Senhor, leva a uma maturidade mesmo em meio a diversidade (4.7-16), fazendo com que todos andem de acordo, unidos e renovados no Deus de justiça e retidão (4.17-24). Isso leva a igreja a uma caminhada de santidade em amor, buscando imitar a Deus (4.25-5.2), andando como filhos da luz (5.3-14) e com todo cuidado e humildade, enchendo-se do espírito, amando uns aos outros no temor de Cristo (5.15-21), refletindo isso nos relacionamentos, quer matrimonial, quer paternal, quer de senhorio e servo (5.22-6.9). Por último, revestindo da armadura de Deus para fugir das ciladas do inimigo e

permanecendo firmes e unidos em Cristo, com paz, amor e fé a todos os membros do corpo (6.10-24).

Com isso, percebe-se que o contexto da carta é conduzido pela argumentação da unidade da igreja como copo de Cristo, buscando a unidade entre judeus cristãos e gentios, demonstrando que todos (incluindo os gentios) são membros do corpo e desfrutam dos mesmos privilégios e deveres por terem sido eleitos pelo Deus e Pai antes da fundação do mundo, predestinados para adoção de filhos através de Jesus Cristo, e selados na união com o Filho através do Espírito Santo. Nisso o crente não vive mais como outrora, em uma vida de pecado e separação, mas anda em santidade e unidade.

2.2 A estrutura de efésios 4.1-6

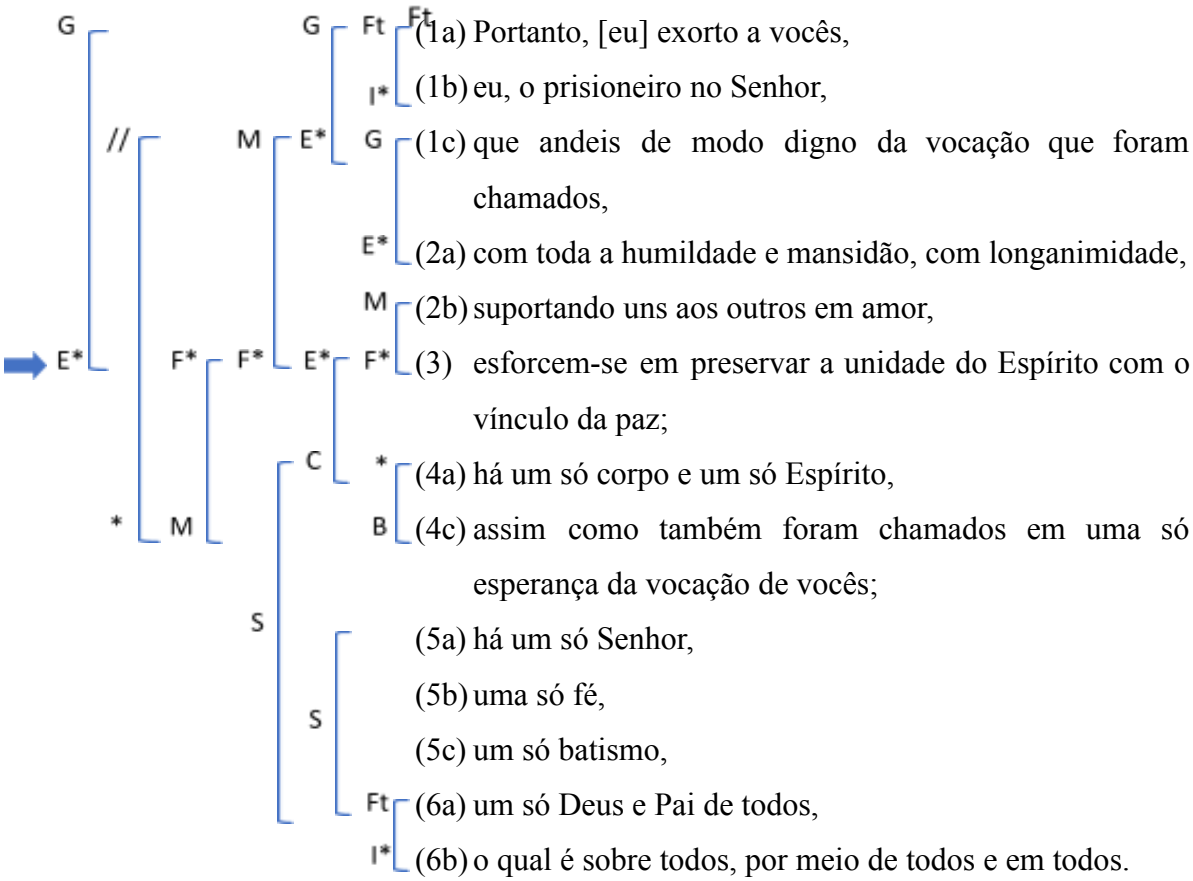
Há uma forte evidência referente a unidade da igreja ser o fio condutor da epístola aos Efésios, sendo a perícope de Ef 4.1-6 é o que mais expressa esse objetivo. O início da perícope é facilmente entendida pela mudança do gênero literário no contexto imediato anterior, (3.14-21) com uma terminação típica de oração ἀμέν (amém), para o início do gênero literário em parênese no texto em estudo (4.1) (LINCOLN, 1990). Além disso, o verbo infinitivo παρακαλῶ (*parakalō* – exorto) seguido da conjunção οὖν (*oun* – portanto) é utilizado como uma transição da argumentação anterior para a que se passa a ser feita (ABBOTT, 1897). Nota-se que "as três primeiras palavras são as mesmas palavras gregas de Rm 12.1 onde, da mesma forma, seguem uma doxologia que concluiu o capítulo anterior. A conjunção οὖν (*oun*) extrai uma inferência ou um resultado do que precede" (HORHNER, 2002 – tradução nossa). Assim como que em Rm 12.1 é uma clara divisão de argumento pelo uso da conjunção com o verbo infinitivo, também o é em Ef 4.1.

Entretanto, ainda que seja uma transição de argumentação, não há um rompimento do pensamento, significando que a conjunção inferencial οὖν (*oun* – portanto), também atua como uma ligação entre as argumentações, sendo todo o pensamento anterior a base para o que se passa a dissertar, portanto as exortações a seguir estão todas baseadas no que foi declarado nos capítulos anteriores, também fazendo uma transição para a segunda parte da epístola (MERKLE, 2016). Neste aspecto, a conjunção "portanto" ganha grande peso e serve para dar ênfase e demostrar a dependência das argumentações anteriores (BARTH, 1974).

Ainda que alguns comentaristas estruturem o texto de forma ampliada (4.1-16), a grande maioria opta por uma divisão menor ao comentar o texto (MARTIN, 1991;

SNODGRASS, 1996; HOEHNER, 2002) entendendo que 4.1-6 trata da preservação da unidade, enquanto 4.7-16 trata da construção da unidade e maturidade (THIELMAN, 2010). Algo que é consenso entre os comentaristas que estruturam essa perícope é a compreensão que há dois blocos de exortação ao chamado à união, tendo o v.3 como ligação para as duas partes. Para isso, faz-se uso do método das relações lógicas[122], dividindo o texto e relacionando cada sentença de forma concatenada, ligando cada ponto para descobrir o centro da perícope. Abaixo, na Ilustração 1, está o método das relações lógicas, demonstrando que o v.3 é a ligação para as duas divisões, bem como o centro da perícope em estudo:

Ilustração 1 – Relações lógicas de Ef 4.1-6



3. O contexto Neo-testamentário de Efésios 4.1-6

A Bíblia é inerrante e apresenta uma unidade de pensamento apesar da grande diversidade entre os livros bíblicos (OSBORNE, 2018). Desta forma, a perícope apresentada

[122] Para verificar o método das relações lógicas, veja: BEALE, G. K.; BRENDSEL, Daniel; ROSS, William A., *An interpretive lexicon of New Testament Greek: analysis of prepositions, adverbs, particles, relative pronouns, and conjunctions*, 1ª ed., Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014, p. 8–12.

neste estudo não está desconexa do Cânon bíblico, mas faz parte da unidade de pensamento, ainda que não haja uma citação direta de um texto bíblico. Por ser a carta aos Efésios escrita por um autor que também escreveu outros textos bíblicos, é necessário analisar a perícope de Ef 4.1-6 a luz das correlações nos demais textos do apóstolo Paulo. Nota-se que não há nenhuma referência na perícope em estudo ao AT[123], portanto o estudo está focado no NT.

3.1 Comparativo de Colossenses e Efésios 4.1-6

A carta de Paulo aos Efésios tem comparativos significativos da carta de Colossenses, tanto em termos de conteúdo, como de estrutura, sendo que há uma clara influência de Colossenses no pensamento e nas expressões encontradas em Efésios (PORTER e CLARKE, 1997). Esse trabalho focará no comparativo de Colossenses por ser correlato à perícope em estudo.

3.1.1 O modo digno em Cl 1.10 e em Ef 4.1

A perícope inicia com uma exortação do apóstolo Paulo para que a igreja de Éfeso ande de modo digno. Essa mesma exortação é encontrada em Cl 1.10, demonstrando uma preocupação comum do apóstolo em relação à conduta dos cristãos em suas igrejas.

Tabela 1 – Comparação de Cl 1.10 e Ef 4.1[124]

Colossenses		**Efésios**	
1.10: περιπατῆσαι ἀξίως	1.10: viver de modo digno	4.1: ἀξίως περιπατῆσαι	4.1: vivam de modo digno

Em Cl 1.10, Paulo expressa seu desejo de que os colossenses andem de maneira digna do Senhor, buscando agradá-lo em todas as coisas. Essa exortação reflete a importância de viver uma vida condizente com o chamado que receberam em Cristo, agindo de forma coerente com a natureza e o caráter divino. Com isso, "uma vez que alguém detém o verdadeiro conhecimento, isso necessariamente tem de se traduzir na prática. Ele defende que, por ter o pleno conhecimento de Deus, a consequência deve ser viver de maneira digna dele"

[123] A falta de conexão da perícope com o AT fica ainda mais evidente quando obras conceituadas no assunto se quer trazem referências. e.g., BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.), *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, 1ª ed., São Paulo, SP: Vida Nova, 2014, p. 1014s

[124] As próximas tabelas seguirão o mesmo padrão de tradução. *O Novo Testamento Grego*, 4ª ed., Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993; *Bíblia Sagrada: Nova Almeida Atualizada*, 3ª ed., Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

(LOPES, 2013). Ao expressar que a vida do cristão deve ser digna do conhecimento alcançado para frutificarem em toda boa obra, juntamente com a argumentação anterior (παρακαλῶ οὖν – *parakalō oun*), a intenção do autor é demonstrar que o pleno conhecimento de Deus é obtido em Cristo, em quem a igreja está unida em um só corpo.

3.1.2 As Virtudes em Cl 3.12-14 e em Ef 4.2

Paulo, tanto em Efésios quanto em Colossenses, destaca a importância de se revestir de virtudes como humildade, mansidão, longanimidade e amor. Esses atributos são fundamentais para promover relacionamentos saudáveis e edificar a comunidade cristã.

Tabela 2 – Comparação de Cl 3.12-14 e Ef 4.2

Colossenses		**Efésios**	
3.12: ταπεινοφροσύνην πραΰτητα μακροθυμίαν	3.12: de humildade, de mansidão, de paciência	4.2: μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας	4.2: com toda a humildade e mansidão, com longanimidade
3.13: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων	3.13: supoetem-se uns aos outros	4.2: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων	4.2: suportando uns aos outros
3.14: ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην	3.14: acima de tudo isto, porém, esteja o amor	4.2: ἐν ἀγάπῃ	4.2: em amor

Segundo afirma David E. Garland (1998) as virtudes se assemelham ao fruto do Espírito listado em Gl 5.22s, tendo todas as qualidades na vida de Jesus e sendo vitais para a união entre o povo de Deus. O apóstolo reconhece a importância de cultivar uma postura humilde, de agir com mansidão e paciência e de demonstrar amor em todas as interações. Essas características são fundamentais para evitar divisões, promover a reconciliação e viver em harmonia como membros do corpo de Cristo. Tanto em Cl 3.14, quanto em Ef 4.2, o amor é "que segura todas as demais virtudes no seu lugar, dá-lhes motivação e significado, e produz, desta maneira a plenitude do viver cristão" (MARTIN, 1984 – tradução nossa).

Ao destacar essas virtudes em Cl 3.12-14 e usá-las em Ef 4.2, Paulo demonstra a relevância contínua desses atributos. Essas qualidades refletem o caráter de Cristo e são essenciais para a construção de relacionamentos saudáveis, tanto na igreja refletindo uma conduta ética e amorosa na vida cristã, como no testemunho para o mundo ao redor,

encorajando os crentes a manifestarem essas características em seu relacionamento com Deus e uns com os outros.

3.1.3 A Paz em Cl 3.14-15 e em Ef 4.3

Em Cl 3.14-15, se observa a ênfase na unidade e na paz demonstrando a importância desses princípios para a vida cristã. Paulo compreende que a unidade e a paz são fundamentais para a testemunha do evangelho e para a construção de uma comunidade sólida e saudável.

Tabela 3 – Comparação de Cl 3.14-15 e Ef 4.3

Colossenses		**Efésios**	
3.14: ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος	3.14: vínculo da perfeição	4.3: ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης	4.3: no vínculo da paz
3.15: ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ	3.15: Que a paz de Cristo	4.3: ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης	4.3: no vínculo da paz

A abordagem do apóstolo Paulo em Cl 3.14-15 tem intuito de advertir os colossenses a se revestirem do amor, que é o vínculo da perfeição e a deixarem a paz de Cristo reinar em seus corações. O amor é apresentado como um elemento essencial para unir os crentes, sendo o laço que os mantém em harmonia e cooperação, porém a paz é "o soberano chamado de Deus na eleição [...] para que seu povo, como um corpo único, experimentasse aqui e eternamente a paz que provém de Cristo" (LOPES, 2013).

Portanto, a ênfase de Paulo na unidade do Espírito e na paz tanto em Efésios quanto em Colossenses revela sua preocupação com a formação de comunidades cristãs coesas e amorosas. Ele ressalta a importância de cultivar relacionamentos edificantes, promovendo a paz e o amor entre os crentes como testemunho do poder transformador de Cristo em suas vidas.

3.1.4 A Unidade em Cl 3.15 e em Ef 4.4

Paulo enfatiza a importância da unidade na comunidade cristã, destacando elementos essenciais a fé cristã. Essa ênfase na unidade e na identidade comum é semelhante ao que é mencionado em Cl 3.15, onde Paulo fala sobre o chamado em um só corpo.

Tabela 4 – Comparação de Cl 3.15 e Ef 4.4

Colossenses		**Efésios**	
3.15: εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε	3.15: fostes chamados	4.4: καθὼς καὶ ἐκλήθητε	4.4: foram chamados
3.15: ἐν ἑνὶ σώματι	3.15: em um só corpo	4.4: ἓν σῶμα	4.4: um só corpo

A menção ao chamado em um só corpo em Cl 3.15 está alinhada com a ideia da unidade enfatizada em Efésios. Ambos os versículos destacam a importância de reconhecer que os crentes são chamados a fazer parte de um só corpo, que é a Igreja. Pertencer a um corpo unido em Cristo é fundamental para a compreensão da identidade e da missão dos cristãos que foram reconciliados com Deus (Cl 1.22), no entendimento que a morte e ressurreição de Cristo proporciona a unidade do povo com Deus e a unidade da própria igreja sendo um só corpo:

> A razão para tal paz é que os crentes foram chamados em um só corpo. A interpretação societária, portanto, faz sentido. O ambiente espiritual de cada crente é o único corpo que todos compartilham. A justificativa de Paulo para a paz era "visto que, como membros de um só corpo, vocês foram chamados à paz". Aparentemente, o corpo é o corpo de Cristo (1.18) no qual cada crente é colocado na conversão (MELICK, 1991 – tradução nossa).

Essas referências cruzadas entre Efésios e Colossenses mostram a consistência dos ensinamentos de Paulo em relação à unidade da fé e da identidade cristã. Paulo busca enfatizar a importância de uma fé compartilhada, centrada em Cristo, que transcende as divisões e unifica os crentes em um corpo unido. Ele ressalta que, apesar das diferenças individuais, os crentes são chamados a viver em harmonia, reconhecendo a centralidade de Cristo e o propósito comum de sua fé.

4. Andando em unidade do espírito

Com a compreensão de que o fio condutor da carta do apóstolo Paulo aos Efésios é enfatizar a união entre judeus e gentios, apontando que todos fazem parte de um mesmo corpo, que é Cristo, assim como a relação entre os escritos de Colossenses e Efésios também focam no entendimento da igreja ser um só corpo com Cristo, pode-se entender o ensinamento de Paulo na perícope em estudo. Uma vez que o texto em estudo tem como foco a unidade do Espírito, sendo esta a exortação feita pelo apóstolo Paulo para que a igreja em Éfeso ande de modo digno, é possível afirmar que nenhuma passagem do NT é mais descritiva da igreja em relação a sua unidade do que Ef 4.1-6 (SNODGRASS, 1996).

Nisso, o contexto dos capítulos 1-3 não pode ser desprezado para o entendimento da perícope, tendo em vista que o termo οὖν (*oun* – portanto) no v.1, leva em consideração toda a argumentação anterior, apontando que essa nova seção da carta desenvolverá em forma de parênese a base teológica dada anteriormente (MARTIN, 1984). É importante ressaltar que:

> Paulo fundamenta seu apelo em tudo o que disse nos três primeiros capítulos. A força da conjunção inferencial "portanto" (*οὖν*) remonta à bênção introdutória e tudo o que Paulo disse no meio. Isso inclui verdades formadoras de identidade como o fato de que eles foram trazidos para perto de Deus pelo sangue de Jesus Cristo, que eles (judeus e gentios) juntos formam uma nova pessoa em Cristo, que eles são o templo da nova aliança que Deus enche com sua presença, que eles foram vivificados com Cristo e se uniram a ele em sua ressurreição e exaltação, que foram salvos e redimidos de toda forma de mal e muito mais (ARNOLD, 2010 – tradução nossa).

O apóstolo desenvolve que primeiro houve uma mudança de vida proporcionada por Cristo, através da eleição de Deus, não sendo possível desempenhar um bom comportamento sem antes experimentar essa transformação. Isso fica mais claro pelo uso do termo παρακαλῶ (*parakalō*), que embora também tenha o sentido de "consolar; apelar, suplicar, pedir", nessa seção está aplicado no sentido de "exortar". O uso de παρακαλῶ (*parakalō*) como exortar "não apenas dá um senso de urgência, mas também uma nota de autoridade. Isso é corroborado pelo uso de Paulo do pronome pessoal ἐγώ, 'eu', que lhe dá maior ênfase e o lembrete de que ele era 'o prisioneiro no Senhor' por causa deles" (HOEHNER, 2002 – tradução nossa).

Ao se referir como "prisioneiro no Senhor", Paulo considera ser esta uma posição de grande honra, já que é um prisioneiro que pertence a Cristo. Nota-se que o uso da preposição ἐν (*en*) está no dativo incorporando o sentido de estar unido ao Senhor, o que corrobora com toda a argumentação da unidade apresentada pelo apóstolo. O comentarista Arnold (2010) considera que embora Paulo estivesse sob custódia romana, ele pertence ao Senhor; embora estivesse em cadeias, ele está unido a Cristo e à igreja. Isso contrasta com a exortação feita em seguida, pois alguém que está preso não parece "andar de modo digno da vocação que foi chamado":

> Não há nada indigno do chamado cristão no fato de Paulo estar atualmente sob custódia, se é onde o Senhor deseja que ele esteja; ele ainda é o embaixador do Senhor, mesmo que, por enquanto, seja um "embaixador em cadeias" (Ef 6.20). [...] Asim como os membros de uma família respeitável terão em mente o bom nome da família ao ordenarem sua conduta pública, os membros da sociedade cristã terão em mente não apenas a reputação da sociedade no mundo, mas também o caráter daquele que a criou e o propósito para o qual ele assim o chamou (BRUCE, 1984 – tradução nossa)

Tendo em vista que o chamado foi feito por Deus para que a pessoa seja unida a Cristo, nada mais se espera do que o indivíduo levar uma vida digna do Senhor que o chama. O comentarista Snodgrass (1996) afirma que Paulo está levando o seu leitor a lembrar de suas palavras anteriores, principalmente da doxologia em 1.13-14, apontando para o grande amor de Deus e sua salvação por meio de Cristo, trazendo reconciliação; então os cristãos devem viver de acordo com esse chamado (κλήσεως – *klēseōs*), sendo utilizado como sinônimo de salvação. Esse chamado de Deus está em comum acordo com o sentido de fazer parte do corpo de Cristo.

O viver de modo digno do chamado que recebeu de Deus, implica a algumas ações do cristão. O v.2 apresenta os parâmetros a serem seguidos pelos cristãos que querem viver corretamente. O uso das virtudes, que também são registradas em Cl 3.12, se assemelha aos frutos do espírito (Gl 5.22s), contudo, são balizados pelo amor (Ef 4.2; Cl 3.14). Essas virtudes são características fundamentais para evitar contenda, promover a reconciliação e viver em harmonia como membros do corpo de Cristo. Conclui-se: "portanto, a unidade é um dom divino, mas deve ser cultivada e valorizada à medida que os cristãos convivem em relacionamentos harmoniosos" (MARTIN, 1984 – tradução nossa), desenvolvidos através do fruto do espírito, evidenciado pela humildade, mansidão, longanimidade e amor.

Ainda que Paulo utilize duas frases preposicionais no v.1, o uso de cláusulas participiais funciona como imperativos, expressando a qualidade do andar de modo digno. Mais uma vez a unidade ganha ênfase, pois o orgulho provoca desunião, a raiva provoca contenda, e a braveza provoca a ira, enquanto a humildade promove união, a mansidão promove aliança, a longanimidade promove a paz (HOEHNER, 2002).

Na perspectiva que a carta aos Efésios tem como propósito promover a união, e a perícope de Ef 4.1-6 é sobre andar em unidade no espírito, o v.3 é o coração do texto (JUNG, 2011). Utilizando as relações lógicas (Ilustração 1) é possível verificar que o centro do texto é de fato o v.3, sendo a finalidade do chamado que o apóstolo exorta aos cristãos a andarem de modo digno. A proposição do v.4 que há um só Espírito, qualifica a unidade do Espírito no v.3. Assim como há só um Espírito de Deus, a igreja deve viver em unidade do Espírito. A forma como os termos τὴν ἑνότητα τοὺ πνεύματος (*tēn enotēta tou pneumatos*) estão empregados é rara no NT, sendo utilizada apenas aqui e no v.13. A forma do genitivo τοὺ πνεύματος (*tou pneumatos*) significa uma causa originária, não sendo o espírito humano, nem o espírito dos crentes, mas o Espírito Santo (HOEHNER, 2002). De modo prático:

> Se a unidade do Espírito é real, deve ser transparentemente evidente, e os crentes têm a responsabilidade diante de Deus de garantir que assim seja. Viver de uma maneira que estraga a unidade do Espírito é desprezar a graciosa obra reconciliadora de Cristo. É o mesmo que dizer que sua morte sacrificial, pela qual o relacionamento com Deus e os outros foram restaurados, juntamente com a consequente liberdade de acesso ao Pai, não tem nenhuma consequência real para nós! (O'BRIEN, 1999 – tradução nossa).

A forma de manter e demonstrar a unidade do Espírito é através da paz, sendo personificada por Cristo, quem trouxe a reconciliação com Deus e reconciliação entre judeus e gentios. Mas agora é dever dos cristãos preservarem a união e a paz dentro da igreja e assim viver de modo digno da vocação que foram chamados:

> Embora possamos esperar que Paulo encoraje seus leitores a se esforçarem para alcançar a unidade na igreja, ele realmente os implora para manter (τηρεῖν) uma unidade que já existe. Essa unidade é do Espírito (τοῦ πνεύματος; genitivo da fonte). Unidade e "paz" (εἰρήνη) são duas das conquistas centrais de Cristo por meio do sangue que ele derramou na cruz (2.11-22). Deus criou "um novo homem" em Cristo, "fazendo assim a paz" (2.15). Cristo "é a nossa paz, que fez de ambos os grupos um" (2.14). Deus, portanto, habita nesta nova humanidade por seu Espírito e nos dá acesso ao Pai (2.17–18, 21-22) (ARNOLD, 2010 – tradução nossa).

Tendo estabelecido que a unidade do Espírito na paz de Cristo é o fim do chamado para os cristãos andarem de modo digno da vocação, o apóstolo Paulo discorre por meio de sete proposições a afirmação da unidade. Como afirmado anteriormente, a afirmação que há um só Espírito no v.4 é a base para a unidade do Espírito no v.3:

> Há o único Espírito (ἓν πνεῦμα) referindo-se ao Espírito Santo mencionado em 2.18, 22. A passagem 2.16-22 explica como este corpo, reconciliado com Cristo, agora tem acesso a Deus em um Espírito e como é retratado como um templo no qual o Espírito habita. Há unidade na igreja universal e no Espírito Santo, também deve haver unidade no corpo local de crentes (HOEHNER, 2002 – tradução nossa).

A base para a unidade do Espírito não está apenas na afirmação "há um só Espírito", como também nas demais seis proposições. Isso demonstra o uso dos capítulos 1-3 nos imperativos em forma de parênese na perícope de 4.1-6. O apóstolo está rogando que a igreja viva em unidade da fé que é obtida pela ação graciosa de Deus Pai, através de Jesus Cristo e mantida pela ação do Espírito Santo. A utilização do adjetivo atributivo ἓν (*en*) juntamente com os sinônimos, expressa que não há vários corpos de Cristo em locais distintos, mas um único corpo de Cristo, e que a igreja representa esse corpo. Da mesma forma que não há várias esperanças, vários Senhores, várias fés, vários batismos e vários Deuses que é Pai de todos. O termo está atribuindo uma única unidade para cada um dos substantivos que

funcionam com sujeito na frase.

Paulo faz uso dessa linguagem intencionalmente para expor a teologia e o ensino já exposto anteriormente:

> Por trás da linguagem de um corpo, um Espírito, está a teologia de 2.16-18 e 1Co 12.13, na qual os cristãos são unidos em um corpo pelo Espírito e têm acesso a Deus. Além de terem uma origem comum na obra do Espírito e uma existência comum no corpo de Cristo, os crentes compartilham uma esperança comum, o destino escatológico comum do evangelho (SNODGRASS, 1996).

Assim como há o uso da linguagem e teologia anterior para embasar a exortação atual, também há a utilização dos paralelos com a carta aos Colossenses. O uso da teologia paulina de outros escritos para trazer um melhor entendimento sobre o que significa ser chamado numa só esperança:

> A cláusula entre parênteses, "como de fato fostes chamados em uma só esperança da vossa vocação", pode ser anexada a "um só corpo e um só Espírito" porque aqueles a quem Deus "chamou, não somente dentre os judeus, mas também dentre os gentios" (Rm 9.24), foram chamados "em um só corpo" (Cl 3.15) – isto é, como membros de um só corpo. A "única esperança" que eles compartilham em virtude desse chamado (Ef 1.18) é chamada de "a esperança do evangelho" (Cl 1.23) porque é apresentada na mensagem salvadora, e "a esperança da glória" (Cl 1.27) porque será realizado na obtenção da glória vindoura. E dessa glória vindoura, o "um só Espírito" é aqui e agora o fiador (Ef 1.13-14) (BRUCE, 1984 – tradução nossa).

Essa esperança é uma certeza presente em algo que Deus dará provisão no futuro, com a expectativa na certeza de que os crentes em unidade do Espírito, fazendo parte do corpo de Cristo, herdarão o reino de Deus (*cf.* Ef 5.5). Nisso, a esperança é a resposta do cristão resultante do chamado de Deus, sendo selado com o Espírito Santo passando a fazer parte do único corpo. Esse é um paralelo com Ef 2.12 num tempo em que não havia esperança, mas agora com Cristo há uma viva esperança.

As declarações da unidade continuam no v.5 afirmando que "há um só Senhor, uma só fé, um só batismo". No v.4 Paulo afirmou que há um só corpo, sendo esse corpo Cristo Jesus; consequentemente haverá um só Senhor que é Jesus Cristo. Ainda que alguém possa levantar questionamento sobre a identificação desse "Senhor", o fato de Paulo ter especificado o Espírito no v.4 e Deus Pai no v.6, não há dúvida de que o Senhor no v.5 é Jesus Cristo. Há uma declaração muito forte por trás dessa afirmar de Jesus ser o único Senhor. ARNOLD (2010) comenta que os gentios novos na igreja para se tornarem membro do corpo precisavam declarar Jesus como seu Senhor, e assim estariam negando Ártemis de Éfeso como seu senhor. Ao fazer tal declaração o gentio está confessando a sua fé no único Senhor, podendo então

receber o batismo de Jesus. A afirmação do v.5 dá ainda mais força para a característica da unidade do Espírito, pois somente mediante a ação do Espírito alguém pode confessar Jesus como seu Senhor (1Co 12.3), recebendo o sinal do batismo como selo de sua fé.

Conclui-se que "aqui em Efésios é basicamente uma afirmação tanto da suprema transcendência de Deus, 'acima de tudo', quanto de sua imanência penetrante, 'por meio de todos e em todos'" (LINCOLN, 1990 – tradução nossa). Como demonstrado anteriormente, há uma clara distinção entre o v.4 ao falar do Espírito, o v.5 ao apresentar Jesus como Senhor, e o v.6 mostrando o Deus Pai. A trindade é apresentada também como sinônimo de unidade. Não são três deuses, mas há "um só Deus verdadeiro e eterno, da mesma substância, iguais em poder e glória, embora distintas pelas suas propriedades pessoais" (CFW, Pergunta 9).

O texto de Ef 4.1-6 destaca a importância da unidade na igreja. Paulo exorta os crentes a viverem de forma digna do chamado que receberam, demonstrando humildade, mansidão, paciência e amor uns pelos outros. Ele enfatiza a necessidade de preservar a unidade do Espírito, ressaltando a centralidade de Cristo e a busca pela unidade da fé. A mensagem final é que os cristãos devem viver em harmonia, valorizando e respeitando uns aos outros, reconhecendo que todos são membros do mesmo corpo de Cristo. Essa unidade é possibilitada pelo Espírito Santo e é um testemunho poderoso para o mundo, demonstrando o amor de Deus.

5. Conclusão

Assim, a perícope de Ef 4.1-6 dá ênfase na união entre judeus e gentios, destacando que todos fazem parte de um mesmo corpo, que é Cristo. Isso é importante para a vivência da igreja atual, no entendimento que há uma unidade mesmo em meio a diversidade. Fica claro que no ensinamento de Paulo na passagem em estudo está relacionado à unidade do Espírito, sendo exortada pela igreja em Éfeso a andar de modo digno. O texto destaca que a mudança de vida proporcionada por Cristo é fundamental para se ter um bom comportamento, ou seja, para que se possa andar de modo digno, primeiramente é necessário ser um "novo homem". Essa é uma concepção teológica que está caindo em desuso em muitas igrejas, principalmente as mais contemporâneas, adeptas a "teologia do coaching". Essas igrejas têm um enfoque pessoal e moral, abordando os aspectos comportamentais, antes de ser abordado os aspectos espirituais. Sem a reconciliação com Deus através de Jesus, não haverá transformação e não

haverá um modo digno de se viver. O chamado feito por Deus requer que a pessoa viva de maneira digna do Senhor que a chama. A unidade do Espírito é enfatizada como um dom divino a ser cultivado e valorizado pelos cristãos. Para manter a unidade, é necessário promover a paz e viver em harmonia, enfatizando a humildade, mansidão e longanimidade. A base da unidade está no fato de haver um só Espírito, uma só fé, um só batismo e um só Deus que é Pai de todos e sobre todos.

6. Referências

ABBOTT, T. K. A critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians. 1a ed., Edi nburgh: T & T Clark, 1897. (International Critical Commentary).

ARNOLD, Clinton E. Ephesians. 1a ed., Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010. (Zondervan Exegetical Commentary Series: New Testament).

ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER. Símbolos de Fé: contendo a confissão de Fé, Catecismo Maior e Breve. 2a ed., São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, 2014.

BARTH, Markus. Ephesians. Translation and Commentary on Chapters 4-6. 1a ed., Garden City, New York: Doubleday & Company, 1974. (The Anchor Bible).

BEALE, G. K.; BRENDSEL, Daniel; ROSS, William A. An interpretive lexicon of New Testament Greek: analysis of prepositions, adverbs, particles, relative pronouns, and conjunctions. 1a ed., Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.). Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. Trad. Robinson Malkomes; et al. 1a ed., São Paulo, SP: Vida Nova, 2014.

BRUCE, F. F. The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. 2a ed., Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984. (The New international commentary on the New Testament).

GARLAND, David E. Colossians and Philemon. 1a ed., Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1998. (The NIV Application Commentary).

HOEHNER, Harold W. Ephesians: An Exegetical Commentary. 1a ed., Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

JUNG, Marcelo. A UNIDADE DA IGREJA COMO MANIFESTAÇÃO DA UNIDADE DE DEUS: UMA NÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE EFÉSIOS 4.1-6. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS, 2011.

LINCOLN, Andrew T. Ephesians. 1a ed., Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1990. (Word Biblical Commentary).

LOPES, Augustus Nicodemus. A supremacia e a suficiência de Cristo: a mensagem de Colossenses para a igreja de hoje. 1a ed., São Paulo, SP: Vida Nova, 2013.

MARTIN, Ralph P. Colossenses e Filemon Introdução e comentário. Trad. Gordon Chown. 1a ed., São Paulo, SP: Vida Nova, 1984. 12vol. (Série Cultura Bíblica Novo Testamento).

_____. Ephesians, Colossians, and Philemon. 1a ed., Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991. (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching).

MELICK, Richard R. Philippians, Colossians, Philemon. 1a ed., Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 1991. (The New International Commentary on the New Testament).

MERKLE, Benjamin L. Ephesians. 1a ed., Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2016. (Exegetical Guide to the Greek New Testament).

O'BRIEN, Peter T. The Letter to the Ephesians. 1a ed., Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999. (Pillar New Testament Commentary).

OSBORNE, Grant R. A Espiral Hermenêutica uma nova abordagem à interpretação bíblica. Trad. Daniel de Oliveira; et al. 1a ed., São Paulo, SP: Vida Nova, 2018.

PORTER, Stanley E.; CLARKE, Kent D. "Canonical-Critical Perspective and the Relationship of Colossians and Ephesians". Biblica, vol. 78, n. 1, p. 57–86, 1997.

SNODGRASS, Klyne. Ephesians. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1996. (The NIV Application Commentary).

THIELMAN, Frank. Ephesians. 1a ed., Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

Bíblia Sagrada: Nova Almeida Atualizada. Trad. João Ferreira de Almeida. 3a ed., Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

O Novo Testamento Grego. 4a ed., Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ISSN 2763-8561
https://doi.org/10.29327/2638577.5.3-5

As três regras de Martinho Lutero

Felipe de Souza Marques[125]

Resumo: O presente artigo tem por objeto as três regras de espiritualidade cristã formuladas por Martinho Lutero, oratio (oração), meditatio (meditação) e tentatio (luta), apresentadas no prefácio de suas obras em alemão (1539). A pesquisa busca responder de que modo essas três práticas expressam a espiritualidade centrada na cruz e como podem servir de paradigma para a vida cristã contemporânea. O estudo adota abordagem bibliográfica e teológica, fundamentando-se nas obras do próprio Lutero (Uma singela forma de orar, Sermão sobre a contemplação do santo sofrimento de Cristo, Disputatio Heidelbergae) e em comentadores modernos como McGrath, Ngien, Bainton e Timothy George. Argumenta-se que a tríade luterana constitui um método espiritual antiespeculativo, que integra doutrina e piedade ao submeter o intelecto e a experiência à Palavra de Deus. Conclui-se que, ao recolocar a oração, a meditação e a luta sob a teologia da cruz, Lutero oferece uma alternativa à espiritualidade moderna, frequentemente marcada pelo sentimentalismo e pela busca do bem-estar, convidando o cristão à comunhão real com o Cristo crucificado por meio da Palavra e da fé.

Palavras-chave: Martinho Lutero. Espiritualidade cristã. Teologia da cruz. Oração. Meditação.

Abstract: This article examines Martin Luther's three rules of Christian spirituality, *oratio* (prayer), *meditatio* (meditation), and *tentatio* (struggle), as presented in the preface to his German writings (1539). The study seeks to answer how these three practices express a cross-centered spirituality and how they may serve as a paradigm for contemporary Christian life. A bibliographic and theological approach is employed, grounded in Luther's own works (*A Simple Way to Pray*, *A Sermon on the Contemplation of the Holy Sufferings of Christ*, *Heidelberg Disputation*) and in modern interpreters such as McGrath, Ngien, Bainton, and Timothy George. It is argued that Luther's triad constitutes an antiespeculative spiritual method that integrates doctrine and piety by submitting both intellect and experience to the Word of God. The article concludes that, by placing prayer, meditation, and struggle under the theology of the cross, Luther provides an alternative to modern spirituality, often marked by

[125] Pastor batista reformado, bacharel em teologia pelo Seminário Cristo para as Nações, pós-graduado em teologia aplicada pelo Centro Presbiteriano de pós-graduação Andrew Jumper e mestre (MDiv) em teologia pelo Seminário Martin Bucer. felipedsmarquess@icloud.com

sentimentalism and self-centered well-being, inviting believers into genuine communion with the crucified Christ through Word and faith.

Keywords: Martin Luther. Christian spirituality. Theology of the cross. Prayer. Meditation.

1. Introdução

"A meditação (o estudo) é uma forma de oração obediente" (NGIEN, 2017, p.19) escreveu Dennis Ngien, ao explicar que a meditação não é mera atividade da razão humana, mas uma reflexão profunda que se submete ao Espírito Santo. Nesse campo, a importância de Martinho Lutero não deve ser minimizada, visto que suas contribuições teológicas não se limitaram ao campo acadêmico, estendendo-se às mais variadas áreas, inclusive da piedade.

Vivendo em um período de profunda inquietação espiritual, Lutero experimentou como poucos as angústias do seu período cultural. Como observou o especialista na história da reforma protestante Roland H. Baiton, a explicação para os tormentos internos de Lutero "reside mais precisamente nas tensões que a religião medieval fomentava de forma deliberada, jogando alternadamente com o medo e a esperança" (BAITON, 2017, p.37).

Para um homem em que "nada era tão importante quanto o nosso relacionamento com Deus" (NGIEN, 2017, p.18), isso significava um enorme conflito na comunhão com Ele e, por conseguinte, em toda a existência. Como se aproximar de um Deus totalmente justo e santo? Como se achegar a um Deus "que habitava as nuvens de tempestade em torno do cume do Sinai, em cuja presença Moisés não poderia entrar com a face descoberta e viver" (BAITON, 2017, p.49)? O resultado era o que Lutero chamava de *Anfechtungen*, "toda a dúvida, confusão, dor, tremor, pânico, desespero e desolação que invade o espírito de uma pessoa" (BAITON, 2017, p.49).

Essa busca por conhecer um Deus irado e inacessível era o fundamento da teologia da glória. Como Lutero destacou na *Disputatio Heidelbergae habita* [O debate de Heidelberg], "não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas; mas sim quem compreende as coisas visíveis e

posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz" (LUTERO, 2016, p.39). É evidente que para ele não se trata de uma mera questão de quem é ou não é teólogo, mas sim de como podemos conhecer a Deus e desfrutar de comunhão verdadeira com Ele.

O projeto da teologia da glória "procura resgatar a consciência aterrorizada e a sensação do pecado mediante a realização de boas obras, mas fracassa" (NGIEN, 2017, p.40). A teologia da cruz, entretanto, se apresenta como uma resposta ao caminho especulativo da teologia da glória. Como observou McGrath, "ela é um meio fundamentalmente antiespeculativo, antiteórico de conceber a vida cristã, que envolve a 'centralização normativa' da vida na cruz de Cristo" (MCGRATH, 2014, p.15).

Essa "centralização normativa da vida na cruz de Cristo", como descreve McGrath, ocasionou uma radical mudança na perspectiva medieval acerca da espiritualidade cristã, da meditação e do estudo das escrituras. Em 1539, no prefácio de suas obras em Alemão, Lutero destacou três pontos cruciais que possuem inúmeras implicações para a espiritualidade cristã: *oratio* (oração), *meditatio* (meditação) e tentatio (luta).

Essas "três regras de Lutero", como destaca o Dr. Timothy George, "referem-se à sua própria formação monástica e ressaltam o impulso pessoal, antiespeculativo, de toda a sua teologia" (GEORGE, 2015, p.131). Em um período em que o cristianismo moderno é considerado por muitos teólogos responsáveis como "insensato, superficial e egocêntrico" (SAXTON, 2015, p.7), a tríade de Lutero pode contribuir ao fornecer um paradigma de envolvimento espiritual que brote do evangelho da graça, não do legalismo humano.

Ao comentar sobre o fundamento para as três regras, Lutero explicou que "esse é o método ensinado pelo santo rei Davi (e, sem dúvida, usado também por todos os patriarcas e profetas) no salmo 119. Lá encontram-se três regras, apresentadas de forma ampla ao longo de todo o salmo. São elas: *oratio*, *medidatio* e *tentatio*" (LW 34, p.285, citado em NGIEN, 2017, p.19).

Longe de ser apenas uma interpretação sobre um texto isolado, esse paradigma estava presente em toda a vida de Lutero. Seus escritos eram carregados de conselhos e orientação sobre os benefícios espirituais disponíveis pela oração, meditação e luta.

Portanto, o presente trabalho visa apresentar as três regras de Lutero, destacando suas implicações para os nossos dias. Para isso, o primeiro capítulo abordará a oração, analisando o comentário de Lutero ao Pai-Nosso e o livro Uma singela forma de orar, também de sua autoria. No segundo tópico, a meditação. No terceiro tópico, a luta. Por fim, se encerrará com a conclusão.

2. Oratio (Oração)

Durante o período medieval, cristalizou-se o que ficou conhecido como a teologia da glória. Segundo Martin N. Dreher, "a teologia da glória quer que se reconheça a Deus a partir de suas obras, no criado. A Escritura, no entanto, nos mostra que os seres humanos abusaram desta possibilidade do conhecimento de Deus. A verdadeira teologia não reconhece Deus em seu poder, mas no sofrimento e na fraqueza, no Cristo crucificado (tese 19 e 20)" (LUTERO, 2016, p.37).

Para Lutero, a oração fazia parte desse processo de conhecer o Cristo crucificado, pois era o que possibilitava ao cristão abraçar de maneira prática as suas próprias limitações, reconhecendo em humildade sua necessidade da iluminação do Espírito (GEORGE, 2015, p.131). Sem a oração, portanto, o cristão estaria afirmando sua completa autonomia para conhecer a Deus e ao mundo, uma imagem que não se ajusta à realidade.

Nesse sentido, muitas são a motivações para o cristão orar, mas a condição de miséria em que se encontra o ser humano é uma das principais. A necessidade do homem pode ser constatada ao observar a maldade, as aflições, o sofrimento, o desespero e muitos outros riscos que dia após dia cercam a existência humana. Comentando a oração do Pai-Nosso, Lutero escreve:

> Assim como a necessidade desta vida exige que façamos o bem ao próximo e que vamos ao encontro de sua carência (pois é para servirmos e ajudarmos um ao outro que convivemos na terra), assim também o fato de diariamente nos encontrarmos em toda espécie de risco e carência nesta vida, os quais não podemos evitar, faz com que sempre precisemos invocar a Deus e buscar auxílio tanto para nós como para todo o mundo (LUTERO, 2018, p.117).

Já no trecho supracitado é possível verificar a estreita ligação entre as "três regras" de Lutero. Oração, Meditação e Luta estão entrelaçadas, já que é a necessidade que conduz o cristão ao Senhor por intermédio da oração e das

promessas sagradas (LUTERO, 2018, p.113). A clareza de Lutero quanto à miséria humana e suas enormes necessidades é o oposto do cenário moderno, que busca reprimir qualquer vestígio da fragilidade humana. No mundo ocidental moderno, até o temor da morte, o maior sinal da miséria humana, é negado. Em seu premiado livro, o antropólogo Ernest Becker relata:

> Um psicólogo comentou comigo que toda a idéia do temor da morte era uma importação dos existencialistas e dos teólogos protestantes que haviam ficado marcados pelas suas experiências européias, levando com eles o peso extra da herança calvinista e luterana de negação da vida. Até o destacado psicólogo Gardner Murphy parece pender para essa escola e insiste conosco para que estudemos *a pessoa* que manifesta o temor da morte, que coloca a ansiedade no centro de seu pensamento. Murphy também pergunta por que viver a vida no amor e na alegria também não pode ser considerado real e básico (BECKER, 2021, p. 35).

Nesse sentido, o lócus do questionamento é movido da morte como uma realidade de miséria para um suposto problema psicológico da pessoa que enfrenta o peso existencial oriundo do temor da morte. A condição normalizada é aquela que ignora a realidade e o significado da morte, não a que reconhece.

Para Lutero, contudo, as necessidades são muitas e apontam para a urgência da oração:

> Mas quão necessária é a oração nem dá para contar aqui: na verdade nós deveríamos percebê-lo muito bem, uma vez que vivemos na carne e no sangue, cheios de toda sorte de maldades, além de termos conosco e contra nós o mundo, que nos inflige todas as aflições, dor no coração e tantos tormentos; isso para não falar do diabo que sempre está à nossa volta, a suscitar inúmeras seitas, bandos e seduções, impelindo-nos à descrença, ao desespero, etc. Isto de qualquer maneira não vai acabar e não teremos descanso, porque estamos cercados por esses inimigos que não param enquanto não nos derrubarem, uma vez que, pobres e sozinhos, somos fracos demais para tantos inimigos (LUTERO, 2018, p.118).

O entendimento de Lutero sobre oração está não é marcado pelo sentimentalismo contemporâneo, que olha mais para o coração do que para Cristo. Como observou Ngien, para Lutero "a oração é ineficaz quando desvinculada da Palavra de Deus e de sua promessa" (NGIEN, 2017, p.19). Essa unidade entre oração e Palavra estava presente na teologia de Lutero de uma maneira que é quase impossível separá-las completamente. Ao aconselhar sobre como orar em momentos de dúvida, essa relação fica evidente:

> Se, porém, te sentes fraco e tímido, (uma vez que a carne e o sangue se estão trancando constantemente contra a fé), como se não merecesses ou não tivesses aptidão e ardor para orar, ou se

> tiveres dúvida se Deus te ouviu, por seres pecador, atenta para a Palavra e dize: Mesmo que eu seja pecador e indigno, tenho aqui o mandamento de Deus que me ordena orar, e sua promessa de que me atenderá misericordiosamente, não mercê de minha dignidade, mas do Senhor Cristo. Com isso pode livrar-te das considerações e dúvidas e ajoelhar-te tranquilamente e suplicar, sem considerar se és digno ou indigno, mas apenas tua necessidade e sua palavra na qual ele manda que te fies (LUTERO, 2018, p.120).

Confiar na Palavra de Deus acima de uma especulação interior infinita constitui-se uma sólida diferença entre Lutero e os místicos medievais, que enfatizavam a imitação de Cristo sem antes apegar-se a Ele como substituto. Afirmar a necessidade de oração sem antes estabelecer o fundamento da expiação só pode produzir desespero ou orgulho, justamente o que Lutero confrontou no Debate de Heidelberg. Explicando a maneira O teólogo Dennis Ngien descreve essa distinção em termos de "Cristo como sacramento" e "Cristo como modelo". Segundo ele:

> A cruz de Cristo tem duas funções: expiatória e a exemplar – mas as duas constituem a realidade única de Cristo. A função exemplar é derivada da primazia da função expiatória de Cristo, mas a anterior tem significado e validade apenas por causa da posterior. A essência da imitação de Cristo encontra-se nas epístolas de Pedro e de Paulo, nas quais está escrito que os cristãos verdadeiros, em resposta à eficácia dos sacramentos de Cristo, passam da condenação do pecado à alegria no amor extraordinário de Deus, partindo de Cristo, o sacramento, para Cristo, o modelo (NGIEN, 2017, p.47).

É por intermédio dessa consideração que Lutero afirma a possibilidade de o cristão entrar em oração, mesmo que sua condição interior o faça duvidar ou desanimar. A Palavra apreendida externamente se relaciona com a Palavra que habita, pela pessoa do Espírito Santo, internamente. Sobre isso, Ngien afirmou: "A teologia da oração de Lutero centrava-se por completo na palavra infalível de Deus, do começo ao fim" (NGIEN, 2017, p.156).

Lutero reconhece o valor da oração de petição, mas se distancia da compreensão individualista em que a oração é interpretada como um instrumento para a realização de desejos individuais. Para ele, a oração nos conduz ao reconhecimento da graça de Deus e à comunhão com Ele:

É claro que ele não nos manda orar para instrui-lo sobre o que nos deve dar, e, sim, para que reconheçamos e professemos os benefícios que ele nos concede e que ainda quer e pode dar muito mais, isto é, para que através da nossa oração nos instruamos mais a nós próprios do que a ele; pois assim passo por uma transformação, de modo que não procedo como os ímpios, que não o

reconhecem nem agradecem; desta forma meu coração se volta para ele e é despertado para louvá-lo e agradecer-lhes, nele buscando refúgio nas aflições e dele esperando ajuda (LUTERO, 2018, p.123).

Esse é um entendimento radicalmente diferente de propostas modernas centralizadas no desejo do indivíduo. Richard Foster, em "Celebração da disciplina", afirma:

> Se ligarmos nosso aparelho de televisão e ele não funcionar, não declaramos que não existem ondas de televisão no ar. Supomos que algo está errado, algo que podemos encontrar e corrigir. Verificamos a tomada de força, a chave, as válvulas, até descobrirmos o que está bloqueando o fluxo desta misteriosa energia que transmite imagens através do ar. Certificamo-nos de que o problema foi localizado e o defeito consertado vendo se o aparelho funciona ou não. É assim com a oração. Podemos determinar se estamos orando da forma certa se os pedidos se realizam. Se não, procuramos o "defeito" (FOSTER, 1997, p.53).

Embora Lutero também reconheça que Deus se alegra em atender nossas orações, sua teologia se afasta da compreensão mecânica e legalista de Foster, que acaba enfatizando os méritos humanos em detrimento da vontade divina. Lutero, em contrapartida, classifica como verdadeiro pedinte aquele que abraça a sua própria ineficácia, recebe com alegria as dádivas de Deus e espera nele a satisfação de suas necessidades:

> Eis, pois, o verdadeiro pedinte, diferente dos charladores inúteis que muito papeiam, porém jamais se dão conta dessas coisas. Aquele, porém, sabe que tudo que tem é dádiva divina, e diz do fundo do coração: Senhor, eu sei que não consigo criar nem preservar para mim sequer um pedaço do pão de cada dia, nem guardar-me de qualquer dificuldade ou infortúnio; por isso o esperarei de ti que mo ordenas e prometes atender-me, como aquele que se antecipa ao meu pensamento e supre a minha necessidade (LUTERO, 2018, p.123).

Em sua oração, Lutero seguia principalmente o Pai-Nosso e os Dez Mandamentos. Ele recomendava que a oração do Pai-Nosso, mas condenava a hipocrisia e o desleixo dos papistas. Em "Uma singela forma de orar", obra dedicada ao seu amigo barbeiro Pedro Beskendorf, Lutero escreveu:

> Ainda hoje mamo no Pai-Nosso como uma criança, dele como e bebo como um adulto; não consigo me fartar dele. Para mim ele está acima do Saltério (ao qual tanto amo). O Pai-Nosso é a melhor oração. Na verdade, percebe-se que foi o verdadeiro Mestre que o formulou e ensinou, e é profundamente lamentável que essa oração de tão excelente Mestre seja recitada sem qualquer devoção, e assim desvirtuada em todo o mundo. Há muitos que talvez rezem mil Pai-Nossos por ano, e mesmo que rezassem por mil anos, não teriam provado nem orado sequer uma única letra ou pontinho (LUTERO, 2018, p.139).

Ao Pai-Nosso Lutero unia os Dez Mandamentos, por intermédio do que ele chamava de "coroa trançada", um processo que Martin C. Warth denominou de "aplicação quádrupla" (LUTERO, 2018, p.133). Na descrição do próprio Lutero:

> Pego um ponto depois do outro, para que fique inteiramente livre para a oração (o quanto isso foi possível), fazendo de cada mandamento um quadrado ou uma coroa trançada quatro vezes, ou seja: tomo cada mandamento primeiro como um ensinamento, como ele na realidade o é em si mesmo, e reflito sobre o que nosso Senhor Deus nele exige de mim com tanta seriedade; em segundo lugar, faço dele uma ação de graça; em terceiro lugar, uma confissão, e em quarto, uma oração (LUTERO, 2018, p.140).

Dessa maneira Lutero entrelaçava oração e palavra, com o objetivo de se encontrar e aquecer o coração (LUTERO, 2018, p.147). A centralidade de Lutero no evangelho fica em evidência em sua estrutura de oração. Em primeiro lugar, o mandamento exigido do Senhor. Em segundo lugar, a gratidão por esse mandamento e suas implicações. Em terceiro lugar, a confissão, reconhecendo a falha em seguir o mandamento e por fim a oração, expressando sua gratidão a Deus e sua confiança em Cristo. O exemplo do primeiro mandamento pode esclarecer:

> "*Eu sou o Senhor teu Deus*", etc. "Não terás outros deuses ao lado de mim", etc. Aqui penso, em *primeiro lugar*, que Deus exige de mim e me ensina a confiar nele de coração em todas as coisas, e que ele, muito seriamente, deseja ser meu Deus. E como tal devo considerá-lo, sob pena de perder a eterna bem-aventurança. E meu coração não se deve basear ou confiar em mais nada, seja em algum bem, honra, sabedoria, poder, santidade ou qualquer criatura. Em segundo lugar, sou grato a sua insondável misericórdia, por se voltar tão paternalmente para mim, homem perdido, oferecendo-se a si mesmo sem ser solicitado nem procurado, e sem qualquer merecimento meu, para ser meu Deus, aceitar-me, querendo ser meu consolo, proteção, auxílio e força em todas as aflições. [...] Em terceiro lugar, confesso e professo meu grande pecado e ingratidão por ter desprezado, de maneira tão vergonhosa, doutrina tão bela e dádiva tão valiosa por toda minha vida, e por ter provocado sua ira de forma tão horrível com inúmeras idolatrias; isso me dói e peço misericórdia. Em quarto lugar, com peço e digo: Deus meu e Senhor, ajuda-me por tua graça que eu, cada dia, consiga aprender e compreender melhor este teu mandamento, e possa, em confiança sincera, agira de acordo. Protege meu coração, para que não me torne tão esquecido e ingrato, não procure outros deuses nem consolo em quaisquer criaturas, mas permaneça de todo o coração unicamente contigo, meu único Senhor. Amém, querido Senhor Deus e Pai, amém (LUTERO, 2018, p.140).

Em momentos de dificuldade para orar, Lutero recomenda a utilização do credo como oração:

> Às vezes sinto que, por causa de ocupações ou pensamentos alheios, fiquei frio ou perdi a vontade de orar. Pois a carne e o diabo estão constantemente dificultando e impedindo a oração. Nesses momentos pego meu salteriozinho, vou para meu quarto ou, conforme o dia e a hora, para a igreja, misturando-me com as pessoas, e passo a recitar para mim mesmo, oralmente, os Dez Mandamentos, o Credo e, dependendo de minha disponibilidade de tempo, diversas citações de Cristo (LUTERO, 2018, p.134).

Lutero percebe que existem circunstâncias de frieza e desânimo na vida de um cristão. Em ocasiões como essas, a Palavra externa torna-se ainda mais necessária, pois reflete a disposição interna, tão enfatizada por Lutero, de não se apegar a si mesmo, mas a Cristo. O credo, ao mesmo tempo que expressa a convicção de que devemos repousar apenas no Evangelho, também demonstra o entendimento de Lutero sobre a união espiritual dos cristãos, pois, como ele aconselha, "lembra-te de que não estás ajoelhado e parado sozinho. Toda a cristandade ou todos os cristãos devotos estão contigo, e tu estás no meio deles, em oração unânime e concorde, a qual Deus não pode desprezar" (LUTERO, 2018, p.138).

A orientação de Lutero sobre oração une elementos que foram separados com o desenvolvimento de diferentes tradições protestantes. É sacramental e se apega à Palavra externa, mas também reconhece a necessidade de um coração aquecido e caloroso. Como ele afirma, "uma boa oração não deve ser longa, nem repetida muitas vezes. Deve ser frequente e calorosa. E suficiente que consigas tratar um ponto ou mesmo só a metade, com que possas acender uma chama em teu coração" (LUTERO, 2018, p.147).

3. Meditatio (Meditação)

Como citado anteriormente, as três regras de Lutero estão intimamente conectadas, formando um único modelo de nutrição espiritual. Ainda assim, a meditação constitui-se uma disciplina espiritual distinta da oração, recebendo diferentes ênfases dependendo da tradição e do período histórico. Como destacou Joachim Fischer:

Na Idade Média, a contemplação de Jesus em seu sofrimento físico e psíquico constituía, para cristãos como Bernardo de Claraval, os franciscanos e os místicos, uma das principais fontes de fortalecimento da fé. Por volta do fim da Idade Média, essa contemplação havia se tornado o mais popular exercício de

devoção cristã. Naquela época, em que se desenvolveu também a prática da *via crucis*, a vida humana estava exposta, em grau bem maior do que hoje, a muitos perigos, desde catástrofes naturais até a "morte negra", a peste bubônica, bem como à violência das guerras (LUTERO, 2016, p.249).

A meditação do sofrimento de Cristo acabou recebendo maior atenção, contudo, se aliou ao legalismo medival e à intensa especulação escolástica, formando assim uma meditação que se distanciava da revelação de Deus, algo que Lutero confrontou frontalmente no Debate de Heidelberg:

> Assim, em Jo14.9, ao dizer Felipe no feitio da teologia da glória: "Mostra-nos o Pai", Cristo incontinenti recolheu e reconduziu para si mesmo o pensamento volátil de quem procura Deus em outra parte, dizendo: "Felipe, quem vê a mim, vê também meu Pai." Portanto, no Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus. Também Jo 10.9: "Ninguém vem ao Pai senão por mim." "Eu sou a porta", etc. (LUTERO, 2016, p.50).

A orientação de Lutero sobre a meditação em "Um sermão sobre a contemplação do Santo Sofrimento de Cristo" é uma implicação de sua teologia da cruz, demonstrando como deve ser a verdadeira meditação. Embora seu recorte esteja na meditação do sofrimento de Cristo, seus fundamentos englobam todos os assuntos da meditação cristã. Como Ngien observou,

> Lutero considerava a teologia crucis como a teologia verdadeira, contrastada por ele com a oposta, a teologia da glória (teologia gloriae). Os estudiosos da obra de Lutero concordam que a cruz, muito mais que apenas um tema, era o princípio programático subjacente a toda a sua teologia dos sacramentos (NGIEN, 2017, p.29).

Para Lutero, a meditação é tanto sacramento quanto exemplo. Como sacramento desfrutamos de Cristo como nosso libertador e substituto, e como exemplo somos chamados à imitação de seu caráter, o que foi observado por Fischer: "É sacramento na medida em que leva a pessoa ao reconhecimento de si mesma como pecadora e à libertação dos pecados por Cristo, e é exemplo na medida em que orienta o cristão nas inúmeras tentações do dia-a-dia" (LUTERO, 2016, p.250).

Essa é uma compreensão diferente que a enfatizada no cristianismo contemporâneo, fortemente marcada pela imitação e tendenciosa ao moralismo, mas carente da substituição de Cristo como nosso Salvador e Libertador. Para Lutero, a meditação deve fazer mais do que apenas nos fornecer um exemplo, pois isso não seria suficiente. Ela deve também trazer aos nossos corações o

próprio Evangelho, isto é, a verdade de que a morte de Cristo foi por nós. Nas palavras do próprio Lutero,

> de que adianta que Deus seja Deus, se não for um Deus para ti? De que adianta o fato de que comer e beber em si seja sadio e benéfico, se não for sadio para ti? E é de se temer que com muitas missas nada de melhor se conseguirá, caso não se buscar nelas seu verdadeiro fruto (LUTERO, 2016, p.251).

Isso faz parte da distinção de Lutero entre aqueles que meditam adequadamente e aqueles que meditam erroneamente. Os que meditam de maneira são em divididos em dois grupos. Em primeiro lugar, estão aqueles que meditam "o sofrimento de Cristo indignando-se contra os judeus, cantando a canção do pobre Judas e censurando-o pelo que fez. [...] Isto com certeza não significa meditar o sofrimento de Cristo" (LUTERO, 2016, p.250).

O segundo grupo medita em tom de compaixão e pena pelo sofrimento de Jesus. Esses, diz Lutero, "passam a divagar, acrescentando muita coisa a respeito da despedida de Cristo em Betânia e das dores da virgem Maria, o que também não lhes adianta muito" (LUTERO, 2016, p.251).

Aqueles que meditam adequadamente são levados a contemplar a ira de Deus contra o pecado. Essa meditação, se conduzida corretamente, deixará qualquer um assustado:

> O susto deve provir do fato de veres a severa ira e o inexorável rigor de Deus para com o pecado e os pecadores, tanto é que nem a seu único dileto Filho ele quis dar por resgatados os pecadores, a menos que o Filho por eles fizesse uma penitência tão grave quanto aquela da qual ele diz através de Isaías: "Eu o feri por causa do pecado do meu povo" (Is 53.5). O que será dos pecadores, se até o dileto Filho é ferido assim? (LUTERO, 2016, p.251).

A meditação, nesse sentido, leva à consciência da gravidade do próprio pecado. De uma maneira que o pecador tenha a certeza de que não há caminho que ele possa tomar pelas próprias forças a fim de satisfazer a justiça de Deus e alcançar o perdão. Diante da tendência humana de se esquivar da responsabilidade de seus próprios pecados, Lutero entende que a meditação deve conduzir cada um nesse caminho:

É preciso que graves profundamente em teu coração e que não duvide de forma alguma que quem tortura Cristo dessa forma és tu mesmo, pois teus pecados são com certeza responsáveis por seu sofrimento. Assim, São Pedro, qual trovão, atingiu e assustou os judeus ao dizer a todos eles: "Vocês o

crucificaram", etc. (At 2.37) Por isso, ao vires os pregos atravessarem as mãos de Cristo, podes ter certeza de que são obra tua; ao vires a sua coroa de espinhos, podes crer que são os teus maus pensamentos; e assim por diante (LUTERO, 2016, p.252).

Nesse sentido, é falha a meditação que não conduz a pessoa ao desespero de si mesma, até o ponto de ter como único refúgio o Evangelho. A meditação sobre os próprios pecados é um tema recorrente na espiritualidade cristã, mas em Lutero passa pela contemplação do Cristo crucificado. A meditação adequada nos sofrimentos de Cristo nos conduziria ao verdadeiro conhecimento de quem nós somos:

Neste ponto é preciso exercitar-se muito bem, pois todo o proveito do sofrimento de Cristo depende de a pessoa chegar ao conhecimento de si mesma, assustar-se consigo mesma e ficar quebrantada. E se a pessoa não chegar a isso, o sofrimento de Cristo ainda não lhe terá trazido proveito da forma devida. Pois a obra própria e natural do sofrimento de Cristo consiste em levar o ser humano à conformidade com Cristo (LUTERO, 2016, p.252).

Com isso Lutero rejeita a especulação medieval como um caminho proveitoso para o conhecimento de si mesmo e afirma a centralidade de Cristo como necessária para cada passo da meditação. Sobre isso, Ngien afirmou:

> Chegamos a esse conhecimento de nós mesmos, não por meio da mera introspecção que, afirmava Lutero, despreza a Paixão de Cristo, mas meio da consideração de Cristo na cruz e, por meio dele, de Deus, em sua santidade e misericórdia. O conhecimento do Cristo crucificado e o autoconhecimento coincidem – com o primeiro conduzindo ao último. [...] Assim, para ele, não havia conhecimento natural de pecado. Só por meio do "espelho sincero", Cristo, nossa pecaminosidade pode ser reconhecida em relação à sua depravação radical, pois ele revela o pecado em sua dureza e nos apanha como pecadores miseráveis. (NGIEN, 2017, p.31).

Conhecer a si mesmo pela meditação em Cristo é uma implicação do evangelho para o mundo moderno, onde muitos recorrem à meditação transcendental como um recurso para evoluir em autoconhecimento. Como observou Andréa S. Fagundes:

> Esta técnica de meditação visa não só proporcionar uma maior qualidade de vida para o indivíduo, mas também e, fundamentalmente, oferecer um instrumento de autoconhecimento, de verdadeira transformação pessoal e espiritual. Segundo seu mestre fundador, a Meditação Transcendental abarca o desenvolvimento pleno do ser humano em todos os seus aspectos –

> psicológico, fisiológico, social, comportamental e espiritual -, culminando em seu objetivo último, que é tornar o sujeito "um ser liberto em vida (FAGUNDES, 2009, p.5)

Como observa-se no texto citado, o objetivo da Meditação Transcendental é oferecer um instrumental a fim de promover o autoconhecimento e a transformação pessoal e espiritual. Embora a expansão dessas práticas ateste a falência do materialismo secular na sociedade ocidental, elas apontam para uma fuga idólatra do ser humano da verdadeira meditação. É uma versão secularizada da teologia da glória, que busca o conhecimento não onde Deus revelou e por isso acaba em engano. Saxton observou corretamente que:

> Embora cada um afirme ser não-religioso, yoga e MT abrem a mente para predadores espirituais criando uma espécie de vácuo mental. MT alega ajudar as pessoas a encontrar auto-realização. No entanto, isso realmente termina com pessoas fazendo de seu próprio raciocínio uma verdade absoluta e seu deus pessoal. Como na época dos juízes, formas não-bíblicas de meditação permitem "cada um faz[er] o que acha[r] mais reto" (Jz 21:25) (SAXTON, 2016, p.30).

O homem, devido à inclinação de sua natureza, sempre criará maneiras para o conhecimento de si mesmo à parte da Palavra revelada de Deus. Essas propostas se manifestam distintamente, dependendo do contexto cultural em questão. Nesse sentido, as novas meditações escondem importantes aspectos da sociedade secularizada moderna. Como destacou Tim Keller sobre a identidade secular moderna:

> O secularismo moderno ensina que somente podemos nos desenvolver olhando para dentro de nós mesmos, desvinculando-nos e abandonando casa, comunidades religiosas e todas as demais exigências, a fim de podermos fazer nossas próprias escolhas e determinar quem somos por nós mesmos. A mensagem da cultura é esta: não tente conseguir o apoio dos outros. Apoie a si mesmo, pois você está fazendo o que quer. Seja quem você quer ser, e não importa o que os outros pensam. Esse é o coração do individualismo expressivo da cultura ocidental moderna (KELLER, 2018, p.158).

Diante de tal cenário social, não é de se estranhar que a meditação baseada em uma Palavra revelada caia em descrédito, mesmo entre cristãos. Se tudo o que procuramos já está localizado em nosso interior e se o maior bem da existência é ser fiel aos seus sentimentos, a meditação que receberá crédito cultural será aquela que proclama o senhorio do indivíduo, suprimindo toda a realidade em seu interior. Se para Lutero a meditação é tanto sacramento quanto exemplo, tanto apropriar-se concretamente de um mérito que não temos quanto

caminhar em imitação ao Cristo crucificado, para boa parte da cultura moderna é mera introspecção, uma busca pela fidelidade aos nossos mais profundos sentimentos.

Lutero, em seu contexto social, cultural e religioso, promoveu a união de duas esferas até então separadas pela teologia da glória: Palavra e meditação. Sobre essa união, Ngien corretamente observa:

> Lutero encorajou os jovens a recitar repetidas vezes as palavras da Bíblia com diligência e reflexão, até que o Espírito Santo lhes abrisse os olhos para o significado verdadeiro por trás das palavras. Assim, a meditação não é a conjuração de opiniões humanas sobre a Escritura, mas, sim, a reflexão sobre a Palavra de Deus e sua obra em nosso favor (*pro nobis*) (NGIEN, 2017, p.20).

Essa união que brotava de sua teologia da cruz lançou as bases para que o protestantismo centralizasse sua meditação na Palavra de Deus. Ainda hoje essas diferenças persistem entre a meditação protestante e a meditação católica-romana. Saxton destacou:

> A diferença central entre a meditação católica e protestante é a mesma razão pela qual eles estão em desacordo em quase todos os outros fundamentos da fé cristã: o protestantismo histórico tem a Palavra de Deus como sua única base de espiritualidade genuína. Sempre que qualquer noção ou forma de espiritualidade não está ligada à Palavra escritas, o resultado final inevitavelmente tende a um misticismo não-bíblico e sentimentalismo religioso. Isso eventualmente leva uma pessoa a uma escuridão ainda maior, em vez de levá-la à luz. (SAXTON, 2016, p.27).

4. Tentatio (Luta)

Tentatio é uma tradução da palavra alemã *anfechtung*. Defini-la com exatidão é impossível, visto que seu significado é muito amplo. Para Thimothy George:

> "Tentação" é uma tradução fraca do que Lutero quis dizer com tentatio ou anfechtung em alemão. A palavra anfechtung deriva da palavra esgrima. Um fechter é um esgrimista ou gladiador. Um fechtboden é um local onde se pratica esgrima. Assim, anfechtung refere-se a ataques espirituais, contendas assustadoras, desespero, ataque, ansiedade, conflitos que assolam a alma de todo crente e a grande luta apocalíptica entre Deus e Satanás. Num comentário feito à mesa, em 1531, Lutero declarou que "somente a experiência faz um teólogo". Sua própria experiência, que fez dele um teólogo, incluiu severas provações espirituais. Essas provações não foram limitadas às suas lutas no monastério, mas continuaram ao longo de toda a sua carreira (GEORGE, 2015, p. 133).

O termo *tentatio*, que aqui será utilizado de maneira intercambiável com *Anfechtung*, designa uma luta que envolve uma ampla gama de tentações,

provações e ataques. Elas produzem desespero, assombro e ansiedade, mas fazem parte da formação de um cristão que deseja crescer em piedade. Em seu aspecto mais basilar, ela expõe a necessidade do homem, o levando à oração e meditação:

> A tentatio (Anfechtung) – palavra que pode ser traduzida como "tentação", "provações", "tribulação", "aflições", "ataques", "a cruz" ou "luta interna" – é a razão para orar e meditar. [...] Por meio do sofrimento e dos golpes da vida, como aconteceu na vida de Jesus, o crente é levado a buscar a Palavra de Deus e também a amar a mensagem do evangelho. Em consequência, essa pedra de toque crucifica todas as tentativas de especular sobre Deus da parte do racionalista autoconfiante, e elimina qualquer sucesso na comunhão com Deus por parte do moralista autoconfiante (NGIEN, 2017, p.20).

Embora a *tentatio* possa conduzir ao Evangelho, ela é uma luta intensa contra os inimigos dos cristãos. Segundo Alister McGrath, "para Lutero, a morte, o diabo, o mundo e o inferno se unem em um ataque aterrorizador ao crente, reduzindo-o a um estado de medo e desespero" (MCGRATH, 2014, p.223). Isso, contudo, não faz com que seja desnecessária ou alheia aos propósitos de Deus.

Diferentemente do mundo contemporâneo, que interpreta todo tipo de luta como prejudicial e danosa, Lutero entendia que elas fazem parte do crescimento do cristão na caminhada do Evangelho. Para ele, o sofrimento não era um fruto do acaso, mas sim um instrumento que envergonha o orgulho humano e atrai o ser humano para o único verdadeiro consolo: o próprio Cristo. Segundo McGrath:

> Para Lutero, Deus precisa ser reconhecido como a fonte última da *Anfechtung*: ela representa a "obra estranha de Deus", o *opus alienum*, que pretende destruir a complacência e a autoconfiança humanas e induzir um estado de total desespero e humilhação, afastando qualquer tipo de apoio e resgate e forçando as pessoas a procurar e encontrar a misericórdia de Deus. É por isso que Lutero pode se referir à *Anfechtung* como "desespero delicioso" (MCGRATH, 2014, p.224).

Também nesse campo Lutero oferece uma contraparte à teologia da glória, profundamente marcada pelo triunfalismo e por uma inclinação a compreender a revelação de Deus apenas pelo que se vê. No debate de Heidelberg Lutero demonstrou como o desprezo da teologia da glória pela cruz e pelos sofrimentos produzia um legalismo que se afastava do evangelho:

Enquanto ignora Cristo, ele ignora o Deus oculto nos sofrimentos. Por isso, prefere as obras aos sofrimentos, a glória à cruz, o poder à debilidade, a

sabedoria à tolice e, de um modo geral, o bem ao mal. Esses são os que o apóstolo chama de inimigos da cruz de Cristo, certamente porque odeiam a cruz e os sofrimentos, ao passo que amam as obras e a sua glória. Assim, eles chamam o bem da cruz de um mal, e o mal da obra de um bem. Já dissemos, no entanto, que Deus não é encontrado senão nos sofrimentos e na cruz (LUTERO, 2016, p.50).

O triunfalismo da teologia da glória se manifesta em seu apego ao poder e à glória como marcas do conhecimento de Deus, os impedindo de desfrutar da graça de Deus, pois segundo Lutero "é impossível que não se envaideça com suas boas obras a pessoa que não for primeiramente exinanida e destruída pelos sofrimentos e males, até que saiba que ela mesma nada é e que as obras não são suas, mas de Deus" (LUTERO, 2016, p.50).

McGrath demonstra a estreita relação existente entre a noção da *Anfechtung* e a fé. Se a característica essencial da fé salvadora é conseguir enxergar além do que é visível, "a revelação de Deus na cruz de Cristo deve ser vista como uma revelação oculta que desafia as tentativas da razão de compreendê-la" (MCGRATH, 2014, p.222). A percepção de que Deus estava em Cristo operando a reconciliação de todas as coisas não estava acessível aos sentidos ou à razão humana.

Deixada sozinha, a razão não conseguiria chegar ao significado da presença oculta de Deus na cruz de Cristo, assim como não consegue perceber que através da *Anfechtung*, Deus "pretende destruir a complacência e a autoconfiança humanas e induzir um estado de total desespero e humilhação, afastando qualquer tipo de apoio e resgate e forçando as pessoas a procurar e encontrar a misericórdia de Deus" (MCGRATH, 2014, p.224).

Só pela fé é possível abraçar o significado da Cruz e encontrar nela verdadeiro descanso, que "para os outros, se esconde em sombras e escuridão" (MCGRATH, 2014, p.225). Ao contemplar a obra de Cristo pela fé, o cristão pode se livrar das limitações e confusões causadas pela razão e pela experiência, que insistem em assumir que, diante da luta e do desespero, Deus está ausente.

Como o cristão poderia desfrutar de consolo diante de tamanho desespero e sofrimento? A autossubstituição de Cristo era o coração da resposta. Segundo Roland Baiton:

> A referência a Cristo era inequívoca quando ele chegou ao salmo 22, cujo primeiro versículo fora recitado por Cristo ao expirar na cruz: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Mt 27.46). Qual poderia ser o significado disso? Cristo evidentemente se sentiu rejeitado, abandonado por Deus, desertado. Também Cristo tivera *Anfechtungen* (ataques repentinos). A desolação absoluta, que Lutero disse não poder suportar por mais de um décimo de hora e sobreviver, havia sido suportada pelo próprio Cristo ao morrer (BAINTON, 2017, p.68).

No centro de sua teologia estava a autossubstituição, a certeza de que a morte de Cristo era a sua morte em nosso lugar. Essa centralidade evangélica se estende a todas as áreas da existência. Enfrentar a desolação e os ataques repentinos era impossível para um simples pecador, mas porque a morte de Cristo foi em nosso lugar, recebemos os benefícios de sua obra. Se Cristo lutou e venceu a maior de todas as lutas, a rejeição e a separação de Deus, isso significa que pela fé nós desfrutamos dessa reconciliação. Bainton destaca:

> Por que teria Cristo sentido tamanho desespero? Lutero sabia perfeitamente bem por que ele mesmo o sentira: ele era fraco na presença do Poderoso; ele era impuro na presença do Santo; ele havia blasfemado contra a Majestade Divina. Cristo, porém, não era fraco; Cristo não era impuro nem era ímpio. Por que então ele teria sido de tal forma assolado pela desolação? A única resposta deve ser porque Cristo tomou sobre si a iniquidade de todos nós. Ele, que não tinha pecado, em nosso benefício se tornou em pecado e se identificou conosco de modo a participar em nosso afastamento (BAITON, 2017, p.69).

Esse entendimento só era possível graças à interpretação de Lutero sobre a justiça de Deus, que se tornaria central para a teologia protestante da justificação. Na Baixa Idade média a teologia da justificação era fortemente marcada pela noção romana de justiça. Nesse sentido, "Deus, ao agir justamente, recompensava as pessoas com aquilo que elas tinham direito – em outras palavras, uma noção oculta da justificação por obras, por mérito ou por desempenho (MCGRATH, 2014, p.141).

Lutero rompe com essa visão da Baixa Idade Média e faz uma distinção, que até então não existia, entre justiça externa e interna. A justiça externa é extrínseca e, portanto, não faz parte da pessoa de maneira inata. Conforme exposto por Lutero em seu "Sermão sobre as Duas Espécies de Justiça":

> A primeira espécie é a justiça alheia e infundida de fora. É a justiça mediante a qual Cristo é justo e justifica pela fé, como diz 1 Co1.30: "o qual se nos tornou da parte de Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção". Pois ele próprio afirma, em Jo 11.25: "Eu sou a ressurreição e a vida; quem crê em mim não morrerá eternamente". E novamente, em Jo 14.6: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida" (LUTERO, 2016, p. 242).

Essa justiça alheia é recebida pela fé, como Lutero explica:

> Pela fé em Cristo, portanto, a justiça de Cristo se torna nossa justiça, e tudo o que é dele passa a ser nosso, sim, ele próprio torna-se nosso. Por essa razão, o apóstolo a chama "justiça de Deus" em Rm 1.17: "A justiça de Deus é revelada no Evangelho, como está escrito: O justo vive da fé". Finalmente, tal fé também é chamada de justiça de Deus, como em Rm 3.28: "Julgamos que o ser humano é justificado pela fé". Esta é a justiça infinita e que absorve todos os pecados num instante, pois é impossível que haja pecado em Cristo; antes, quem crê em Cristo está apegado a ele e é uma coisa só com Cristo, compartilhando com ele a mesma justiça (LUTERO, 2016, p.243).

O entendimento de Lutero sobre a *tentatio* só pode ser compreendido à luz de sua compreensão da justiça alheia de Deus. O descanso em face da luta só pode ser resolvido "no Cristo crucificado, que sofreu exatamente a mesma *Anfechtung* em nosso lugar. Cristo se tornou pecado em nosso lugar para que a sua justiça se tornasse a nossa justiça." (MCGRATH, 2014, p. 225).

Assim, pela fé na obra substitutiva de Cristo, a luta emerge na vida do cristão como uma estrada de contemplação do evangelho da graça de Deus, esmagando seu orgulho e destronando seu legalismo. Além disso, oferece uma nova perspectiva sobre a presença de Deus no mundo, muitas vezes interpretada como distante do sofrimento e do desespero. Como destaca McGrath:

> Onde o infiel vê nada além de impotência e desesperança de um homem abandonado que está morrendo na cruz, o teólogo da cruz (theologus crucis) reconhece a presença e a atividade velada – porém, real – do "Deus crucificado e oculto" (Deus crucifixus et absconditus), que não só está presente no sofrimento humano, mas o usa ativamente para sua obra. É com este Deus, e nenhum outro, que a teologia precisa aprender a conviver (MCGRATH, 2014, p. 226).

5. Considerações finais

Richard Foster corretamente destacou que "parte do surto de interesse pela meditação Oriental se deve ao fato de as igrejas terem abandonado o campo" (FOSTER, 1997, p.26). Além disso, a ausência da meditação na vida cristã produz uma fé intelectualizada e estéril, que não encontra lugar nos afetos do coração. Como destacou David Saxton, "sem um retorno ao deleitoso dever da meditação bíblica, o crente continuará a lidar com a Palavra de Deus apenas intelectualmente. Ele fracassará em digerir as Escrituras para torná-las sua caminhada diária e prática" (SAXTON, 2015, p. 9). Diante isso, nota-se a

urgente necessidade do resgate da prática cristã da meditação, com toda a sua riqueza e ortodoxia.

O presente trabalho apresentou as três regras de Lutero, um padrão de engajamento espiritual que o reformador identificou nas escrituras e que brotou de sua teologia da cruz. Em um período cada vez mais marcado pela divisão entre doutrina e vida cristã, pelo legalismo das diversas formas de meditação secular e pelo bem-estar pessoal como um paradigma de redenção, as três regras de Lutero podem auxiliar a caminhada dos cristãos que desejam desfrutar do Evangelho de Cristo a cada dia. Oração, Meditação e Luta formam um caminho para a comunhão com o Cristo crucificado.

6. REFERÊNCIAS

Bainton, Roland H. *Cativo à palavra*: a vida de Martinho Lutero. Tradução de James Reis. São Paulo, SP: Vida Nova, 2017.

FAGUNDES, Andréa Sozzi. *A meditação transcendental de Maharishi Mahesh Yogi (1918-2008): um caminho de realização espiritual*. 2019. 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019. Disponível em: http://www.repositorio.ufjf.br:8080/jspui/bitstream/ufjf/11286/1/andreasozzifagundes.pdf. Acesso em: 12 nov. 2025.

Foster, Richard J. *Celebração da disciplina*: o caminho do crescimento espiritual. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo, SP: Editora Vida, 1997.

George, Timothy. *Lendo a Escritura com os Reformadores*. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2015.

Keller, Timothy. *Deus na era secular*: como os céticos podem encontrar sentido no cristianismo. Tradução de Jurandy Bravo. São Paulo, SP: Vida Nova, 2018.

Lutero, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas*, v.1, Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519. Tradução de Annemarie Höhn. São Leopoldo, RS: Sinodal; Porto Alegre, RS: Concórdia; Canoas, RS: Ulbra, 2016.

Lutero, Martinho. *Obras selecionadas*: ética: fundamentos – oração – sexualidade – educação – economia, v.5. Tradução de Martin N. Dreher. São Leopoldo, RS: Sinodal; Porto Alegre, RS: Concórdia, 2018.

McGrath, Alister. *Lutero e a Teologia da Cruz*. Traduzido por Markus Heidiger. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2014.

Ngien, Dennis. *Lutero como conselheiro espiritual:* a interface entre a teologia e a piedade nos escritos devocionais de Lutero. Tradução de Rogério Portella. São Paulo, SP: Vida Nova, 2017.

Saxton, David W. *O plano de Deus para a batalha da mente*: a Prática Puritana da Meditação Bíblica. Tradução de Rafael B. Salazar. Brasília, DF: Éden Publicações, 2015.

ISSN 2763-8561
https://doi.org/10.29327/2638577.5.3-6

Heterodoxia e Ortodoxia no Cristianismo: Um Modelo de Tolerância Religiosa na Carta de John Locke

Gustavo Felipe da Silva[126]

Resumo: Este artigo explora a complexa trajetória histórica do cristianismo, marcada pela coexistência e disputa entre ortodoxia e heterodoxia desde os primeiros séculos. Destaca-se como a pluralidade teológica e as divisões internas foram moldadas por processos de institucionalização da fé, especialmente a partir da conversão de Constantino e do Concílio de Niceia no Oriente, quando o alinhamento da Igreja ao poder político resultou na consolidação de uma ortodoxia oficial, frequentemente sustentada pela coerção e repressão dos dissidentes. No Ocidente, essa dinâmica culminou na centralização eclesiástica em torno do bispo romano, ampliando o papel da Igreja para além do âmbito espiritual e alcançando poderes temporais, em uma espécie de contraposição ao modelo de subordinação eclesiástica vigente no Império Romano do Oriente.Na segunda parte, o artigo analisa a *Carta acerca da Tolerância* (1689), de John Locke, que propõe uma ruptura crítica com a ortodoxia coercitiva então dominante, defendendo a liberdade de consciência e a separação entre Igreja e Estado. Locke argumenta que a verdadeira religião deve ser voluntária, fundada na caridade e na mansidão evangélica, rejeitando o uso da força para impor crenças.A reflexão evidencia a atualidade dos argumentos lockeanos diante das persistentes mobilizações políticas da religião, sugerindo que a fé verdadeira só pode florescer em contextos de liberdade e respeito à pluralidade, fiel ao espírito do Evangelho.

Palavras-chave: Cristianismo; Ortodoxia; Liberdade Religiosa; Política.

Abstract*:* This article explores the complex historical trajectory of Christianity, marked by the coexistence and dispute between orthodoxy and heterodoxy since the earliest centuries. It highlights how theological plurality and internal divisions were shaped by processes of institutionalizing the faith, especially from Constantine's conversion and the Council of Nicaea in the East, when the alignment of the Church with political power resulted in the consolidation of an official orthodoxy, often supported by coercion and repression of dissenters. In the West, this dynamic culminated in ecclesiastical centralization around the Roman bishop, expanding the Church's role beyond the spiritual sphere and reaching temporal powers, in a kind of counterpoint to the model of ecclesiastical subordination prevailing in the Eastern Roman Empire. The second part of the article analyzes John Locke's *Letter Concerning Toleration* (1689), which proposes a critical break from the then-dominant coercive orthodoxy, defending freedom of conscience and the separation of Church and State. Locke argues that true religion must be voluntary, founded on charity and evangelical meekness, rejecting the use of force to impose beliefs. This reflection highlights the contemporary relevance of Locke's arguments amid persistent political mobilizations of religion, suggesting that true faith can only flourish in contexts of freedom and respect for plurality, faithful to the spirit of the Gospel.

Keywords: Christianity; Orthodoxy; Religious Freedom; Politics.

[126] Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá - UEM, Especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ e Licenciado em História pela Universidade Estadual de Maringá - UEM. E-mail para contato: gustavofelipe.uem2013@outlook.com

1. Introdução

A história do cristianismo está marcada tanto por experiências de fé e comunhão quanto por disputas doutrinárias, perseguições e imposições institucionais. Desde o Novo Testamento já se notava uma pluralidade de visões e práticas, que, com o tempo, deu lugar à consolidação de uma ortodoxia definida não apenas por critérios espirituais, mas também por alianças com o poder político. Concílios, exílios, censuras e guerras religiosas pontuaram o caminho daquilo que viria a ser chamado de "doutrina verdadeira", frequentemente imposta com a força do governo secular. O vínculo entre fé e política tornou a ortodoxia não só uma questão teológica, mas também uma estrutura de dominação.

Foi nesse contexto de séculos de intolerância e coerção religiosa que John Locke, filósofo inglês do século XVII, formulou sua *Carta acerca da Tolerância* (1689), na qual afirma com clareza: a verdadeira religião não precisa da espada. Para Locke, a Igreja de Cristo não se define por pompas rituais, autoridade institucional ou pureza doutrinária autoproclamada, mas pela caridade, pela mansidão e pelo respeito à consciência. Seu pensamento oferece uma crítica incisiva à ortodoxia coercitiva e propõe uma nova base para a vida religiosa e política: a liberdade de consciência, o voluntarismo e a separação entre as potestades civis e espiritual.

Este artigo propõe uma dupla abordagem: na primeira parte, traça-se uma genealogia crítica da formação da ortodoxia cristã, revelando seu entrelaçamento com o poder político e a repressão de dissidentes; na segunda parte, analisa-se a concepção lockeana de tolerância religiosa, tal como expressa em sua *Carta*, destacando os argumentos filosóficos, teológicos e políticos em favor da liberdade de culto. Ao fazer esse percurso, buscamos compreender como a crítica à ortodoxia e à sua instrumentalização política permanece atual em tempos de tensões religiosas e disputas identitárias. Afinal, o desafio de conjugar fé e liberdade, convicção e tolerância, persiste como questão fundamental da convivência humana.

2. Cristianismo Ortodoxo ou Heterodoxo?

Quando lidamos com o cristianismo dos primeiros séculos, deparamo-nos com algumas doutrinas consideradas heréticas, como no caso do gnosticismo cristão. Durante um tempo, o gnosticismo foi considerado um fenômeno basicamente cristão, uma deformação do cristianismo puro e ortodoxo que teria existido, por influência de elementos provenientes da filosofia grega ou religiosidade helênica. Essa é a tese dos autores cristãos da Antiguidade, como Irineu de Lyon, Hipólito de Roma e outros, que, em um esforço para livrar a doutrina cristã da filosofia grega, consideraram a gnose como um fenômeno não cristão, embora tenha convergido com o cristianismo para formar o gnosticismo. Contudo, não foi a partir do cristianismo que surgiu. De modo que alguns pesquisadores datam a gnose como anterior, ou seja, é um fenômeno pré-cristão, de origem iraniana. Esse fenômeno nos chama a atenção para o que era considerado herético ou não nos primeiros anos do cristianismo. Se, por um lado, os autores cristãos da Antiguidade taxavam as demais "seitas" como hereges, isso só foi possível após a estruturação da patrística. A teoria clássica a respeito das heresias defende que as heresias, ou melhor, a heterodoxia, só existem em detrimento da ortodoxia, ou seja, ela é posterior à ortodoxia, e age para transformar o cristianismo original ou primitivo.Outro modo de observar essa problemática consiste em considerar um cristianismo de ruptura: primeiro ele é heterodoxo, e somente posteriormente, com os pais da patrística, é que será construída uma ortodoxia. Essa última proposta é mais favorável, uma vez que o fenômeno do cristianismo e sua expansão se caracterizaram de formas múltiplas e variáveis. O cristianismo, prevalecendo-se da fé em Cristo, não exprimia essa fé de uma única maneira idêntica por onde se espalhara, o que pode ser observado até mesmo no Novo Testamento, no que diz respeito à teologia paulina e à teologia de João[127].

Desde o início, o cristianismo desenvolveu-se como um movimento plural, formado por comunidades com práticas e compreensões teológicas distintas. Essa diversidade é atestada nos próprios textos neotestamentários. A Primeira Carta aos Coríntios, por exemplo, revela divisões internas entre os fiéis, conforme Paulo admoesta: "Pois a respeito de vós, irmãos meus, fui informado pelos da casa de Cloe de que há contendas entre vós. Refiro-me ao fato de cada um de vós dizer: 'Eu sou de Paulo', e 'eu, de Apolo', e 'eu, de Cefas', e 'eu, de Cristo'. Acaso, Cristo está dividido?" (1Co 1,11–13). Essa passagem demonstra que, mesmo nos primeiros estágios

[127] Marcel Simon e André Benoit. As Origens Do Gnosticismo e Ortodoxia e Heresia No Cristianismo Dos Primeiros Séculos. Capitulo VII pp. 275- 306

da fé cristã, a unidade eclesial já se mostrava frágil, com grupos se organizando em torno de diferentes figuras apostólicas. Revelando que a unidade eclesial nunca foi plenamente consolidada.

Além disso, há tensões teológicas evidentes no cânon neotestamentário. A teologia paulina, centrada na justificação pela fé, contrasta com a epístola de Tiago, que enfatiza a importância das obras como expressão da fé verdadeira (cf. Tg 2,14-26). Embora não configurem uma contradição essencial, essas diferenças indicam a existência de múltiplas interpretações do evangelho já no século I.

3. Religião e Governo Secular

Durante os três primeiros séculos, as comunidades cristãs permaneceram à margem do poder político e foram frequentemente alvo de perseguições. Essa condição alterou-se radicalmente a partir do século IV, quando o imperador Constantino, após a chamada "conversão"[128] ocorrida por volta de 312, concedeu liberdade religiosa aos cristãos com o Édito de Milão (313). A partir de então, o cristianismo deixou de ser um movimento marginalizado e passou a se associar diretamente ao poder imperial. Esse novo contexto político permitiu a institucionalização progressiva da fé cristã e a formulação de uma ortodoxia doutrinária respaldada pelo Império[129].

A ascensão do novo imperador intensificou os desafios políticos do Império. Ao mesmo tempo, o cristianismo católico em formação enfrentava sérias dificuldades eclesiásticas, entre as quais se destacava a controvérsia ariana. Outro obstáculo

[128] Constantino é figura controversa quanto à sua conversão ao cristianismo, pois não há evidências claras de sua fé pessoal. Embora a tradição medieval e a história cristã considerem sua conversão como marco para o triunfo do cristianismo, há debates sobre seu real compromisso religioso. É provável que tenha sido um político habilidoso que soube aproveitar o crescimento dos cristãos para consolidar seu poder. A conversão teria ocorrido tardiamente, como era comum na época, para reduzir o peso dos pecados antes da morte.Documentos da época, como os panegíricos de 307 e 312, associam Constantino a cultos pagãos, especialmente ao deus Apolo e ao sol invicto, sem menção clara à fé cristã. O famoso episódio da visão da cruz, relatado por Lactâncio e Eusébio, apresenta variações que levantam dúvidas sobre sua historicidade e impacto imediato na vida do imperador.Constantino teria protegido os cristãos por interesse político, não necessariamente por convicção religiosa, o que foi fundamental para a consolidação do cristianismo no Império. Assim, sua conversão, embora simbólica para a história da religião, pode ter sido um movimento estratégico, e a construção de sua imagem como cristão fervoroso deve ser vista com cautela. SIMON, Marcel e BENOIT, André. Judaísmo e Cristianismo Antigo. SP: Edusp/Pioneira, 1987, Livro III, Capítulo VIII: “A 'Conversão' de Constantino”, pp. 307-332.

[129] Cf. AMBRÓSIO de Milão. A la Muerte de Teodosio. In: AMBRÓSIO de Milão. Discursos Consolatorios. Traducción Augustín López Kindler. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2011. ;EUSÉBIO de Cesareia. Vida de Constantino. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994; EUSÉBIO de Cesareia. História Eclesiástica. Tradução de Wolfgang Fisher. São Paulo: Novo Século, 2002; SORDI, Marta. Los cristianos y el Imperio romano. Traducción Amanda Rodríguez Fierro. Madrid: Encuentro, 1988.

significativo para os bispos católicos era a existência de amplas comunidades cristãs que preservavam diferentes formas do monoteísmo, agrupadas sob designações como monarquianos modalistas, patripassianos, noetianos e sabelianos. Essas correntes rejeitavam a concepção trinitária da divindade, proposta pela teologia católica, o que comprometia qualquer tentativa de unidade doutrinária. Essa falta de coesão desagradava profundamente a Constantino. Determinado a impor unidade e harmonia em seu vasto império, ele assumiu a posição de "Pontífice Máximo" e decidiu intervir diretamente nas questões religiosas. Como resposta aos conflitos teológicos, o imperador convocou o primeiro concílio ecumênico da Igreja, realizado em Niceia no ano de 325. Esses fatos demonstram que a chamada ortodoxia cristã não surgiu de forma espontânea, consensual ou estritamente espiritual, mas foi construída por meio de disputas doutrinárias intensas e, não raro, pela marginalização, perseguição ou supressão física dos grupos divergentes. A unidade teológica, longe de ser um dado originário da fé cristã, foi um processo histórico que envolveu tanto reflexão eclesial quanto o uso estratégico do poder político[130].

A ascensão de Constantino intensificou os desafios políticos internos do Império. Ao mesmo tempo, a Igreja católica em formação enfrentava sérios conflitos eclesiásticos, dos quais o mais notório foi a controvérsia ariana. Outro desafio significativo vinha da presença de amplas comunidades cristãs que mantinham diferentes concepções do monoteísmo. Essas correntes rejeitavam a concepção trinitária da divindade proposta pela teologia católica, o que dificultava qualquer tentativa de uniformização doutrinária. Com o objetivo de assegurar a unidade e a harmonia do Império, Constantino assumiu o título de *Pontifex Maximus* e decidiu intervir diretamente nos assuntos religiosos, convocando o Primeiro Concílio Ecumênico da Igreja, realizado em Niceia no ano de 325[131].

---

[130] Dean Dudley, *History of the Council of Nice, 325 A.C.*, Burnham Pub., Boston, 1860, pp. 11–15; Apud: ***ARNOLD, Marvin M.*** *Niceia e o Concílio Niceno de 325 d.C.* [S.l.: s.n.], 2023. Disponível em: https://yausha.com.br/wp-content/uploads/2023/11/Niceia-e-O-Concilio-Niceno-de-325-d.C.pdf. Acesso em: 10 jul. 2025.

[131] Após extensos depoimentos e debates, o concílio aprovou um credo, apresentado em Niceia sob o imperador Constantino, "que ama a Deus", em 19 de junho, treze dias antes das Calendas de julho (*Hist. Eccl.* Anôn. 2.27.1). O texto é preservado por Eusébio de Cesareia, na carta à sua congregação (*Dok.* 24.8; Atan., *Decret.* 24.8), por Atanásio (*De decr. Nic.* 37.2), Sócrates (*Hist. Eccl.* 1.8.28-30) e pela própria *História da Igreja Anônima* (2.27), sem diferenças significativas (cf. comparação em [referência], p. 5). Em 381, seria expandido para o chamado "Credo Niceno". O texto de 325 afirmava: "Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis; e em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado do Pai, unigênito, isto é, da essência do Pai, Deus de Deus, Luz da Luz, verdadeiro Deus do verdadeiro Deus, gerado, não criado, consubstancial ao Pai, por quem todas as coisas foram feitas, tanto as do céu como as da terra; o qual, por nós, humanos, e por nossa salvação, desceu e se encarnou, tornando-se humano, padeceu, ressuscitou e subiu aos céus; e [cremos] no Espírito Santo. A

É importante notar que essa institucionalização da fé cristã ocorreu inicialmente no Oriente, onde se desenvolveu uma relação entre Igreja e Estado marcada pelo chamado cesaropapismo, a subordinação do poder eclesiástico à autoridade imperial[132]. No Ocidente, porém, o cenário foi distinto. Com a queda do Império Romano do Ocidente em 476, o bispo de Roma passou a ocupar o vazio deixado pelo colapso do poder imperial. Nesse novo contexto, desenvolveu-se a doutrina da sucessão petrina, baseada na interpretação de Mateus 16,19, "Eu te darei as chaves do Reino dos Céus...", segundo a qual o papa seria o legítimo herdeiro da autoridade de Pedro e, por conseguinte, de Cristo. Essa doutrina foi amparada por categorias do direito romano, em especial a noção de sucessão jurídica: assim como um herdeiro legal assume plenamente os direitos do antecessor, o papa, como sucessor de Pedro, passou a ser considerado detentor de autoridade superior à dos demais bispos, tanto no plano espiritual quanto temporal. No Ocidente, esse modelo evoluiu para uma centralização eclesiástica em torno da figura do papa, que posteriormente, passou a ser reconhecido não apenas como líder universal da cristandade, mas também como governante secular. Essa fusão entre autoridade espiritual e temporal resultou numa espécie de "papismo cesarista", no qual o chefe da Igreja também exercia funções seculares. Essa configuração teve consequências profundas, e, por vezes, negativas, para a vida espiritual da Igreja. A interpretação de Mateus 16,19 passou a fundamentar não apenas a autoridade pastoral do papa, mas também a sua posse de bens, reinos e domínios temporais. Com base na lógica de que toda potestade pertence a Cristo e que essa autoridade foi delegada a Pedro, concluiu-se que o papa detinha autoridade também sobre a esfera secular. Essa teologia do poder culminou em diversos conflitos entre papas e monarcas medievais, frequentemente motivados por disputas de riquezas, tributos e territórios[133].

Igreja católica e apostólica anatematiza aqueles que afirmam que 'houve um tempo em que ele não existia', ou que 'ele não existia antes de ser gerado', ou que 'veio à existência a partir do nada', ou que é de outra hipóstase ou essência, ou que é uma criatura, ou sujeito a mudança ou alteração."Cf. https://www.fourthcentury.com/urkunde-24/. Acesso em: 08/08/2025.

[132] Michael McCormick, ***Capítulo IX – O Imperador***, pp. 219-239; Vera Falkenhausen, ***Capítulo VII – O Bispo, pp 170-182***

[133] BERTELLONI, Francisco. *Quando a política começa a ser ciência: antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XII–XIV*. ***Analytica***, vol. 9, n. 1, 2005, pp. 13–16, 20–22, 38; DICTATUS PAPAE, de Gregório VII. *Patrologia Latina*, vol. 148, pp. 107–108; KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. pp. 131–133; MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. pp. 19–20, 39–40, 109; RIBEIRO, Daniel Valle. *Leão I: a Cátedra de Pedro e o Primado de Roma*. p. 43; SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. "O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão". pp. 69–75, 77; STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e poder: plenitudo do poder e*

Essa fusão entre autoridade espiritual e temporal resultou numa espécie de "papismo cesarista", em oposição ao modelo do oriente, em que o chefe da Igreja também assumia funções tipicamente estatais. Isso teve consequências profundas e, por vezes, negativas para a vida espiritual da Igreja. A interpretação de Mateus 16,19 passou a servir de fundamento não apenas para a autoridade pastoral, mas também para a posse de bens, reinos e domínios. Se toda potestade pertence a Cristo, e Cristo a delegou a Pedro, então, segundo essa lógica, o papa teria autoridade sobre os poderes terrenos. Essa teologia do poder culminou em numerosos conflitos entre papas e monarcas medievais[134], frequentemente motivados por disputas por riquezas, tributos e territórios.

Esse panorama histórico permite relativizar concepções de "ortodoxia" como se fossem produtos puros da fé ou derivados exclusivamente das Escrituras. Pelo contrário, a ortodoxia histórica foi muitas vezes moldada por alianças políticas, repressões doutrinárias e estratégias de consolidação de poder. Reconhecer esse fato não significa negar a verdade do cristianismo, mas sim compreender que sua trajetória institucional foi marcada por tensões, disputas e até desvios. Essa consciência histórica também oferece uma nova perspectiva para o presente. Atualmente, existe uma pluralidade de igrejas e tradições cristãs que, embora divergentes entre si, já não são mais perseguidas fisicamente como nos tempos dos primeiros concílios ou dos séculos de formação da ortodoxia. Essa nova realidade exige de todos um espírito de caridade e discernimento. Mais do que nunca, é necessário amar nossos irmãos na fé, buscar o esclarecimento mútuo e cultivar a humildade diante do mistério de Cristo.

Somos chamados a discernir o que de fato constitui o Evangelho, tal como revelado nas Escrituras, e a manter os olhos abertos para as muitas formas de apostasia que continuam a surgir, especialmente quando a fé se volta demasiadamente às estruturas humanas, ao poder e aos bens materiais. Como Paulo admoesta, não devemos dizer "sou de Pedro" ou "sou de Apolo", mas reconhecer que somos de Cristo, membros de um só corpo, cuja cabeça é o Senhor (cf. 1Co 1,12-13). É essa centralidade de Cristo, e não de partidos eclesiásticos ou instituições, que deve orientar a fé e a vida da Igreja em todas.

---

soberania popular em Marsílio de Pádua. pp. 22–24, 26; ULLMANN, Walter. *Escritos sobre teoría política medieval*. pp. 82–83, 87–94, 197.

[134]Vale lembrar os conflitos entre Felipe, o Belo, e o papa Bonifácio VIII, assim como entre Luís IV da Baviera e o papa João XXII. STREFLING, S. R. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 525-536, dez. 2007; SHOGIMEN, Takashi. Ockham and Political Discourse in the Late middle Ages, p. 156.

Em síntese, ao olharmos para a trajetória histórica do cristianismo, torna-se evidente que a unidade doutrinária que hoje muitos associam à "ortodoxia" não foi um dado originário da fé apostólica, mas sim o resultado de um longo e complexo processo. Desde a vinda de Cristo até a formulação dos primeiros dogmas fundamentais, como a divindade do Filho e do Espírito Santo nos concílios de Niceia (325) e Constantinopla (381), transcorreram cerca de trezentos anos. Foi apenas após o cristianismo ser legalizado e, posteriormente, instituído como religião oficial do Império Romano (380), que se criou o espaço político e institucional necessário para a consolidação de uma ortodoxia sancionada pelo poder imperial. Essa ortodoxia, longe de ser um consenso espontâneo, foi afirmada por meio de concílios e repressões, e marcada pela exclusão ou perseguição de comunidades e doutrinas consideradas heréticas.

A Igreja do Oriente, embora envolvida nas mesmas disputas teológicas, desenvolveu-se em outra direção: sua estrutura permaneceu mais colegiada, com bispos em relativa igualdade e um vínculo mais direto com o imperador, característica que favoreceu a permanência do modelo cesaropapista. Já no Ocidente, com a queda do Império Romano em 476, o bispo de Roma assumiu progressivamente funções de autoridade política e espiritual, consolidando um modelo de centralização eclesiástica em torno da figura do papa. Esse modelo, vigente por mais de mil anos, seria desafiado apenas com a Reforma Protestante do século XVI, marco que inaugura uma nova fase de fragmentação, mas também de liberdade teológica. Desde então, mais de quinhentos anos se passaram, e o cristianismo se diversificou ainda mais, sem retornar ao tipo de unificação institucional que caracterizou a cristandade medieval.

Esses marcos históricos revelam que a fé cristã nunca foi imune à tensão entre o espiritual e o político, entre a liberdade do Evangelho e as estruturas humanas de poder. Por isso, é necessário que os cristãos de hoje mantenham uma postura de discernimento e vigilância. A pluralidade atual não deve ser vista apenas como ameaça, mas como um convite ao diálogo, à humildade teológica e ao resgate da centralidade de Cristo. Não somos de Pedro, nem de Paulo, nem de Apolo, mas de Cristo (cf. 1Co 1,12–13). Somos chamados a amar nossos irmãos, a buscar a verdade com sinceridade e a manter os olhos abertos para as muitas formas de apostasia que podem surgir quando a fé se distancia do espírito do Evangelho e se curva diante dos poderes terrenos. Assim, a história da Igreja com seus conflitos, divisões e reconstruções não deve nos levar ao ceticismo, mas à responsabilidade. Cabe a cada geração redescobrir o que realmente significa ser o corpo de Cristo no mundo: não uma instituição "perfeita", mas uma

comunhão viva, fundamentada na Palavra, sustentada pelo amor e movida pela esperança da vinda do Reino.

Diante da permanência do tema da tolerância religiosa, ortodoxia e politica. Em um tempo em que discursos religiosos ainda justificam exclusões, perseguições e políticas de dominação, os argumentos de Locke permanecem não apenas relevantes, mas desafiadores. Seu cristianismo ético e racional, centrado na liberdade e na paz, convida à construção de uma sociedade civil pluralista, onde nenhuma religião detenha o monopólio da verdade nem o privilégio da força. Nos propomos pontuar os principais argumentos desenvolvidos por Locke em defesa da tolerância religiosa, destacando a crítica à ortodoxia coercitiva e à instrumentalização política da fé. Através de suas próprias palavras, exploramos como o pensador distingue a verdadeira Igreja, voluntária, espiritual e humilde, das instituições religiosas que, aliadas a potestadesecular, impõem doutrinas e perseguem dissidentes. Ao fazê-lo, Locke antecipa debates centrais da modernidade: o direito à liberdade religiosa, a legitimidade das crenças dissidentes, e os perigos da fusão entre fé e política.

4. Locke e a Ortodoxia

Locke chama a atenção para a problemática que ocorre quando a religião está vinculada à potestade civil, seja por meio de um Estado que adota uma religião oficial, como em contextos históricos específicos, ou na realidade atual, em que, mesmo em Estados laicos ou não, a predominância de uma determinada denominação faz com que religião e política frequentemente se confundam. John Locke valorizava profundamente a tolerância religiosa, defendendo que governos e diferentes seitas religiosas deveriam respeitar as crenças e práticas diversas. Ele se opunha, em especial, à intolerância promovida por líderes religiosos que impunham doutrinas sem base bíblica. Para Locke, a verdadeira religião não deveria buscar poder ou controle, mas sim orientar os indivíduos pela virtude e piedade. Ele rejeitava o uso da força para converter pessoas, sustentando que a fé genuína só pode nascer de uma escolha livre[135].A tolerância religiosa só é possível quando o Estado assume sua laicidade. Teocracias ou governos que adotam oficialmente uma religião “A” ou “B” impedem, por princípio, o exercício da tolerância. Para que a tolerância exista e prospere, é imprescindível a separação entre Religião e Estado. Essa separação, marca da modernidade, aliada à amplitude e

[135] JOHN W. *Dicionário Locke*. p. 42.

pluralidade religiosas, constitui um pilar fundamental para o Estado laico. Contudo, essa pluralidade pode ser ameaçada quando uma religião específica passa a ter primazia sobre as demais[136].

4.1 A tolerância como sinal do cristianismo

A *Carta acerca da Tolerância*[137], escrita por John Locke, representa um marco crucial no pensamento político moderno ao abordar a liberdade religiosa e a separação entre Igreja e Estado. Neste artigo, expõe-se os principais argumentos do autor, com suas próprias palavras e as devidas referências às páginas originais do texto.

Desde que me pedem minha opinião sobre a tolerância mútua entre os cristãos, respondo de forma direta: considero-a o principal e mais autêntico sinal de uma verdadeira Igreja. Não importam as alegações de certos grupos sobre a antiguidade de seus lugares ou nomes, o brilho de seus rituais, a pureza doutrinária ou a ortodoxia de sua fé, pois, afinal, todos se consideram ortodoxos a seus próprios olhos. Todas essas reivindicações se revelam, no fundo, como lutas humanas por poder e domínio, e não como marcas genuínas da Igreja de Cristo[138].

Locke desmonta aqui o prestígio tradicional da ortodoxia religiosa. Em vez de reconhecer como legítima a fé que reivindica antiguidade, pureza doutrinária ou esplendor ritual, ele propõe um critério moral e evangélico: ***a verdadeira Igreja é a que pratica a tolerância***. Ele também expõe com lucidez a arbitrariedade da ortodoxia, ***todos a reivindicam para si, tornando-a um conceito autorreferente e vazio de objetividade***. No fundo, sugere Locke, por trás da defesa apaixonada da "verdade" muitas vezes há apenas ***ambição por poder e controle sobre as consciências***.

Esse diagnóstico mantém-se surpreendentemente atual. Em conflitos como o entre Israel e certos grupos islâmicos, ou em tensões internas no Ocidente entre religiões e o secularismo, a retórica da ortodoxia serve muitas vezes como fachada para estratégias políticas de exclusão, violência e dominação cultural. O alerta de Locke permanece pertinente: quando a religião abdica da tolerância, ela perde o direito legítimo espiritual.

---

[136] SCHLEGEL, Jean-Louis. *A lei de Deus contra a liberdade dos homens. pp. 79-80.*
[137] As referencias são da versão: JOHN LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, trad. Anoar Aiex, in: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
[138] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 9.

Mesmo que um homem possua todas as qualidades externas da religião, conhecimento, doutrina, ritos, autoridade, se lhe faltarem a caridade, a brandura e a boa vontade para com todos, inclusive com os que não são cristãos, ele não pode ser considerado um verdadeiro cristão. Foi o próprio Salvador quem advertiu: 'Os reis dos gentios dominam sobre eles, mas entre vós não será assim' (Lucas 22:25)[139].

Esse é um dos pontos centrais da filosofia religiosa de Locke: ***a essência do cristianismo não está na doutrina, mas nas virtudes morais universais — especialmente a caridade e a mansidão***. O verdadeiro cristão, segundo ele, não é o que afirma com mais força sua fé, mas o que ***age com boa vontade inclusive em relação aos que professam outras crenças ou nenhuma***.

A citação de Jesus em Lucas 22:25 é poderosa: Cristo rejeita o modelo de domínio coercitivo, típico dos reis e poderes seculares, e propõe um modelo radicalmente diferente para seus seguidores, ***baseado no serviço e na não imposição***. Isso reforça o argumento de Locke de que a coerção e a ortodoxia imposta são ***contrárias ao espírito do evangelho***. Locke reforça que 'ninguém pode ser cristão sem caridade' , ecoando a crítica paulina às divisões sectárias (1Cor 1,11-13). Para ele, a imposição de uma ortodoxia via governo secular, como no cesaropapismo, na hierocracia medieval, e posteriormente na figura dos reis absolutistas, corrompe a caridade, transformando-a em instrumento de domínio[140].

Esse trecho ressoa com muita força nos contextos atuais em que ***crenças religiosas justificam atos de dominação ou exclusão***. Isso é visível tanto no uso da fé como arma política, como em regimes religiosos autoritários, quanto em democracias onde lideranças religiosas defendem a exclusão de minorias sob o pretexto de "fidelidade doutrinária". Ao enfatizar que a verdadeira fé se revela pelo amor inclusive aos que estão fora dela, Locke desmonta qualquer pretensão religiosa de exercer domínio em nome de Deus. Seu cristianismo ético é um antídoto contra o fanatismo e um fundamento para o pluralismo.

Locke avança na crítica à religiosidade aparente e reafirma seu ideal de fé ***ética, interior e não coercitiva***. O papel da verdadeira religião é algo totalmente distinto daquilo que muitos pensam. Ela não foi instituída para a pompa exterior, nem para sustentar a potestade eclesiástica, tampouco para ser imposta pela força. Sua finalidade é regular a vida humana conforme a virtude e a piedade. Quem se declara seguidor de

[139] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 9.
[140] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 9.

Cristo deve, antes de tudo, travar combate contra os próprios vícios, o orgulho, a luxúria, e cultivar uma vida santa, com pureza de conduta, benignidade e mansidão de espírito. Sem isso, será em vão que alguém desejará ser chamado cristão. Foi o que Cristo disse a Pedro: 'Tu, quando te converteres, fortalece teus irmãos' (Lucas 22:32)[141].

Locke faz aqui uma crítica devastadora à instrumentalização da religião para fins de ***pompa, poder e coerção***. Para ele, a religião autêntica não se mostra em ritos exteriores nem no aparato da autoridade eclesiástica, ***ela se revela na transformação moral do indivíduo***. O verdadeiro seguidor de Cristo deve lutar, não contra os outros, mas contra a si mesmo: seus próprios vícios, sua vaidade, sua dureza de coração.A menção a Lucas 22:32 reforça a ideia de que ***a conversão verdadeira é interior e se manifesta no fortalecimento mútuo e na vida virtuosa, não na imposição dogmática***.Esse trecho é particularmente relevante hoje, quando ainda vemos religiões sendo utilizadas para justificar práticas autoritárias, ostentação, enriquecimento e dominação moral. Locke antecipa aqui uma crítica que hoje seria feita tanto ao ***fundamentalismo religioso*** quanto à ***religião-espetáculo***, que exibe sinais exteriores de fé, mas despreza o compromisso ético com a tolerância e a humildade. No plano político e internacional, essa distinção entre fé autêntica e dominação religiosa continua essencial para compreender conflitos onde o ***nome de Deus é usado para justificar violência***, seja por nações, movimentos religiosos ou líderes carismáticos. Locke nos convida, enfim, a reconhecer que uma fé que exige obediência sem virtude, ou que se impõe pela força e pela ostentação, ***é uma traição ao próprio Evangélio***.

Locke eleva sua crítica à intolerância religiosa ao máximo, denunciando a hipocrisia dos que alegam agir por "amor às almas" enquanto praticam violência, perseguição e morte. "Se acreditamos verdadeiramente no Evangelho e nos apóstolos, é impossível ser cristão sem caridade e sem uma fé que atua não pela força, mas pelo amor." Diante disso, apela à consciência dos perseguidores: será que agem por amizade e bondade? Só acreditarei nisso quando esses fanáticos tratarem com igual rigor seus próprios familiares que pecam abertamente, ou quando punirem severamente irmãos de fé corrompidos por vícios. Se de fato agem por caridade, por que ignoram a fornicação, a fraude e a malícia em suas próprias comunidades? Por que esse "zelo abrasador por Deus e pela Igreja" se concentra apenas em castigar dissidentes e hereges, mesmo quando estes levam uma vida honesta e virtuosa, enquanto os vícios gritantes dos seus

[141] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 9.

próximos são deixados sem punição? Como explicar tamanha fúria contra diferenças doutrinárias abstratas e sutis, enquanto a imoralidade visível é tolerada? Afinal, não é um herege aquele que segue Cristo, aceita sua doutrina e carrega seu jugo, ainda que renuncie às cerimônias públicas e às tradições nacionais, ou até mesmo ao convívio com os demais homens[142]

Locke evidencia o caráter ***seletivo e político da intolerância religiosa***: ataca-se o herege honesto e piedoso, enquanto se tolera o devasso ortodoxo. Ele denuncia, com força retórica, que o zelo dos perseguidores ***não é por Deus, mas por controle***, e se concentra em detalhes doutrinários "sutis", irrelevantes para o verdadeiro cristianismo. Sua conclusão é lapidar: ***não é herege quem segue Cristo com sinceridade***, mesmo que rejeite cerimônias e pertença a outra tradição. Para Locke, ***a dissidência honesta vale mais do que a ortodoxia hipócrita***.

Locke observa que, embora divergências doutrinárias possam representar obstáculos à salvação, outros males, como a fornicação, a impureza, a idolatria e os vícios da carne[143], excluem diretamente do Reino de Deus (segundo Paulo). Portanto, quem realmente se preocupa com a salvação deveria dedicar igual zelo à correção moral e à crítica doutrinária. Quando alguém é intransigente com quem pensa diferente, mas complacente com pecados escandalosos na própria comunidade, fica claro que sua motivação é política, não espiritual: busca-se poder terreno disfarçado de ortodoxia[144].

Ele defende que, se líderes cristãos estivessem comprometidos com a salvação, imitariam Cristo, o "Príncipe da Paz", que enviou discípulos sem armas, apenas com a palavra e a força moral da santidade. Imaginar que a conversão deve ocorrer pela força é absurdo: se assim fosse, Cristo teria usado legiões celestiais, e não governantes armados. A intolerância contradiz o Evangelho e ofende a razão: é monstruoso que não se perceba o contraste entre a luz da doutrina e as trevas da perseguição[145]. Essa crítica mantém-se atual frente a conflitos contemporâneos em que a ortodoxia serve de pretexto para guerra e repressão. A instrumentalização da fé por governos e grupos armados não edifica o "Reino de Deus", mas legitima projetos nacionalistas, coloniais ou autoritários.

Locke alerta que a prática religiosa, seja qual for a fé ou o culto exterior adotado, só é verdadeiramente eficaz quando acompanhada de uma convicção profunda e sincera

[142] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. pp. 9-10.
[143] Cf. Gálatas, 5.
[144] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 10.
[145] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 10.

acerca de sua verdade e do agrado divino. Caso contrário, a religião deixa de ser um meio de expiação e de aproximação a Deus e torna-se, pelo contrário, uma fonte adicional de pecado, marcada pela hipocrisia e pela falta de respeito à majestade divina[146].

4.2 Separação da sociedade civil e conceito de Igreja

Locke afirma que a responsabilidade pela salvação das almas não pode ser atribuída ao magistrado civil. Mesmo que as leis e as punições pudessem obrigar os homens a mudar suas práticas externas, isso não garantiria a verdadeira conversão do espírito, nem a salvação. Se existisse uma única religião verdadeira e um único caminho para o céu, seria injusto e irracional supor que a maioria das pessoas poderia alcançá-la, uma vez que seriam forçadas a abandonar sua própria razão e consciência para aceitar as doutrinas impostas pelo governante de seu país. Assim, o acesso à salvação dependeria meramente do local de nascimento, o que evidenciaria uma concepção absurda e inadequada de Deus, reduzindo a felicidade ou a condenação eterna ao mero acaso geográfico[147]. Essa crítica é especialmente relevante hoje, em países que impõem uma religião oficial ou em regimes autoritários que usam a religião para legitimar exclusões sociais. Tal relação alimenta conflitos e viola direitos fundamentais como a liberdade religiosa e de consciência. Locke lembra que a fé não pode ser produto de coerção estatal, pois a salvação transcende o domínio político e exige respeito à diversidade das consciências. Trata-se de uma defesa poderosa contra o fundamentalismo religioso estatal e uma eloquente defesa da tolerância como princípio político e espiritual.

Para Locke, a Igreja é uma associação livre e voluntária de pessoas que se reúnem para prestar culto público a Deus, convictas de que este culto é aceitável para a salvação. Ninguém nasce automaticamente membro de uma igreja, pois seria absurdo conceber a religião como uma propriedade hereditária. Cada indivíduo escolhe livremente a comunidade religiosa que considera verdadeira e eficaz para sua salvação. Essa esperança fundamenta sua adesão e permanência. Se mais tarde perceber discordância, deve ter a liberdade de se desligar, pois nenhum vínculo é permanente, exceto aquele à esperança da vida eterna[148].

---

[146] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 11.
[147] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 12.
[148] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 12.

Locke defende que, para que uma igreja exista como sociedade livre e voluntária, ela deve possuir leis que regulem sua organização, funcionamento e admissão ou exclusão de membros. Contudo, essas leis não podem ser impostas por uma autoridade externa ou particular, mas devem ser formuladas pela própria comunidade ou por representantes escolhidos por ela. Quanto à ideia de que uma igreja verdadeira depende da sucessão apostólica e da autoridade ininterrupta de bispos ou presbíteros, Locke questiona a fundamentação bíblica dessa exigência, lembrando que o Evangelho afirma que onde dois ou três se reúnem em nome de Cristo, Ele está presente, indicando que a presença espiritual é o que define a igreja verdadeira[149].

O pensador reconhece que alguns argumentam que uma igreja verdadeira depende da autoridade de bispos ou presbíteros, cuja legitimidade advém de uma sucessão contínua desde os Apóstolos. Contudo, ele questiona a base bíblica dessa exigência, pedindo que se apresente um mandamento explícito de Cristo que a imponha. Para ele, a promessa evangélica de que "onde dois ou três se reunirem em meu nome, ali estarei presente" (Mt 18,20) sugere que a presença espiritual é o que define a igreja verdadeira, não a hierarquia institucional.Além disso, ele lembra que desde os primórdios houve divisões entre aqueles que defendem a sucessão apostólica como essencial e os que não a consideram, o que reforça a importância da liberdade individual para que cada pessoa escolha a comunidade religiosa que melhor atende à sua consciência.Por fim, aceita-se que alguém acredite na autoridade de um líder espiritual derivada dessa sucessão histórica, desde que isso não impeça a liberdade de associar-se voluntariamente à igreja que se considere verdadeira e adequada para a salvação. Assim, a autonomia eclesiástica se mantém, evitando que qualquer pessoa seja submetida a um legislador imposto contra sua vontade[150].

Locke valoriza a dimensão espiritual e comunitária da Igreja acima da institucional ou hierárquica. O culto público exprime a fé comunitária, mas não limita a Igreja a grandes assembleias ou estruturas formais. A presença de "dois ou três" crentes em nome de Cristo já configura a Igreja verdadeira. O pensador questiona se não seria mais adequado que a Igreja de Cristo definisse suas condições de comunhão exclusivamente com base no que o Espírito Santo revelou de forma clara e explícita nas Escrituras como necessário para a salvação. Ele critica a imposição de regras e interpretações humanas, apresentadas como mandatos divinos, que vão além da palavra

[149] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 13.
[150] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 13.

de Deus ou que não são expressamente ordenadas. Para ele, quem exige para a comunidade eclesiástica condições não estabelecidas por Cristo está criando uma sociedade que reflete suas próprias opiniões e interesses, e não a verdadeira Igreja. Além disso, adverte que não se pode chamar de Igreja de Cristo uma comunidade que exclui da comunhão pessoas que, segundo o Evangelho, serão aceitas no Reino dos Céus. E, ainda, relembra que, ao contrário da prática de muitos que clamam pelo nome da Igreja, o Novo Testamento não autoriza que a Igreja persiga, censure ou force outros a aceitar suas doutrinas por meio da coerção, da espada ou do fogo. Pelo contrário, o Evangelho ensina que os verdadeiros discípulos devem estar preparados para sofrer perseguição, não para promovê-la[151].

4.3 Deveres de cada um em relação a tolerância

Locke explica que nenhuma igreja é obrigada a manter membros que persistem em violar suas leis, mesmo após advertências. A manutenção da disciplina é essencial para a coesão da comunidade. No entanto, a excomunhão deve ser feita com respeito, sem insultos ou danos físicos ou materiais. Importante destacar que a excomunhão, ou exclusão da comunhão espiritual, não retira direitos civis nem propriedades, protegidos pelo Estado. A consequência é apenas a suspensão da participação em ritos e sacramentos internos, que pertencem à comunidade e não são bens materiais do fiel[152].

Esse trecho estabelece a distinção entre esfera espiritual e civil, defendendo o direito da igreja à autodisciplina sem ultrapassar sua competência, a força coercitiva é prerrogativa do Estado. Isso contrasta com práticas históricas que violaram direitos civis, causando perseguições e violência. Assim, a separação entre poder eclesiástico e civil é fundamental para garantir tolerância e respeito aos direitos individuais, reconhecendo o direito das igrejas à disciplina legítima.

O pensador enfatiza que nenhum indivíduo deve causar dano ou prejudicar outra pessoa em seus bens civis devido à religião ou forma de culto que professe. Todos os direitos civis e pessoais são invioláveis e devem ser preservados, independentemente das diferenças religiosas. Ele ressalta que a religião não tem função de promover violência ou injustiça contra os outros, sejam eles cristãos ou não. Além disso, o princípio da benevolência e da caridade deve sempre acompanhar os critérios da justiça,

[151] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 13-14.
[152] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 14.

como prescrito pelo Evangelho e pela razão, reforçando o dever natural de amizade e humanidade. O desvio moral ou espiritual de alguém é consequência de sua própria ignorância e não gera danos a terceiros, de modo que ninguém tem autoridade para puni-lo em vida com base na crença de sua futura condenação eterna[153].

Esse trecho é um pilar da defesa da tolerância e da separação entre fé e vida civil. Ao afirmar que a fé pessoal não justifica prejuízo a direitos civis, Locke traça uma fronteira clara entre consciência individual e regulação estatal, reafirmando a inviolabilidade dos direitos humanos. O apelo à caridade e benevolência cria um ethos moral universal para a convivência pacífica. Esse argumento é vital diante de conflitos religiosos-politicos que geram perseguições e violência. A mensagem é clara: a tolerância é não só imperativo legal, mas dever moral de respeito e amor ao próximo, mesmo diante das diferenças religiosas. Como não há um juiz humano capaz de resolver essa disputa, essa decisão cabe exclusivamente a Deus, o Juiz Supremo. Por isso, condena severamente aqueles que, movidos pelo orgulho e pela injustiça, perseguem e atormentam outros fiéis, que não têm obrigação de prestar contas a eles, reforçando que a violência e a coerção não podem ser justificadas em nome da verdade religiosa[154].

Não basta que ministros do Evangelho se abstenham de perseguir ou oprimir — devem ensinar a paz, a caridade e a tolerância, mesmo com dissidentes. Quem se considera sucessor dos apóstolos deve advertir seus ouvintes a tratar com respeito os divergentes, sem violência, desprezo ou apoio à força civil. Locke observa que, no cotidiano, erros pessoais não provocam revolta, mas na religião homens logo se revoltam contra quem não compartilha dos mesmos ritos e crenças. Esse zelo fanático, quando apoiado pelo Estado, revela ambição de domínio, não amor à verdade. Queimar alguém em nome da salvação contradiz o espírito do Evangelho da paz. O pregador que age assim não entende ou trai sua vocação e prestará contas ao "Príncipe da Paz"[155].

Esse trecho expressa, de forma clara e concisa, a defesa de Locke da ***liberdade de consciência***. A ideia central é que o cuidado com a alma é um dever individual e não pode ser delegado ao poder político. Assim como o magistrado não pode garantir por lei que alguém mantenha a saúde ou preserve seus bens, tampouco pode forçar a salvação da alma. O cuidado espiritual legítimo é de natureza ***persuasiva e voluntária***, não coercitiva[156]. Em suma, Locke afirma que ***a fé é um assunto pessoal***, acessível apenas

[153] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 15.
[154] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 15.
[155] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 15.
[156] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. pp. 17-18.

pela razão, reflexão e consciência de cada um. ***Forçar alguém a crer é não apenas ineficaz, mas uma violação injusta de sua liberdade espiritual***[157]**.**

Locke chama atenção para o fato histórico bem conhecido de que, durante o período dos imperadores ortodoxos e arianos, a Igreja sofreu profundas transformações conforme as convicções religiosas do governante. Embora esses tempos possam parecer distantes, exemplos mais recentes são encontrados na história inglesa, especialmente sob os reinados de Henrique VIII, Eduardo VI, Maria e Elizabeth. Nesses períodos, o clero alterou rapidamente seus decretos, artigos de fé e formas de culto, adaptando-se ao arbítrio e às preferências religiosas de cada monarca. Locke destaca que, apesar das visões religiosas divergentes e das ordens contraditórias desses soberanos, seria absurdo supor que qualquer homem honesto e verdadeiramente devoto pudesse seguir tais decretos sem violar sua própria consciência e respeito a Deus. Ele afirma que a imposição de leis religiosas por um rei, seja por sua autoridade pessoal ou sob conselho eclesiástico, é inapropriada, pois as decisões dos sacerdotes, frequentemente marcadas por disputas e rixas, não são mais seguras ou válidas do que as do próprio governante. Ademais, observa que os príncipes tendem a desconsiderar opiniões e votos religiosos que não correspondam à sua própria fé e prática, revelando um uso político e parcial da autoridade religiosa. Esse argumento ressalta a crítica central de Locke à mistura entre poder político e religioso, evidenciando a necessidade de liberdade de consciência e a rejeição da imposição da fé pela força do Estado. Mas, destaca também a problemática da ortodoxia. Da construção de uma ortodoxia[158].

4.4 Da existência das Igrejas

Reconhecemos a importância do culto público a Deus. Por que, então, reunir-se em assembleias públicas? Porque indivíduos livres em consciência sentem necessidade de formar sociedades religiosas. Essa união serve para edificação mútua e para testemunhar ao mundo sua devoção a Deus, prestando serviços coletivos visíveis. Essas pessoas não sentem vergonha dos cultos; consideram-nos aceitáveis para Deus. Por meio da pureza doutrinária, santidade e decência no culto, esperam incentivar o amor à religião e à verdade, e a prática coletiva de serviços que não se cumprem isoladamente[159].

---

[157] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. pp. 18-19.
[158] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 20.
[159] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. pp. 20-21

Locke pontua que a liberdade e a autonomia das igrejas são fundamentais para a prática religiosa, permitindo que cada comunidade adapte aspectos circunstanciais do culto, como o tempo, o local e a forma externa, conforme sua prudência e contexto, sem comprometer a essência da fé. Contudo, ele ressalta que certos elementos, como a observância do domingo para o culto cristão, não são meras conveniências, mas partes essenciais e invioláveis da devoção divina.Dir-se-á: se nada no culto divino está deixado à discrição humana, por que então é permitido às igrejas regular o tempo, o lugar e outras circunstâncias do culto? Locke responde que é necessário distinguir entre o que é essencial ao culto, aquilo que Deus exige e que é imprescindível, e o que é circunstancial, que pode variar sem afetar a validade da adoração. Para os judeus, aspectos como tempo e local do culto eram indispensáveis, de modo que qualquer alteração poderia invalidar a adoração. Para os cristãos, por sua vez, a liberdade evangélica permite ajustar esses elementos conforme a prudência e a necessidade da igreja, visando a ordem e a edificação. No entanto, para aqueles que creem no Evangelho, o domingo é um dia determinado por Deus para o culto e, assim, faz parte essencial do culto divino, não podendo ser modificado ou ignorado[160]. Locke destaca: a diversidade nas práticas externas do culto, como horários, locais e rituais, pode variar entre as igrejas, desde que não interfira na essência da fé e na verdadeira adoração a Deus. Essa flexibilidade protege a liberdade religiosa e evita imposições arbitrárias, permitindo que cada comunidade cultue conforme sua convicção e contexto cultural, respeitando o que consideram essencial para a salvação.

A potestade civil não deve proibir ritos ou cerimônias religiosas estabelecidos pelas igrejas, pois isso destruiria a essência da igreja, que é o culto livre a Deus, desde que tais práticas não causem danos à comunidade. Ele diferencia entre o que é legal e aceitável na vida civil e o que pertence ao culto religioso, ressaltando que o poder civil não deve impor uma única forma de religião nem usar a força para punir crenças ou práticas consideradas hereges, pois a religião de cada governante é ortodoxa para si mesma, o que pode levar à opressão e injustiça contra minorias religiosas. Locke exemplifica como a imposição da fé cristã por monarcas e poderes civis resultou em perseguições e espoliação, usando a religião como pretexto para domínio político, e ressalta que o direito civil não deve ser confundido com a lei religiosa, como no caso da lei mosaica, que era própria de uma teocracia específica e não se aplica ao cristianismo.

[160] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 22

Por fim, destaca que o cuidado da alma é responsabilidade individual e que o poder civil deve se limitar a garantir a ordem civil, não à coerção religiosa, defendendo assim a liberdade de culto e a tolerância, pois impor a fé pela força é incompatível com o verdadeiro propósito do governo e da religião[161].

Além disso, pontua que, o poder civil não deve proibir a manutenção ou a profissão de opiniões diversas, mesmo que sejam falsas ou absurdas, porque elas não afetam os direitos civis dos cidadãos nem causam prejuízo à comunidade. Por exemplo, a crença católica na presença real de Cristo na Eucaristia, a descrença judaica no Novo Testamento ou a dúvida pagã sobre as Escrituras não devem ser motivo de alguma pubição civil. Locke ressalta que a verdade, por sua natureza, não necessita de força ou imposição para se instalar no espírito humano; pelo contrário, são os erros que muitas vezes prevalecem com apoio externo e coercitivo. Portanto, a lei, a politica, deve cuidar da segurança e proteção da comunidade e dos bens dos indivíduos, mas não da im.posição da verdade religiosa[162].

O princípio fundamental da tolerância é a igualdade de direitos civis para todos os cidadãos, independentemente da forma de culto ou crença religiosa. Assim, se é permitido cultuar Deus segundo a forma romana (católica), deve ser igualmente permitido fazê-lo conforme outras tradições, como a de Gênova, e se é legítimo falar latim em público, tal liberdade deve se estender ao interior das igrejas. Os atos cotidianos, como ajoelhar, vestir-se de determinada forma, comer ou beber, devem ser igualmente permitidos no culto religioso, desde que não causem dano à vida, corpo, casa ou propriedade de ninguém. A autoridade eclesiástica, seja por presbíteros ou bispos, não detém jurisdição sobre questões civis ou propriedade, e as reuniões religiosas devem ser reguladas sob as mesmas regras da vida pública comum, punindo-se igualmente qualquer ato sedicioso ou criminoso, independentemente da igreja a que pertençam os envolvidos. ***Para Locke***, se certas formas de culto, como assembleias, celebrações religiosas e sermões, são permitidas a alguns grupos cristãos, elas devem ser igualmente permitidas a todos os demais, como presbiterianos, independentes, arminianos, anabatistas, quacres e outros dissidentes. Mais do que isso, judeus, maometanos e pagãos também não devem ser excluídos da comunidade civil por causa de sua religião. O Evangelho não ordena essa exclusão; a Igreja não julga os que estão fora dela (cf. 1 Cor 5,12-13); e a sociedade civil, que deve acolher todos os

[161] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. pp. 23-25
[162] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. pp. 26

homens honestos, pacíficos e trabalhadores, tampouco a exige. Locke critica duramente o uso da religião como pretexto para ambição e cobiça, denunciando líderes e magistrados que incentivam a perseguição, confiscação de bens e violência contra aqueles que divergem da ortodoxia oficial. Essa mistura perversa de interesse político e religioso acaba por despojar inocentes e gerar guerras civis, levando os perseguidos a defenderem-se pela força, o que a História comprova ser inevitável quando a perseguição religiosa prevalece. Por isso, Locke conclama para que o poder civil se restrinja ao cuidado do bem-estar material da comunidade e os líderes religiosos ao cuidado da salvação das almas, evitando-se que um invada o campo do outro, pois só assim se poderá alcançar paz e harmonia social[163].

Locke conclui que a intolerância é a principal causa das guerras religiosas, e que o Evangelho prega a paz:

> *"Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião". (p. 32)*

Nos dias atuais, em que a maioria dos Estados se afirma laica, o pensamento de John Locke, filósofo inglês do século XVII, marcado pelas guerras civis e pelas disputas entre católicos e protestantes na Inglaterra, nos ajuda a repensar criticamente a defesa de uma religião institucionalizada e sua presença direta na política. Apesar de algumas limitações, a distinção que Locke estabelece entre o poder civil e o poder espiritual lança as bases para a separação entre Igreja e Estado. Essa separação não implica rejeição da fé ou da moral religiosa no espaço público, mas sim a recusa de que uma confissão específica detenha privilégios legais ou políticos em detrimento das demais. Em tempos marcados por tensões inter-religiosas e pela ascensão de discursos intolerantes em nome da religião, torna-se essencial lembrar que o próprio Evangelho, cuja mensagem é de paz, humildade e serviço, não autoriza guerras, coerções ou exclusões. Assim, retomar o espírito do argumento lockeano em favor da liberdade de consciência nos convida a defender uma política que respeite, as diferentes crenças sem instrumentalizar a fé para fins de dominação ou divisão social.

[163] LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. p. 32.

5. Conclusão

O percurso histórico analisado demonstra que a chamada "ortodoxia" cristã, muitas vezes apresentada como expressão pura e originária da fé, foi em grande parte moldada por processos políticos, alianças imperiais e repressão doutrinária. Desde as tensões já presentes no Novo Testamento, como a admoestação paulina contra as divisões sectárias (1Co 1,11-13) e o contraste entre a justificação pela fé e a ênfase nas obras (Tg 2,14-26), a Igreja lidou com múltiplas interpretações e disputas internas.

Com a ascensão de Constantino e a interpretação de Mateus 16,19 ("Eu te darei as chaves do Reino dos Céus...") como fundamento para o poder papal, a união entre potestade espiritual e temporal gerou um modelo de domínio que, por séculos, legitimou conflitos e exclusões. O Evangelho, porém, apresenta outra lógica: "Os reis dos gentios dominam sobre eles, mas entre vós não será assim" (Lc 22,25).

É nessa chave que John Locke, em sua *Carta acerca da Tolerância*, recoloca o cristianismo em seu núcleo ético e espiritual, recordando que "ninguém pode ser cristão sem caridade", ecoando Paulo ao lembrar que todos pertencem a Cristo, e não a partidos eclesiásticos (1Co 1,12-13). A verdadeira conversão, segundo Locke, é interior e se manifesta no fortalecimento mútuo, como Cristo ordenou a Pedro: "Tu, quando te converteres, fortalece teus irmãos" (Lc 22,32).

Assim, a fé genuína não se impõe pela coerção nem pela autoridade externa, mas floresce na liberdade e no amor. Onde dois ou três se reúnem em nome de Cristo, ali Ele está presente (Mt 18,20), independentemente da estrutura institucional ou do reconhecimento oficial. Em tempos nos quais discursos religiosos ainda justificam exclusões e perseguições, a crítica de Locke à ortodoxia coercitiva permanece atual, convidando a Igreja e a sociedade a abraçarem a tolerância como sinal inequívoco do discipulado cristão e como condição para a paz civil.

6. Referências

AMBRÓSIO de Milão. *A la Muerte de Teodosio*. In: AMBRÓSIO de Milão. *Discursos Consolatorios*. Traducción de Augustín López Kindler. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2011.

ARNOLD, Marvin M. *Niceia e o Concílio Niceno de 325 d.C.* [S.l.: s.n.], 2023. Disponível em: https://yausha.com.br/wp-content/uploads/2023/11/Niceia-e-O-Concilio-Niceno-de-325-d.C.pdf. Acesso em: 8 agosto. 2025.

BERTELLONI, Francisco. Quando a política começa a ser ciência: antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XII–XIV. *Analytica*, v. 9, n. 1, 2005.

DEAN, Dudley. *History of the Council of Nice, 325 A.C.* Boston: Burnham Pub., 1860.

DICTATUS PAPAE, de Gregório VII. *Patrologia Latina*, v. 148, p. 107–108.

EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fisher. São Paulo: Novo Século, 2002.

EUSÉBIO de Cesareia. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

FALKENHAUSEN, Vera von. "O bispo". In: CAVALLO, Guglielmo (org.). *O Homem Bizantino*. Tradução de Maria Bragança. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

JOHN W., *Dicionário Locke*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. Trad. Anoar Aiex. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MCCORMICK, Michael. "O Imperador". In: CAVALLO, Guglielmo (org.). *O Homem Bizantino*. Tradução de Maria Bragança. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

RIBEIRO, D. V. Leão I: a cátedra de Pedro e o primado de Roma. In: SOUZA, José Antonio de C. R. de. (Org.). *O Reino e o Sacerdócio* - o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SCHLEGEL, Jean-Louis. *A lei de Deus contra a liberdade dos homens*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SIMON, Marcel e BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP e Pioneira, 1987.

SORDI, Marta. *Los cristianos y el Imperio romano*. Traducción de Amanda Rodríguez Fierro. Madrid: Encuentro, 1988.

SOUZA, José A. de C. R. de. O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão. Leopoldianum (UNISANTOS) , Santos, v. XI, n.31, p. 15-41, 1984.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e poder: plenitudo do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Publicação: Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002.

STREFLING, Sérgio Ricardo. Teocomunicação. Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 525–536, dez. 2007.

SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge University Press, 2007.

ULLMANN, Walter. *Escritos sobre teoría política medieval*. *Publisher, Editorial Universitaria de Buenos Aires*, 2003.