

JADER SILVEIRA (Org.)

# O Sagrado e o Saber

ABORDAGENS EM RELIGIÃO

3

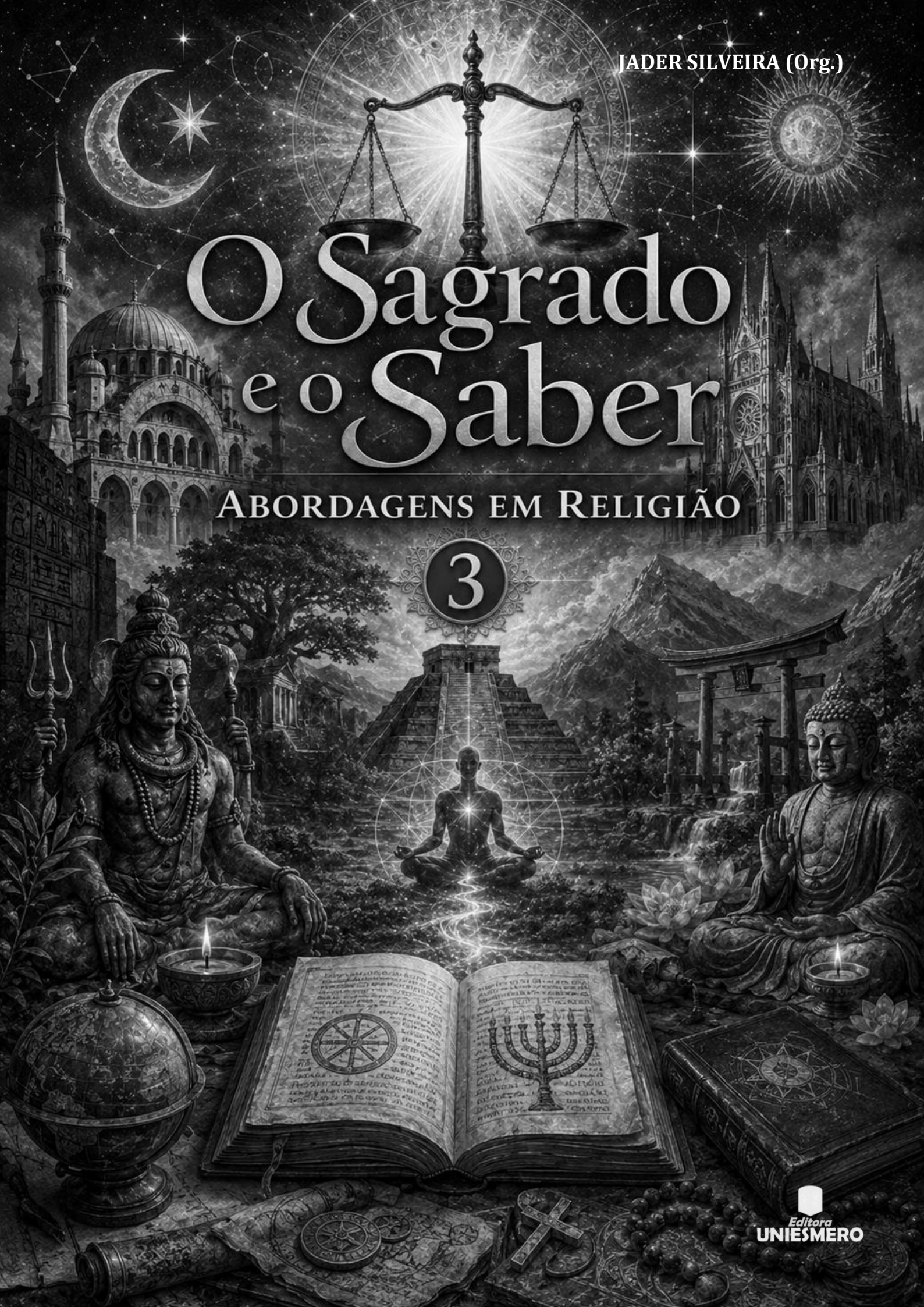


JADER SILVEIRA (Org.)

# O Sagrado e o Saber

ABORDAGENS EM RELIGIÃO

3



**2026 – Editora Uniesmero**

[www.uniesmero.com.br](http://www.uniesmero.com.br)

uniesmero@gmail.com

**Organizador**

Jader Luís da Silveira

**Editor Chefe:** Jader Luís da Silveira

**Editoração e Arte:** Resiane Paula da Silveira

**Imagens, Arte e Capa:** Freepik/Uniesmero

**Revisão:** Respectiveos autores dos artigos

**Conselho Editorial**

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Rudvan Cicotti Alves de Jesus, Universidade Federal de Sergipe, UFS

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

O Sagrado e o Saber: Abordagens em Religião - Volume 3  
S587o / Jader Luís da Silveira (organizador). – Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2026. 111 p. : il.

Formato: PDF  
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader  
Modo de acesso: World Wide Web  
Inclui bibliografia  
ISBN 978-65-5492-174-9  
DOI: 10.5281/zenodo.20400079

1. Estudos em Religião. 2. Ciência e religião. I. Silveira, Jader Luís.  
II. Título.

CDD: 200.71  
CDU: 29

*Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam responsabilidade de seus autores.*

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os fins comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero  
CNPJ: 35.335.163/0001-00  
Telefone: +55 (37) 99855-6001  
[www.uniesmero.com.br](http://www.uniesmero.com.br)  
[uniesmero@gmail.com](mailto:uniesmero@gmail.com)  
Formiga - MG  
Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:  
<https://www.uniesmero.com.br/2026/05/o-sagrado-e-o-saber-volume-3.html>



***O Sagrado e o Saber:  
Abordagens em Religião***

***Volume 3***

**AUTORES**

**Adenilton Tavares de Aguiar  
Alexandre Ferreira de Moraes  
Anderson Junio Alcântara Leite  
André Luiz Vasconcelos  
Eduardo Rueda Neto  
Florice Alves Ferreira  
James Vasconcellos Mesquita  
Marta Bonach Gomes  
Rogério José da Silva  
Vitelmo da Silva Vieira**

## APRESENTAÇÃO

A relação entre o sagrado e o saber constitui uma das mais antigas, complexas e fecundas questões da história do pensamento humano. Desde as primeiras manifestações simbólicas das sociedades arcaicas até as mais sofisticadas elaborações teóricas da contemporaneidade, o fenômeno religioso tem se apresentado como um campo privilegiado de produção de sentidos, valores e interpretações sobre a realidade, o ser humano e o transcendente. O livro *O Sagrado e o Saber: Abordagens em Religião* insere-se nesse horizonte intelectual amplo e desafiador, propondo-se a examinar, com rigor crítico e sensibilidade epistemológica, as múltiplas formas pelas quais o sagrado é compreendido, experienciado, interpretado e sistematizado no âmbito do conhecimento humano.

Ao articular religião e saber, esta obra reconhece que o fenômeno religioso não pode ser reduzido a uma dimensão meramente subjetiva, irracional ou residual da cultura. Pelo contrário, a religião configura-se como um sistema simbólico complexo, dotado de racionalidades próprias, estruturas normativas, linguagens específicas e práticas socialmente situadas. Nesse sentido, o sagrado não se opõe ao conhecimento, mas constitui, em muitas tradições históricas e culturais, um de seus fundamentos originários. As cosmologias, os códigos éticos, as concepções de tempo e espaço, bem como as formas de organização social, foram, em larga medida, elaboradas a partir de matrizes religiosas que conferiram inteligibilidade ao mundo e à experiência humana.

A proposta central deste livro consiste em abordar o fenômeno religioso a partir de uma perspectiva interdisciplinar, dialogando com campos como a Filosofia, a História, a Antropologia, a Sociologia, a Teologia, a Psicologia e as Ciências da Religião. Tal abordagem permite compreender o sagrado não como um objeto estático ou homogêneo, mas como uma realidade dinâmica, plural e historicamente situada. As diferentes abordagens aqui reunidas evidenciam que o saber religioso se constrói em constante interação com contextos culturais, políticos, científicos e tecnológicos, sendo simultaneamente influenciado por eles e capaz de influenciá-los.

Do ponto de vista epistemológico, *O Sagrado e o Saber* enfrenta um dos desafios mais relevantes do pensamento contemporâneo: a superação de dicotomias

simplificadoras entre fé e razão, crença e ciência, tradição e modernidade. Ao invés de reforçar antagonismos, a obra propõe uma leitura crítica que reconhece tanto os limites quanto as potencialidades do discurso religioso no contexto da produção do conhecimento. O sagrado é analisado como categoria hermenêutica, experiência existencial e construção simbólica, sem perder de vista suas implicações éticas, sociais e políticas.

O livro também se destaca por sua atenção às transformações do fenômeno religioso na modernidade e na pós-modernidade. Processos como a secularização, a pluralização das crenças, o diálogo inter-religioso, o fundamentalismo, as novas espiritualidades e a crescente interface entre religião, ciência e tecnologia são examinados com profundidade analítica e equilíbrio crítico. Nesse contexto, o saber religioso é compreendido não como um resíduo do passado, mas como uma dimensão ativa e significativa da vida contemporânea, capaz de oferecer respostas, questionamentos e horizontes de sentido diante das crises existenciais, sociais e ambientais que marcam o nosso tempo.


Outro aspecto relevante desta obra é sua preocupação metodológica. Os textos que a compõem demonstram clareza conceitual, rigor terminológico e fidelidade aos princípios da investigação científica, sem desconsiderar a especificidade do objeto religioso. Tal equilíbrio entre distanciamento analítico e compreensão empática revela maturidade acadêmica e contribui para consolidar o campo das Ciências da Religião como área legítima de produção de conhecimento crítico e sistemático.

Por fim, *O Sagrado e o Saber: Abordagens em Religião* apresenta-se como uma contribuição significativa para pesquisadores, docentes, estudantes e leitores interessados em compreender a complexidade do fenômeno religioso em suas múltiplas interfaces com o saber humano. Ao promover o diálogo entre diferentes perspectivas teóricas e tradições interpretativas, a obra amplia os horizontes da reflexão acadêmica e reafirma a importância do estudo da religião como elemento fundamental para a compreensão da condição humana, de suas buscas por sentido e de suas formas de conhecimento.

Que este livro estimule novas investigações, fomenta debates fecundos e contribua para uma compreensão mais profunda, crítica e plural do sagrado e de seu lugar no universo do saber.

## SUMÁRIO

Capítulo 1 <b>DO CAOS À ESPERANÇA: uma leitura do Apocalipse de João a partir de sua proposta cristológica</b> <i>Adenilton Tavares de Aguiar</i>	<b>10</b>
Capítulo 2 <b>PENTECOSTALISMO E POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A TEOLOGIA DO DOMÍNIO E O ESTADO LAICO BRASILEIRO</b> <i>Anderson Junio Alcântara Leite</i>	<b>23</b>
Capítulo 3 <b>SEDE SANTOS: O CÓDIGO DE SANTIDADE COMO MEMÓRIA IDENTITÁRIA DO POVO DE DEUS</b> <i>Alexandre Ferreira de Moraes</i>	<b>33</b>
Capítulo 4 <b>“OFERTAS DE ANINHA” E A SENSIBILIDADE RELIGIOSA PÓS-INSTITUCIONAL</b> <i>Marta Bonach Gomes</i>	<b>43</b>
Capítulo 5 <b>O HOMO RELIGIOSUS ENTRE PROMESSA E MILAGRE: um aceno teológico em Lc 10,25-37</b> <i>Florice Alves Ferreira</i>	<b>52</b>
Capítulo 6 <b>CONSTRUINDO ESPERANÇA EM TEMPOS DE PANDEMIA: RELIGIÃO, LEITURA E SAÚDE MENTAL ATRAVÉS DO PROJETO ADOTE UM LEITOR</b> <i>Vitelmo da Silva Vieira</i>	<b>61</b>
Capítulo 7 <b>THE SACRIFICE OF ISAAC: RETHINKING LOVE AND SACRIFICE IN LIGHT OF GENESIS 22</b> <i>André Luiz Vasconcelos; Eduardo Rueda Neto</i>	<b>74</b>
Capítulo 8 <b>ESPIRITUALIDADE SEM RELIGIÃO E DESINSTITUCIONALIZADA, MAS COM CRENÇA</b> <i>James Vasconcellos Mesquita</i>	<b>83</b>
Capítulo 9 <b>PASTORAL URBANA: desafios e perspectivas para uma igreja em saída missionária</b> <i>Rogério José da Silva</i>	<b>93</b>
<b>AUTORES</b>	<b>109</b>



**Capítulo 1**  
**DO CAOS À ESPERANÇA: uma leitura do Apocalipse de João a**  
**partir de sua proposta cristológica**  
*Adenilton Tavares de Aguiar*

# DO CAOS À ESPERANÇA: uma leitura do Apocalipse de João a partir de sua proposta cristológica<sup>1</sup>

***Adenilton Tavares de Aguiar***

*Doutor em Teologia pela Andrews University, EUA. Professor do PPG em Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). Contato:*

*adeniltonaguiar@gmail.com*

## **RESUMO**

Leituras populares do Apocalipse de João comumente o vinculam a um horizonte de caos e destruição, associação que, não raro, também se observa em produções acadêmicas. Este estudo propõe-se a problematizar tal perspectiva reducionista, examinando criticamente interpretações que enfatizam crise em contraste com abordagens que ressaltam o caráter pastoral e escatológico do livro como mensagem de esperança. Metodologicamente, articula-se reflexão teológica com análise semântica e contextual dos vocábulos gregos ἀποκάλυψις (revelação) e ἀποκαλύπτω (revelar) no Novo Testamento. A fundamentação teórica parte do pressuposto de que tais termos, em seu uso bíblico, não denotam destruição, mas revelação divina. Nesse sentido, o substantivo ἀποκάλυψις (revelação), que abre o livro (Ap 1,1), configura-se como chave hermenêutica para a compreensão de sua mensagem. Os resultados indicam que o Apocalipse deve ser interpretado não como manual de catástrofes, mas como revelação da realidade sob a ótica divina, oferecendo encorajamento e esperança aos fiéis.

**Palavras-chave:** Apocalipse; Exegese Bíblica; Grego do Novo Testamento

---

<sup>1</sup> Este capítulo é uma ampliação do artigo “O Apocalipse de João: narrativa de caos e destruição ou revelação de esperança escatológica?”, publicado nos Anais do Congresso da SOTER de 2025.

## **1 Introdução**

O Apocalipse de João tem sido frequentemente interpretado — tanto no imaginário popular quanto em círculos acadêmicos — como um anúncio de caos e destruição (KYLE, 2012, p. 11-12). Essa leitura assume uma postura pessimista ao associar o termo “apocalipse” a um colapso absoluto. Se bem que, como muitos intérpretes têm sinalizado, Apocalipse imagina um reino eterno de paz como resultado da destruição da maldade no mundo (KOESTER, 2014, p. 851; STEFANOVIC, 2009, p. 404-405), leituras conectadas com cenários caóticos ainda proliferam. Diante disso, este trabalho propõe-se a fazer uma breve síntese de leituras teológicas que atribuem ao Apocalipse uma visão de crise e caos, confrontando-as com interpretações que reconhecem na obra uma mensagem de esperança escatológica.

Tal problemática não é meramente terminológica, mas hermenêutica e teológica. A maneira como se compreende o termo “apocalipse” influencia diretamente o modo como se lê o livro e, por consequência, a percepção de sua função na vida da igreja e na reflexão cristã. Quando o livro é reduzido a um repertório de catástrofes, corre-se o risco de obscurecer seu centro cristológico, seu propósito pastoral e sua vocação de fortalecer a fidelidade dos leitores em contextos de sofrimento. Em contrapartida, quando se reconhece seu caráter de revelação, abre-se espaço para perceber que sua linguagem simbólica não visa alimentar medo, mas oferecer discernimento espiritual e esperança.

Nesse processo hermenêutico, é importante também atentar para o caráter pastoral e consolador do livro, observando que sua mensagem central consiste em uma palavra de encorajamento aos fiéis de Deus e oferecendo aos leitores uma visão da realidade a partir da perspectiva divina. Para demonstrar essa premissa, o trabalho analisa o substantivo grego ἀποκάλυψις (revelação) no Novo Testamento, bem como sua forma verbal cognata ἀποκαλύπτω (revelar). O substantivo ἀποκάλυψις (revelação) em Apocalipse 1,1 apresenta-se como uma palavra-chave para a compreensão de sua mensagem central. Este estudo demonstra que, em seu sentido original no Novo Testamento, nem o substantivo ἀποκάλυψις (revelação) nem sua forma verbal ἀποκαλύπτω (revelar) carregam, por si só, a conotação de destruição tão comum no imaginário popular. Ao recuperar a dimensão teológica do termo, defende-se que o Apocalipse deve ser lido como uma revelação de esperança. Em última instância, o Apocalipse é uma revelação da realidade sob a ótica divina. Ao combinar reflexão

teológica com análise semântica e contextual dos termos ἀποκάλυψις (revelação) e ἀποκαλύπτω (revelar) no Novo Testamento, este artigo convida os leitores a superar o receio de aproximar-se do último livro da Bíblia.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, apresenta-se a perspectiva negativa de diversos autores cristãos e não cristãos — literatos, filósofos e teólogos — em relação ao livro de Apocalipse. Na segunda, apresenta-se um contraponto a essa visão negativa, com depoimentos positivos em relação ao livro. Por fim, a terceira seção define o que é o Apocalipse de João, levando em consideração a proposta interna do livro e o uso do termo ἀποκαλύπτω (revelar) no Novo Testamento.

## **2 Perspectivas negativas sobre Apocalipse**

Ao longo dos séculos, Apocalipse tem atraído a atenção de leitores cristãos e não cristãos. Nas últimas décadas, o livro tornou-se objeto de intenso debate acadêmico, com interesses que vão desde discussões sobre gênero literário até leituras contextuais (MORTON, 2014, p. 11-12; OSBORNE, 2004). Fora do âmbito acadêmico, igualmente, muitos têm voltado seus olhares para seu conteúdo repleto de imagens e símbolos, frequentemente interpretados sob perspectivas pessimistas. Friedrich Nietzsche referiu-se a Apocalipse como “o mais imoderado de todos os desvarios escritos, que tem vingança em sua consciência” (NIETZSCHE, 1988, p. 31, tradução do autor). Essa visão pessimista exerceu influência sobre diversos autores posteriores.

Em sua narrativa alegórica *The Adventures of the Black Girl in Her Search for God* [As Aventuras da Garota Negra em Sua Busca de Deus], o dramaturgo e crítico social George Bernard Shaw afirma, em tom provocativo, que Apocalipse “é um curioso registro das visões de um viciado em drogas, que foi absurdamente admitido no cânon com o título de Apocalipse” (SHAW, 1932, p. 73, tradução do autor). Em estilo semelhante, Carl G. Jung observa que, em Apocalipse, “Yahweh se entrega a uma fúria destrutiva sem precedentes contra a raça humana, da qual apenas 144 mil parecem ter sobrevivido” (JUNG, 1970, p. 100, tradução do autor). Mais adiante, Jung acrescenta que “o Cristo de Apocalipse se comporta mais como um chefe mal-humorado e obcecado por poder” (JUNG, 1970, p. 145, tradução do autor). Sua impressão geral do livro é resumida a seguir:

uma imagem aterrorizante que contradiz abertamente todas as ideias de humildade cristã, tolerância, amor ao próximo e aos inimigos, e torna sem

sentido a ideia de um pai amoroso no céu e salvador da humanidade. Uma verdadeira orgia de ódio, ira, vingança e fúria destrutiva cega que se deleita em imagens fantásticas de terror irrompe e, com sangue e fogo, domina um mundo que Cristo acabara de se esforçar para restaurar ao estado original de inocência e comunhão amorosa com Deus (JUNG, 1970, p. 147, tradução do autor).

Em seu ensaio filosófico intitulado *Apocalipse*, o romancista e crítico literário inglês David Herbert Lawrence toma o Apocalipse de João como ponto de partida para sua crítica à religião institucional. Em tom profundamente amargo, ele afirma que João tinha um plano “para eliminar e aniquilar todos os que não fossem eleitos, o povo escolhido, [...] e ascender ele mesmo ao trono de Deus” (LAWRENCE, 1974, p. 13, tradução do autor). Ele acrescenta:

Apocalipse, que fique claro de uma vez por todas, é a revelação da vontade de poder imortal no homem [...]. Se você tiver que sofrer o martírio, e se todo o universo tiver que ser destruído no processo, ainda assim, ainda assim, ainda assim, ó cristão, você reinará como um rei e colocará seu pé sobre os pescoços dos antigos chefes. Esta é a mensagem do Apocalipse. E tão inevitavelmente quanto Jesus teve que ter um Judas Iscariotes entre seus discípulos, assim também teve que haver um Apocalipse no Novo Testamento (LAWRENCE, 1974, p. 22, tradução do autor).

Lawrence afirma ainda que “Apocalipse não venera o poder. Ele quer assassinar os poderosos, para tomar o poder para si mesmo” (Lawrence, 1974, p. 27, tradução do autor). Em sua análise do Apocalipse de João, o crítico literário Harold Bloom parte dessa fala de Lawrence para introduzir um comentário igualmente contundente e amargo: “Ressentimento, e não amor, é o ensino do Apocalipse de São João, o Divino. É um livro sem sabedoria, bondade, gentileza ou afeto de qualquer tipo” (BLOOM, 1988, p. 4-5, tradução do autor). Ele acrescenta: “Talvez seja apropriado que uma celebração do fim do mundo seja não apenas bárbara, mas também pouco literária” (BLOOM, 1988, p. 5, tradução do autor). Ele arremata: “Quando o conteúdo é tão desumano, quem desejaria que a retórica fosse mais persuasiva [...]?” (BLOOM, 1988, p. 5, tradução do autor).

A visão pessimista acima é compartilhada até mesmo por autores vinculados ao cristianismo. O crítico literário e apologeta cristão inglês Gilbert Keith Chesterton, afirma, com seu humor característico: “Embora São João Evangelista tenha visto muitos monstros estranhos em sua visão, ele não viu nenhuma criatura tão selvagem quanto um de seus próprios comentaristas” (CHESTERTON, 1909, p. 29, tradução do autor). Se bem que Chesterton esteja criticando mais os excessos de intérpretes de sua época do que propriamente o texto bíblico, ele reconhece que a linguagem de Apocalipse é enigmática

e oferece intensos desafios hermenêuticos. Em tom igualmente irônico, Ambrose Bierce comenta que Apocalipse é “um livro famoso em que São João, o Divino, escondeu tudo que sabia. A revelação é feita por comentaristas, que não sabem nada” (Citado por MICHAELS, 1997, p. 13, tradução do autor). Martinho Lutero também expressou um pensamento bastante negativo a respeito de Apocalipse.

Meu espírito não consegue se adaptar a este livro. Para mim, isso é motivo suficiente para não ter uma boa opinião dele: Cristo não é ensinado nem conhecido nele. [...] Enquanto esse tipo de profecia permanecer sem explicação e não receber uma interpretação segura, ela será uma profecia oculta e muda, e ainda não terá trazido o benefício e o fruto que deve dar à cristandade. É assim que tem sido com este livro até agora. Muitos tentaram interpretá-lo, mas até hoje não chegaram a nenhuma certeza. Alguns até inventaram muitas coisas estúpidas a partir de suas próprias cabeças. Como sua interpretação é incerta e seu significado oculto, também o deixamos de lado até agora [...]. (LUTERO, 1960, p. 399-400, tradução do autor).

Em síntese, a discussão acima demonstrou que Apocalipse gerou leituras negativas ao longo dos séculos, tanto dentro quanto fora do cristianismo. Nietzsche, Shaw, Jung, Lawrence e Bloom o criticaram como expressão de ressentimento, vingança ou delírio. Por sua vez, Chesterton, Bierce e Lutero também registraram reservas, porém destacando principalmente seus enigmas e desafios hermenêuticos. A seguir, oferece-se uma breve apresentação de perspectivas positivas a respeito do livro.

### **3 Perspectivas positivas sobre Apocalipse**

Leituras positivas a respeito de Apocalipse têm se multiplicado nos últimos anos. Algumas delas, inclusive, destacam o valor do livro para a superação de crises pessoais. Por exemplo, Jon Paulien afirma que “o livro do Apocalipse não é, essencialmente, uma mensagem de horror, destruição e desespero. É uma mensagem de esperança evangélica, oferecendo um caminho para enfrentar a vida em um mundo difícil” (PAULIEN, 1990, p. 26-27, tradução do autor). Seguindo o mesmo pensamento, Michael J. Gorman comenta que “a beleza da esperança no Apocalipse é que ela é pessoal, global e até cósmica. Ela consola tanto na perda de um ente querido quanto diante de tragédias globais, como desastres naturais, guerras e genocídios” (GORMAN, 2011, p. 186, tradução do autor).

Em seu comentário recentemente publicado sobre o Apocalipse, Rob Dalrymple o define como um livro de esperança.

O livro do Apocalipse é um livro de esperança [...]. Esperança de que, um dia, não haverá mais morte, nem luto, nem choro, nem dor. Esperança de que, um dia, não haverá mais fome nem sede. Esperança de que não precisaremos mais temer a investida de chuvas torrenciais e enchentes, nem a intensidade do sol escaldante e da seca. Esperança de que viveremos sem medo. Esperança de que viveremos em paz. Esperança de que seremos reunidos com os entes queridos por toda a eternidade. (DALRYMPLE, 2024, p. v, tradução do autor).

Além de caracterizar Apocalipse como um livro de esperança, Dalrymple também o define como uma história de amor.

Este comentário pretende contribuir para nossa compreensão do livro de Apocalipse, focando unicamente na narrativa do livro, a qual, eu afirmo, é uma história de amor. [...] A história, obviamente, boa notícia, e é também uma notícia que demanda “paciente perseverança” da parte do povo de Deus que clama: “Até quando, Senhor?” (DALRYMPLE, 2024, p. xvii-xviii, tradução do autor).

Esse pensamento também é defendido por Norman (2003, p. 112, tradução do autor), que afirma que “a mensagem central do livro do Apocalipse é o amor de Deus demonstrado por meio de Cristo”. De fato, os primeiros capítulos abordam o tema do amor (Ap 1,5; 3,9.19). Nesse contexto, Apocalipse demonstra sua preocupação com questões profundamente pessoais. Sua profecia tem um propósito moral: formar o caráter dos leitores, para que vivam a verdade do evangelho em palavras e ações, mantendo sempre a esperança futura. O livro mostra que, mesmo em meio ao sofrimento, o povo de Deus pode olhar para o futuro com esperança porque Deus continua no controle e garantirá a vitória final, o que fortalece a perseverança e a coragem para enfrentar os dilemas do cotidiano (NORMAN, 2003, p. 112; PEAU, 2022, p. 14; DUVALL, 2025, p. 158).

Por sua vez, Warren Wiersbe descreve o Apocalipse como um livro de bênção. Ele insiste que, porque Apocalipse é um livro de bênção, “devemos responder à sua mensagem com o coração” (WIERSBE, 1996, p. 570, tradução do autor). Schreiner (2023, p. 3, tradução do autor) sustenta que “a mensagem do livro deve ser entesourada hoje”. Para ele, leituras pessimistas do livro são fruto de mal entendimento de sua mensagem ou crítica indevida (SCHREINER, 2023, p. 3). De fato, a mensagem central do livro não diz respeito a caos e destruição, mas uma revelação de esperança.

#### **4 A mensagem central de Apocalipse**

Afinal, o que é o livro do Apocalipse? A resposta encontra-se já em sua frase de abertura: “revelação de Jesus Cristo” (Ap 1,1). Para muitos estudiosos, isto significa que Apocalipse não apenas se concentra na história, mas no Cristo que conduz a história. Além disso, o início do livro o conecta ao restante do Novo Testamento, mostrando que o mesmo Jesus que está no centro da fé cristã também está no centro do Apocalipse. Assim, o tema do fim só pode ser compreendido à luz da cristologia do livro. Desse modo, a mensagem do livro é pastoral, uma vez que ela tem como objetivo consolar, orientar e fortalecer a perseverança dos leitores. Nesse sentido, Apocalipse é uma mensagem de encorajamento fundamentada na autoridade, presença e fidelidade de Cristo (STEFANOVIC, 2009, p. 72; PAULIEN, 1990, p. 10; LaRONDELLE, 2007, p. 67-70). A frase de abertura “revelação de Jesus Cristo” estabelece que os leitores do livro devem encontrar o Cristo ressuscitado e reinante ao longo de todas as visões — não como uma figura distante, mas como alguém ativamente presente. Essa declaração inicial transforma o Apocalipse em uma fonte de encorajamento fundamentada na autoridade e no cuidado de Cristo. Em outras palavras, a frase inicial deve moldar a maneira como o leitor lê todo o livro.

A expressão “revelação de Jesus Cristo” ocorre mais quatro vezes no Novo Testamento (1Co 1,7; Gl 1,12; 1Pe 1,6-7; 1Pe 1,13). Contudo, a ocorrência em Apocalipse 1,1 difere consideravelmente das demais, tendo em vista que é empregada como um nominativo absoluto. Nominativos absolutos são construções independentes do ponto de vista sintático, comumente utilizadas em “títulos, cabeçalhos, saudações e formas de tratamento” (WALLACE, 1996, p. 49). Portanto, o nominativo absoluto Ἀποκάλυψις (“revelação”) funciona aqui como o título do livro. Em suma, o Apocalipse é uma revelação de Jesus Cristo.

Apocalipse revela muitos aspectos a respeito de Jesus; porém, o elemento central é seguramente o seu amor sacrificial. O livro o apresenta como Aquele “que nos ama, e, pelo seu sangue, nos libertou dos nossos pecados” (Ap 1,5). Esse amor sacrificial permeia todo o livro. Em Apocalipse 5,9, por exemplo, um hino de louvor dirigido a Jesus declara: “Foste morto e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação” (ver também 5,6). Apocalipse 7,14 menciona o “sangue do Cordeiro” (ver também 12,11), enquanto Apocalipse 13,8 descreve Jesus como o “Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo”. Assim, a mensagem central do livro é a de um

Cordeiro que morre por amor. Como alguns intérpretes têm salientado, a imagem do Cordeiro revela, de forma profunda, a identidade e a vitória de Cristo. Embora seja um título muito frequente no livro, seu significado vai além da repetição: ele apresenta o paradoxo de um conquistador que vence não pela força militar, mas pelo sacrifício e pelo sofrimento. Além disso, o Cordeiro ocupa lugar central na teologia do trono, recebendo adoração ao lado de Deus, o que destaca sua identidade divina. A imagem também liga Cristo à história redentiva de Israel, especialmente ao cordeiro pascal do Êxodo, mostrando Jesus como aquele que realiza a libertação definitiva do seu povo. Assim, o Apocalipse apresenta Cristo como vítima sacrificial, governante divino e cumprimento da esperança de Israel (DUVALL, 2025, p. 301-302; PATE et al. 2004, p. 264-265).

De modo geral, porém, o termo *apocalipse* tem sido associado a cenários de destruição. No entanto, uma análise atenta dos termos gregos ἀποκαλύπτω (“revelar”) e ἀποκάλυψις (“revelação”) demonstrará que essa não foi a forma como os leitores originais conceberam o livro de Apocalipse.

O verbo ἀποκαλύπτω ocorre 26 vezes no Novo Testamento, enquanto o substantivo ἀποκάλυψις aparece 18 vezes. Ambos os termos são palavras compostas. No caso do verbo ἀποκαλύπτω, ele resulta da junção da preposição ἀπό com o verbo καλύπτω, que significa “cobrir”, “velar”. A preposição ἀπό exerce, em grego, função análoga à do prefixo “des-” em português. Portanto, ἀποκαλύπτω significa “descobrir” ou “revelar”. Mais do que isso, ἀποκαλύπτω é revelar uma realidade desde a perspectiva divina, como se pode observar em seu uso ao longo do Novo Testamento.

Por exemplo, em Mateus 11,25, Jesus ora dizendo: “Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e instruídos e as revelaste (ἀποκαλύπτω) aos pequeninos”. Dois versículos depois, Jesus acrescenta: “Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar (ἀποκαλύπτω)”. Aqui, Jesus afirma que sua missão é revelar quem é o Pai, e essa revelação é um “Apocalipse”. Para usar um neologismo, o filho “apocalipsou” o Pai. Em Mateus 16, encontramos algo semelhante, porém em ordem inversa. Jesus pergunta aos discípulos: “Quem dizeis que eu sou” (Mt 16,25). Pedro responde: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16,26). Então, Jesus comenta: “Bem-aventurado és, Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue que to revelaram (ἀποκαλύπτω), mas meu Pai, que está nos céus”. A declaração de Pedro de que Jesus é o Cristo, “o Filho do Deus vivo”, é um “apocalipse”.

Em Lucas 2, ao tomar o bebê Jesus em seus braços, Simeão canta as palavras de Isaías 42:6 e 49:6 ao declarar que a criança seria “luz para revelação (ἀποκάλυψις) aos gentios”. Sua percepção de que o menino era o Messias prometido constituiu, para ele, um verdadeiro “apocalipse”. Em última instância, o termo ἀποκάλυψις nessa passagem aproxima-se semanticamente da noção de “evangelho”. Essa relação torna-se ainda mais evidente em algumas declarações paulinas. Por exemplo, em Romanos 16,25, Paulo fala sobre o “evangelho e a pregação de Jesus Cristo, conforme a revelação (ἀποκάλυψις) do mistério guardado em silêncio nos tempos eternos”. Esse mistério oculto e agora manifesto está diretamente associado ao evangelho (Rm 16,26). De modo semelhante, em Efésios 3,3, Paulo menciona que, “segundo uma revelação (ἀποκάλυψις)”, lhe foi dado “conhecer o mistério”, posteriormente identificado como o “mistério de Cristo” (Ef 3,4). Em Gálatas 1,11, Paulo afirma que o evangelho por ele anunciado “não é segundo o homem”, mas veio mediante “revelação (ἀποκάλυψις) de Jesus Cristo”. Um pouco adiante, ele afirma: “Quando, porém, ao que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, aprovou revelar seu Filho em mim, para que eu o pregasse entre os gentios” (Gl 1,15-16). O termo traduzido como “revelar” é ἀποκαλύπτω. Desse modo, Paulo entende sua própria vocação missionária como fruto de um “apocalipse” recebido para ser proclamado entre aos gentios.

Como visto acima, os termos ἀποκαλύπτω e ἀποκάλυψις, em seu sentido original no Novo Testamento, não designam destruição, mas revelação, desvendamento ou manifestação do que estava oculto. No contexto bíblico, essas palavras se referem ao ato de tornar visíveis realidades antes encobertas, especialmente os propósitos de Deus na história. Embora a literatura apocalíptica do Novo Testamento utilize imagens intensas de juízo, crise e abalo cósmico, esses elementos pertencem ao conteúdo da revelação, e não ao significado essencial do termo. Por isso, a compreensão teológica mais adequada de apocalipse não deve partir da ideia moderna de catástrofe, mas da noção de que Deus revela, em Cristo, seu plano soberano, seu juízo e sua obra redentora final para a humanidade e para a criação (AUNE; GEDDERT; EVANS, 2000, p. 45; BRUMBACH, 2014, p. 68; MANGINA, 2010, p. 24-25).

## **5 Considerações finais**

A breve análise das passagens mencionadas acima permite a afirmação de que os termos ἀποκαλύπτω e ἀποκάλυψις apontam para uma revelação da realidade sob a perspectiva divina. Uma vez que, não raro, esses termos aparecem associados ao evangelho no Novo Testamento, segue-se que eles veiculam uma mensagem de esperança. No caso de Apocalipse, sugere-se que o livro transmite uma mensagem de esperança em, pelo menos, três aspectos. Primeiro, Apocalipse apresenta-se como um livro de bem-aventurança (Ap 1,3). Segundo, Apocalipse projeta um mundo livre de dor e sofrimento (Ap 7,17; 21,4). Terceiro, Apocalipse celebra a vitória do bem sobre o mal por meio de um juízo justo (Ap 6,10-11; 19,1-2).

Esses três eixos permitem perceber que a esperança escatológica do Apocalipse não é abstrata nem evasiva. Trata-se de uma esperança que toca o presente, sustenta a perseverança dos fiéis e reorienta a leitura da história. O livro não ignora a realidade do mal, da opressão e do sofrimento; ao contrário, encara tais realidades com seriedade. Contudo, ele o faz a partir da convicção de que a história não está à deriva, mas sob a soberania de Deus e sob a mediação vitoriosa do Cordeiro. Assim, sua escatologia não produz fuga da realidade, mas fidelidade no interior dela.

Em síntese, o presente artigo evidenciou que, ao longo da história de sua recepção, o Apocalipse tem sido alvo de leituras depreciativas que comprometeram sua reputação. Sua linguagem altamente simbólica e o caráter cifrado do texto dificultam sua interpretação e, ao menos em parte, explicam os impasses hermenêuticos em relação à sua mensagem. Uma leitura consistente com sua mensagem central deve levar em consideração a proposta inicial de que o livro se apresenta como uma “revelação de Jesus Cristo”.

À luz da discussão acima, pode-se afirmar que uma abordagem teologicamente adequada do Apocalipse exige que sua linguagem simbólica seja lida em função de seu centro cristológico e de sua intenção pastoral. O livro não se reduz a um catálogo de calamidades, nem pode ser adequadamente compreendido a partir do imaginário moderno que equipara “apocalipse” apenas a cenários de destruição. Seu propósito maior é revelar Jesus Cristo, tornar visível a perspectiva divina sobre a história e encorajar comunidades a permanecerem fiéis em meio ao conflito. Desse modo, mais do que

narrativa de caos, o Apocalipse de João se apresenta como proclamação de esperança escatológica, juízo redentor e consumação da vitória de Deus.

## **6 Referências**

BLOOM, Harold (Ed.). *The Revelation of St. John*. New York: Chelsea House Publishers, 1988.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *Orthodoxy*. New York: John Lane Company, 1909.

DALRYMPLE, Rob. *Revelation: A Love Story*. Eugene: Cascade Books, 2024.

DUCALL, J. Scott. *A Theology of Revelation: God's Grand Plan to Defeat Evil, Rescue His People, and Transform His Creation*, ed. Andreas J. Köstenberger, *Biblical Theology of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2025.

JUNG, Carl G. *Answer to Job: The Problem of Evil: Its Psychological and Religious Origins*. Cleveland, OH: The World Publishing Company, 1970.

KOESTER, Craig R. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, ed. John J. Collins, *Anchor Yale Bible*. New Haven; London: Yale University Press, 2014.

KYLE, Richard. *Apocalyptic Fever: End-Time Prophecies in Modern America*. Eugene, OR: Cascade Books, 2012.

LaRONDELLE, Hans K. *How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible: A Biblical-Contextual Approach*. Bradenton, FL: First Impressions, 2007.

LAWRENCE, David Herbert. *Apocalypse*. New York: Viking Press, 1974.

LUTERO, Martinho. *Word and sacrament I*. E. Theodore Bachmann (Ed.). (Luther's Works, v. 35). Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960.

MICHAELS, J. Ramsey. *Revelation*. (IVP New Testament Commentary Series, v. 20). Downers Grove, IL: IVP Academic, 1997.

MORTON, Russell S. *Recent Research on Revelation*. (Recent Research in Biblical Studies, v. 7). Sheffield, UK: Sheffield Phoenix, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morality: A Polemic*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

OSBORNE, Grant R. Recent trends in the study of the Apocalypse. In: McKNIGHT, Scot; OSBORNE, Grant R. (Eds.). *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

PATE, Marvin et al. *The Story of Israel: A Biblical Theology*. Downers Grove, IL; Nottingham, England: IVP Academic; Apollos, 2004.

PAULIEN, Jon. *The Book of Revelation: Too Good to Be False!* In: COFFEN, Richard W. (Ed.). *Discovering the Joy and Justice of Jesus*. Washington, DC; Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1990.

PEAU, Andrew T. Le. "Series Preface." In: *Revelation through Old Testament Eyes: A Background and Application Commentary*, ed. Andrew T. Le Peau, Through Old Testament Eyes. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2022.

SCHREINER, Thomas R. *Revelation*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023.


SHAW, George Bernard. *The Adventure of the Black Girl in Search for God*. Edinburgh: R & R Clark, 1932.

STEFANOVIC, Ranko. *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009.

PAULIEN, Jon. *The Book of Revelation: Too Good to Be False!*, ed. Richard W. Coffen, *Discovering the Joy and Justice of Jesus*. Washington, DC; Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1990.

WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

WIERSBE, Warren W. *The Bible Exposition Commentary*. Wheaton, IL: Victor Books, 1996.



**Capítulo 2**  
**PENTECOSTALISMO E POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A**  
**TEOLOGIA DO DOMÍNIO E O ESTADO LAICO BRASILEIRO**  
*Anderson Junio Alcântara Leite*

# PENTECOSTALISMO E POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A TEOLOGIA DO DOMÍNIO E O ESTADO LAICO BRASILEIRO

***Anderson Junio Alcântara Leite***

*Licenciado em Teologia Pastoral – SEMISUD. Professor de Teologia no Seminário Intercultural Latino-Americano – Equador. Mestrado em andamento em Ciências da Religião – PUC Minas. Contato: andersonjunio777@gmail.com*

## **RESUMO**

A partir da Ditadura Militar (1964-1985) igrejas evangélicas pentecostais passaram a posicionar-se de forma marcadamente distinta no âmbito político em relação a períodos anteriores. Outrossim, o crescimento numérico e a ascensão econômica dos pentecostais nas últimas décadas, possibilitaram a esse grupo religioso reivindicar uma maior representatividade na esfera política. A Teologia do Domínio influenciou diretamente no ingresso dos pentecostais no campo político brasileiro. Essa corrente teológica desenvolvida na segunda metade do século XX advoga que os cristãos devem exercer domínio sobre a Terra, “tomando posse” da sociedade, da cultura e do governo. Em vista disso, grupos pentecostais passaram a assumir uma postura de participação ativa em todos os setores da vida social, especialmente na política. Especificamente nesse campo, a Teologia do Domínio tem em vista o estabelecimento de uma nação governada a partir de leis que evidenciem os valores cristãos conservadores. Dessa forma, a política é vista como um meio para a organização de uma sociedade fundamentada em padrões bíblicos. Destarte, esta comunicação objetiva a partir de uma pesquisa bibliográfica demonstrar como essa teologia molda a cosmovisão religiosa desses pentecostais especialmente no âmbito político, levando em consideração a laicidade do Estado brasileiro. Desse modo, o trabalho pretende a um só tempo aportar à compreensão das decorrências produzidas na intersecção entre religião e política e indicar quais seriam os limites desse encontro dentro do Estado laico brasileiro. **Palavras-chave:** Pentecostais; Política; Teologia do Domínio; Estado laico.

## **Introdução**

A religião cristã influenciou diretamente na organização e manutenção das atividades governamentais do Brasil desde seu início. Durante o período colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889), o cristianismo – sobretudo de vertente católica – gozou de exclusividade por parte do Estado na legalização de suas atividades religiosas. O monopólio católico só teve fim com a Proclamação da República (1889-1892), que efetivou a separação constitucional entre Igreja e Estado. Doravante, a constituição brasileira assegura a liberdade religiosa a todas as religiões e crenças, tornando o Estado brasileiro formalmente laico.

Não obstante, não é incomum que grupos religiosos, motivados por suas crenças, se insiram na esfera política. Entre eles, estão os evangélicos pentecostais que ingressaram ao âmbito político movidos pela cosmovisão religiosa produzida pela Teologia do Domínio. Assim sendo, neste texto analisaremos essa participação política dos evangélicos pentecostais, com vistas a uma compreensão adequada de suas motivações nesse processo e as implicações dessa ação dentro do Estado laico brasileiro.

O texto está organizado em quatro seções: Na primeira parte, descrevemos as características da laicidade no Brasil. Em seguida, buscamos demonstrar como a Teologia do Domínio moldou a cosmovisão religiosa dos evangélicos pentecostais, motivando-os a ingressarem na esfera política. A terceira parte trata a definição do conceito laicidade e as implicações e limites da Teologia do Domínio no Estado brasileiro. Concluímos com algumas apreciações sobre a presença desse grupo religioso no âmbito político e a manutenção da laicidade do país.

## **O Estado laico brasileiro**

Por vezes, o tratamento conceitual dado ao termo laicidade, é insuficiente para uma compreensão adequada do tema. Laicidade é uma dessas palavras polissêmicas que depende de contextualização histórica para evitar más interpretações. As macroteorias sobre essa temática não dão conta de todas as especificidades que permeiam os distintos cenários sociais, econômicos, políticos e religiosos dos países considerados laicos. Ademais, a linguagem também influencia no processo de interpretação desse vocábulo.

Não é o objetivo deste texto abordar as querelas em torno da distinção dos termos laicidade e secularização. É suficiente mencionar que, os estudiosos franceses, portugueses, espanhóis e latino-americanos propõem uma diferenciação entre as duas palavras, a fim de mitigar possíveis distorções nas interpretações de suas pesquisas. O mesmo não ocorre na literatura inglesa, onde se utiliza os vocábulos *secularism*, *secular State* e *secularist* para abordar temáticas referentes à laicidade e às questões que derivam desse conceito (Mariano, 2011).

A despeito da laicidade formal do Estado brasileiro instaurada com a Proclamação da República, na prática, o catolicismo seguiu sendo privilegiado em detrimento de outros ramos cristãos, e, por conseguinte, das demais religiões. Exemplos como a boa relação cultivada entre o presidente Getúlio Vargas e Dom Sebastião Leme durante o período do Estado Novo (1930-1945) e o acordo firmado entre o Estado brasileiro e a Santa Sé em 2008, dão prova disso. Nos dois casos, houve uma cooperação mútua entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica, na qual ambas as partes pretendiam fortalecer seus interesses (Oro, 2011; Senna & Silva, 2022).

Como reação ao acordo entre o presidente Lula e o Papa Bento XVI, a bancada evangélica mobilizou-se intensamente para o estabelecimento do Projeto de Lei da Câmara (PLC) 160/2009, com vistas à instituição da Lei Geral das Religiões. O projeto, que foi aprovado no dia 16/03/2016, “assegura o livre exercício religioso, a proteção aos locais de culto e suas liturgias e a inviolabilidade de crença” (Franco & Altafins, 2016).

Em outras palavras, a proposta visava reforçar o que já estava expresso no artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal de 1988: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (BRASIL, 1988). Desse modo, embora o Estado brasileiro se declare oficialmente laico, esses exemplos demonstram o impacto da religião cristã no âmbito estatal e político.

### **A influência da Teologia do Domínio na inserção dos evangélicos pentecostais na política**

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgados no censo de 2022, o Brasil tem mais de 47 milhões de cristãos evangélicos (IBGE, 2022). Desses, cerca de 30 milhões pertencem a igrejas pentecostais. Assim, o pentecostalismo é

a vertente cristã evangélica que mais cresceu em número de adeptos no Brasil nas últimas décadas.

Somado ao crescimento numérico, a ascendência econômica dos evangélicos pentecostais também contribuiu para a visibilidade desse grupo. Desse modo, estes religiosos passaram a reivindicar mais representatividade na esfera política. A inserção dos pentecostais na política foi canalizada em grande medida pelos pressupostos da chamada Teologia do Domínio. Portanto, conhecê-la é condição *sine qua non* para uma compreensão adequada da presença desses religiosos na esfera política.

A origem da Teologia do Domínio remonta a alguns ramos do calvinismo nos quais se enfatizava uma postura ativa dos cristãos na política e na sociedade. Um dos principais defensores dessa tradição foi o teólogo holandês-americano Cornelius Van Til. Ele entendia que os cristãos deveriam atuar intencionalmente na sociedade, recuperando todos os setores que haviam sido perdidos para Satanás. As ideias de Van Til ganharam visibilidade por meio de seu aluno Rousas John Rushdoony, que, fundamentando-se nelas, deu início ao reconstrucionismo na década de 1970.

O nome desse movimento está em consonância com seu objetivo. Segundo Rushdoony, havia “a necessidade de se ‘reconstruir’ a sociedade e suas instituições a partir dos padrões bíblicos, em especial das leis veterotestamentárias” (Rocha, 2020, p. 621). A noção de uma postura ativa dos cristãos na sociedade era amparada no texto bíblico de Gênesis 1.28: “Deus os abençoou e lhes ordenou: ‘Sede férteis e multiplicai-vos! Povoai e sujeitai toda a terra; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo animal que rasteja sobre a terra!’” (Bíblia KJA, 2002).

Segundo os reconstrucionistas, os cristãos deveriam obedecer a essa ordem bíblica, exercendo o senhorio que Deus havia dado ao ser humano com vistas ao estabelecimento de uma sociedade cristã. Nesse sentido, eles falavam de uma Teologia do Domínio. Assim, essa corrente teológica advoga que os cristãos devem “tomar posse” da sociedade, da cultura e do governo. Isto significa que, por meio dessa teologia, os cristãos são motivados a instaurar a cosmovisão cristã em todos os setores da sociedade.

O reconstrucionismo é orientado por uma escatologia pós-milenarista. Essa crença escatológica advoga que Jesus voltará após Milênio – período de mil anos no qual se instaurará um Reino de paz e justiça na Terra. Portanto, por meio da pregação do evangelho e da aplicação da justiça social, a igreja deve apresentar a mensagem cristã às nações, possibilitando a implementação desse Reino milenar e preparando o mundo para

a volta de Jesus. Daí a compreensão dos reconstrucionistas acerca da necessidade de uma atuação intencional dos cristãos na sociedade.

Alguns ramos pentecostais – a despeito de sua escatologia pré-milenarista dispensacionalista<sup>2</sup> – adotaram os pressupostos do reconstrucionismo. No campo pentecostal, a preocupação por uma participação ativa dos cristãos na sociedade surge a partir do fortalecimento da Direita Cristã nos Estados Unidos em 1980. Nos anos finais dessa década, a Teologia do Domínio foi amplamente difundida nas igrejas pentecostais. Um dos principais responsáveis nesse processo, foi o pastor norte-americano Charles Peter Wagner. Segundo ele,

o domínio e a autoridade sobre a terra foram dados por Deus aos homens desde Adão, mas foram perdidos pelo pecado original. Recuperados por Jesus através do sacrifício vicário, devem ser retomados pelos crentes. Isso se daria por meio de luta espiritual contra o diabo, que estaria bloqueando a atmosfera da terra e impedindo o fluxo do céu e a emanação de bênçãos advindas do alto (Rosas, 2015, p. 246).

Essa perspectiva defendida por Wagner influenciou diretamente as lideranças pentecostais brasileiras adeptas à Teologia do Domínio, que “incorporaram parte da retórica do ‘domínio’ a seus discursos – sem maiores preocupações em relação às aparentes contradições no terreno das crenças escatológicas” (Rocha, 2020, p. 621). Segundo Daniel Rocha (2020), no Brasil, “a Teologia do Domínio se consolidou com um viés nitidamente pentecostal e amalgamado com elementos da teologia da prosperidade e da batalha espiritual”<sup>3</sup> (Rocha, 2020, p. 621).

Contudo, não se deve adotar a tendência de alguns setores da academia brasileira de estudar o pentecostalismo exclusivamente por essa vertente teológica da segunda metade do século XX. O pentecostalismo é um movimento religioso plural e complexo, e, portanto, não pode ser reduzido a essa teologia. A Teologia do Domínio serve como uma janela interpretativa para analisar parte do pentecostalismo brasileiro, sendo incapaz de abarcar todas as suas nuances.

---

<sup>2</sup> Corrente escatológica desenvolvida na primeira metade do século XIX que advoga que Jesus voltará antes do Milênio para instaurar seu Reino. Os dispensacionalistas acreditam que a história humana está dividida em sete dispensações – períodos que Deus age de um modo específico com a humanidade.

<sup>3</sup> Conceito desenvolvido na religião cristã evangélica para abordar a crença em um conflito contra as forças do mal sobrenaturais que alguns evangélicos acreditam ter o poder de influenciar as vidas humanas.

## **A Teologia do Domínio e o Estado laico brasileiro**

A compreensão de laicidade arvorada pela modernidade pressupõe a separação entre religião e Estado. Estes dois âmbitos são concebidos como esferas distintas e autônomas. Os poderes religiosos e estatais, em tese, não devem interferir-se mutuamente. Segundo Ari Pedro Oro (2011), “a laicidade diz respeito, sobretudo e primeiramente, ao Estado” (Oro, 2011, p. 222).

Nesse sentido, Ricardo Mariano (2011) menciona que o Estado laico deve: (1) ser emancipado dos poderes eclesiásticos, bem como de toda referência e legitimação religiosa; (2) manter neutralidade confessional em matéria religiosa e (3) demonstrar tolerância às liberdades de consciência, de religião e de culto ou de não religião. Essas premissas, além de evidenciar a autonomia das funções estatais frente à esfera religiosa, também servem de base para os serviços que o Estado presta à sociedade, como é caso do ensino público nas escolas e universidades.

Ao abordar a questão da laicidade no Brasil, Wellington Teodoro da Silva (2022) e Emerson Sena (2022) mencionam que ela se refere à

independência das instituições democráticas e republicanas contra tentativas de indivíduos isolados ou organizados em igrejas ou qualquer outra corporação de natureza religiosa que tentem mudar os processos de funcionamento do Estado Nacional e a rotina da organização da nação, bem como de seu edifício jurídico, a partir dos valores e critérios de uma teologia ou cosmologia religiosa particular (Silva & Sena, 2022, p. 12).

Diante disso, quais seriam os limites da Teologia do Domínio em um país, que, apesar de ser laico, apresenta uma significativa influência da religião cristã em sua organização e desenvolvimento? Em outras palavras, a inserção dos evangélicos pentecostais na esfera política motivada pelos pressupostos da Teologia do Domínio ameaça, de alguma forma, a laicidade do Estado brasileiro? A questão abordada neste texto, não está assentada na presença de um grupo religioso na esfera política, mas em sua intenção.

Como supracitado, a Teologia do Domínio propõe que os cristãos “tomem posse da terra”. No âmbito político, essa corrente teológica objetiva o estabelecimento de uma nação governada a partir de leis que evidenciem os valores religiosos desse grupo. A proposta da Teologia do Domínio nesse âmbito consiste em ordenar o edifício jurídico a partir da cosmovisão cristã evangélica. Caso fosse levado a cabo, a neutralidade

confessional do Estado seria violada, e seus processos de funcionamento sofreriam uma interferência direta da cosmovisão cristã evangélica.

Sem embargo, a inserção os evangélicos pentecostais no âmbito político orientada pela Teologia do Domínio, não significa que o Estado brasileiro tenha sido cooptado por seus interesses. A Teologia do Domínio começou a se popularizar no Brasil na década de 1970. Depois de meio século da presença dessa corrente teológica no país, o Estado brasileiro segue defendendo a laicidade como um de seus princípios constitucionais. A esfera política é permeada por uma disputa de narrativas, e os todos os atores que a ocupam têm em vista o estabelecimento de seus interesses.

Ademais, a Teologia do Domínio – pelo menos *a priori* – não atenta contra a liberdade de consciência religiosa. Essa corrente teológica não propõe uma perseguição aos demais grupos religiosos por parte do Estado. Seu objetivo é influenciar a sociedade por meio de sua crença, o que não necessariamente implica na proibição das práticas das demais expressões religiosas nem na impossibilidade da opção pela não crença.

## **Conclusão**

Assim sendo, a Teologia do Domínio – até o momento – não indicou uma ameaça factual à laicidade do Estado brasileiro por pelos menos dois motivos: (1) sua intenção de organizar a sociedade a partir dos valores cristãos não se concretizou. A partir disso, pode-se problematizar se haveria a possibilidade real do cumprimento dessa proposta. Em não havendo, não seria razoável compreender a Teologia do Domínio como um empecilho para a garantia da laicidade no Brasil; (2) a Teologia do Domínio não intenciona o silenciamento das demais tradições religiosas, nem a conversão de pessoas não religiosas, portanto, também não deve ser interpretada como um estorvo à liberdade de crença e de não crença no país.

Desse modo, entendemos ser precipitado propor, de forma incontornável, que a Teologia do Domínio dificulta a manutenção da laicidade no Brasil – especialmente por se tratar de um país que foi diretamente influenciado pela religião cristã desde a sua origem. A laicidade do Estado brasileiro não pressupõe uma separação absoluta da religião. Em sendo resultado da modernidade, o Estado brasileiro – assim como os demais Estados modernos – é constituído, nas palavras de Carl Schmitt (2006) por meio de conceitos teológicos secularizados. Isso significa que a emancipação do Estado brasileiro da esfera

religiosa não exclui a possibilidade de aproximações entre a religião e a política, ainda que elas sejam esferas distintas.

Em suma, a inserção dos evangélicos pentecostais no âmbito político por meio dos pressupostos da Teologia do Domínio pode ser interpretada de distintas formas. Reconhecemos que o tema suscita perspectivas controversas devido a sua complexidade. Desse modo, não pretendemos que este texto ofereça uma resposta que suspenda a discussão, senão que sirva de aporte à ampliação do debate.

## **Referências**

- Bíblia KJA.** Rio de Janeiro: Abba Press Editora e Divulgadora Cultural Ltda, 2002.
- BRASIL. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**, 1988. Disponível em : <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 31 out. 2025
- Franco, S., & Altafins, I. G. **Lei geral das religiões é aprovada na comissão de justiça e vai a plenário**, 2016. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br>. Acesso em: 31 out. 2025
- IBGE. **Censo 2022**, 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br>. Acesso em: 31 out. 2025
- Mariano, Ricardo. **Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública**. Civitas, v. 11, n. 2, pp. 238-258, mai-ago de 2011.
- Mendonça, Antônio Gouvêa. **Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica**. Em B. M. (org.), **Sociologia da Religião e Mudança Social católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. (pp. 49-79). São Paulo: Paulus, 2004.
- Oro, Ari Pedro. (Agosto de 2011). **A laicidade no Brasil e no Ocidente**. Civitas, v. 11, n. 2, pp. 238-258, pp. 221-237, mai-ago de 2011.
- Rocha, Daniel. (Dezembro de 2020). **“FAÇA-SE NA TERRA UM PEDAÇO DO CÉU”:** **PERSPECTIVAS MESSIÂNICAS NA PARTICIPAÇÃO DOS PENTECOSTAIS NA POLÍTICA BRASILEIRA**. *Perspectiva Teológica*, v. 52, n. 3, pp. 607-632, set-dez. 2020.
- Rosas, Nina. **Dominação evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono**. *Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, n.1, pp. 235-258, jan-jun de 2015.
- Schmitt, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Editora DelRey, 2006.

Silva, Wellington T., & Sena, Emerson. **Laicidade, Direitos Humanos e Religião: breve ensaio do presente brasileiro**. Revista Brasileira de História das Religiões, n. 43, pp. 09-81, 8 de abril 2022.



**Capítulo 3**  
**SEDE SANTOS: O CÓDIGO DE SANTIDADE COMO MEMÓRIA**  
**IDENTITÁRIA DO POVO DE DEUS**  
*Alexandre Ferreira de Moraes*

# SEDE SANTOS: O CÓDIGO DE SANTIDADE COMO MEMÓRIA IDENTITÁRIA DO POVO DE DEUS<sup>4</sup>

*Alexandre Ferreira de Moraes*

*Pastor sênior da Igreja Adventista do Sétimo Dia do Tucuruvi da União Central Brasileira da IASD, Associação Paulista Leste, mestrando pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho-SP, contato: pralefm@gmail.com*

## **RESUMO**

O Código de Santidade é o sagrado onde o Santo se manifestou com o objetivo de estabelecer o culto e o testemunho para formação identitária de uma nação santa. A *Torah* foi revelada com o objetivo relacional transformador. Ela foi entregue depois da libertação, portanto a salvação pela graça tem a obediência santa como resposta e não objetivo. Essa pesquisa se delimitou, com base no diálogo à partir de Julien Ries, primeiramente entender a importância do Código de Santidade como o sagrado para o povo de Israel no contexto do pentateuco. O objetivo foi entender a proposta do Código de Santidade no livro de Levítico como o possível cerne e campo sagrado para a formação identitária do povo santo de Israel. Depois procurou entender se houve a transmissão e memória desse código e dessa proposta através do Concílio de Jerusalém para a Igreja Cristã nos textos do Novo Testamento, delimitando-se na epístola aos romanos.

**Palavras-chave:** Código de Santidade. Levítico. Concílio de Jerusalém. Identidade.

## **ABSTRACT**

The Holiness Code is the sacred place where the Holy One manifested himself with the objective was to establish worship and witness for the identity formation of a holy nation. The *Torah* was revealed with a transformative relational purpose. It was given after liberation; therefore, salvation by grace has holy obedience as its response, not its objective. This research, based on dialogue from Julien Ries, first aimed to understand the importance of the Holiness Code as sacred to the

---

<sup>4</sup> Esse trabalho é parte inicial de dissertação de mestrado em desenvolvimento. Pesquisa iniciada em fev. 2025.

people of Israel within the context of the Pentateuch. The objective was to understand the proposal of the Holiness Code in the book of Leviticus as the possible core and sacred field for the identity formation of the holy people of Israel. Then, it sought to understand if there was a transmission and memory of this code and proposal through the Council of Jerusalem to the Christian Church in the texts of the New Testament, focusing on the Epistle to the Romans.

**Keywords:** Holiness Code. Leviticus. Council of Jerusalem. Identity.

## **INTRODUÇÃO**

O ser humano foi criado como um ente santo. Com a entrada do pecado houve a destruição da *Imago Dei*, a santidade desse. O Santo elabora um plano de recriação dessa *Imago Dei* (conf. Lv 11:44-45; 19:1-2; 20:7, 26<sup>5</sup>). Segundo Otto (2014, p. 114, 142) o numinoso é irracional e distante. Já para Julien Ries (2017, p. 260-261) o sagrado cristão apoia-se no movimento de Deus em direção ao ser humano e o sagrado é o campo onde o Santo se manifesta com o objetivo de criar uma nação santa, estabelecendo o culto e o testemunho. Essa pesquisa se delimitará com base no diálogo com Julien Ries entender a importância do Código de Santidade (Lv 11-20) como o sagrado para o Israel e como o NT transmitiu-o para a Igreja Cristã. Se a proposta, como afirma Ries, é a santidade, pode o ser humano, algo inferior e manchado pelo pecado, sem a capacidade de entender o irracional e inacessível numinoso, como afirma Otto, ser santo como Ele é Santo? O NT tratou a transmissão desse Código para a Igreja? A pesquisa está fundamentada na premissa gramático histórico do texto bíblico. Tem como pressuposto metodológico a *tríade hermenêutica* de Köstenberg e Patterson (2015, p. 24-25). Seguindo as definições de Prodanov e Freitas (2013, p. 51-52), será de natureza básica, qualitativa e exploratória. O trabalho se utilizou de levantamento bibliográfico e terá como modo da análise a indução.

## **DESENVOLVIMENTO**

Ries (2017, p. 68-74) assevera que a Bíblia é a manifestação do sagrado, a qual possibilita o ser humano descobrir o numinoso, entender seu valor, moldando a vida em

---

<sup>5</sup> Versão bíblica utilizada será Almeida Revista e Atualizada. 2a. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

viver o totalmente outro e que no pensamento de Eliade ela é uma história hierofânica que apresenta o propósito original, a perversão desse e o seu resgate.

No princípio Deus havia plantado um jardim *no* Éden, sendo o objeto natural. Na viração do dia Ele vinha se relacionar com o casal no tempo e na Palavra, sendo a realidade (in)visível. O casal era o objeto mediador, *Imago Dei*, hereditário da santidade (Gn 1:27; 2:25). Segundo Mangum (2014, verbete *Idolatry*), a palavra *selem* (imagem) carrega o significado de algo que é semelhante ou representação. O casal, portanto, era a representação do Santo, hierofania na característica mediador, sem profano. Com a queda, perdeu-se a *Imago Dei*. O ser humano criado *’ēlōhīm selem*, agora conhece a *nāḥaš ’ā·rûm* (serpente sagaz). O casal torna-se *’ē·rôm*. O texto estabelece um paralelismo poético temático entre Adão nú (*’ē·rôm*) e a serpente (*’ā·rûm*) (Gn 3:1 e 10). Adão não representa mais *Elohim*, mas a *nāḥaš*. O ser humano, à semelhança de satanás, busca exaltar a si mesmo. Nas palavras de Eliade (2010, p. 166) a "desobediência denunciava seu orgulho luciferino, o desejo de assemelhar-se a Deus" para substituí-Lo. A hierofania adquire novo propósito. O Criador apresenta um caminho para o restabelecimento da *Imago Dei*.

Ries (2017, p. 94) afirma que o ser humano em sua experiência religiosa expressa-se nas "palavras *qadosh*, *hagios* e *sacer*" que Otto (2014, p. 9) traduz por sagrado. Assim, sagrado e santidade são próximos. Bratcher (1994, n.p.) afirma que a "*torah* é principalmente um conceito relacional", tendo como objetivo a construção identitária "como povo de Deus". Portanto, a *Torah* sistematiza valores que pautam o relacionamento de um povo em santidade, formando sua identidade. Eliade (2010, p. 170) assevera que a Bíblia tem uma característica peculiar, pois "sem ser previamente invocado, Deus se revela a um ser humano", logo, é Deus quem faz o movimento em busca do homem. Ries (2017, p. 75) afirma que para Eliade, Deus "historicizar-se" é *mysterium tremendum*. Essa limitação já ocorre no princípio, antes da queda, pois *descansando* no sétimo dia, o Onipresente adentra no tempo específico. Rashi (2021, p. 24), citando Shimon, afirma que Deus "adentra nele [no Shabat] com a precisão de um fio de cabelo". Heschel (2000, p. 78, 80) afirma que o sétimo dia "era uma presença viva e, quando chegava, sentiam como se um conviva viesse para visitá-los" e, citando Zohar, III, 257a. afirma que "O *Schabat* é um sinônimo para *Schekhiná*, para a presença de Deus no mundo". Portanto, o tempo é apresentado como "espaço" sagrado.

Ries (2017, p. 260) assevera que “*Hagios* é o epíteto de Deus transcendente; *hagios* designa a essência divina” e Heschel (2000, p. 19-20) afirma que “uma das mais notáveis palavras na Bíblia é *cadosh*, santo” e que ela, “mais do que qualquer outra, é representativa do mistério e majestade do divino” e que é relevante ser usada pela primeira vez “aplicada ao tempo: ‘E Deus abençoou o sétimo *dia* e fê-lo *santo*’”. Portanto, Deus se limita manifestando Sua presença para relacionar-se com suas criaturas no tempo e espaço tendo a santidade por consequência.

Moisés relata a hierofania onde a presença de Deus torna a terra santa (Êx 3:5). Deus conhece o estado de suas criaturas (Êx 3:6) e declara: “por isso, desci [...] para fazê-lo subir”. Essa expressão torna-se um paralelismo poético temático, uma tensão de movimentos, onde somente é possível o retorno por iniciativa divina. Eliade (2010, p. 167), sobre o relato de Caim, afirma que “encarna o símbolo da tecnologia e da civilização urbana”. A atitude de Caim e Tubalcaim no texto bíblico é a tensão entre substituição e independência do Criador *versus* relacionamento e dependência. Caim buscou sua própria proteção ao construir uma cidade murada (Gn 4:17). É o movimento não de aceitar o Criador descer para fazer a criatura subir, mas da criatura subir sem o Criador, exaltando-se a si mesma. Na torre de Babel o ser humano quer chegar “até aos céus” e tornar “célebre o nosso nome” (Gn 11:4). O Criador faz o único movimento possível: Ele desce (Gn 11:5, 7). Nas palavras de Eliade (2010, p. 168) “é a última façanha 'luciferina'. Javé 'desce para ver a cidade e a torre', e compreende que, agora, 'nenhum desígnio será irrealizável para eles' (11:5-6)”. Essa tensão se desenvolve ao longo da Bíblia.

Sprinkle (2004, p. 235-240) assevera que a Lei foi apresentada depois da libertação do Egito. Portanto, ela é reguladora de um relacionamento já estabelecido. Assim, “a lei, em vez de ser um meio de salvação, era um meio de ajudar Israel a se tornar um 'povo santo' separado para Deus (Êx 19:6), pois ela define um comportamento santo”, revelando um Deus moral que estabelece um código para todos os aspectos da vida, esperando como resposta de seu povo um comportamento de santidade, uma recriação à originalidade santa edênica. Assim, como afirma Gane (2004, p. 30), o Código de Santidade torna-se o eixo central da *Torah* para a formação de uma nação santa e Levítico 11-20 está no centro dela, apresentando o chamado de Deus para uma vida de santidade que se desenvolve de um relacionamento com Ele e entre a comunidade de fé. Esse Código é costurado pela declaração “vós sereis santos, porque eu sou santo” (Lv 11:44-45; 19:1-2; 20:7 e 26). Shea (1986, p. 131) afirma que esse livro foi composto com uma estrutura quiástica sendo o

capítulo 16 o centro. Assim, o Código de Santidade concentra-se nos capítulos 11-20, sendo: as leis pessoais de impureza (11-15), o Dia da Expição (16), leis morais pessoais (17-19) e conclusão (20). O Senhor afirma que Ele: 1. liberta; 2. justifica e 3. santifica. Portanto, a santidade é um processo de “elevada missão”, “é obra de uma vida inteira”, “uma potencialidade em constante desenvolvimento”, “continuando por tanto tempo quanto dure a vida” (Torá, 2017, p. 347; White, 2011, p. 11; 1985, p. 317).

Esse Código começa por uma lei dietética e Moskala (2011, p. 7) observa que houve pelo menos 14 hipóteses em entender o porquê. Sprinkle (2004, p. 246) afirma que “o apelo para que Israel seja ‘homens santos’ em Êx 22:31 retoma Êx 19:6”. Ele chama a atenção que esse apelo ocorre no contexto de comer animal dilacerado (Êx 22:31). Em Nadabe e Abiú (Lv 10:8-10), sendo o contexto imediato do Código de Santidade, são apresentados a dimensão ética, moral e espiritual da dieta como processo de santidade. White afirma que o regime alimentar dará “vigor mental e moral” e capacitará no discernir “o sagrado e o comum”. A Torá comentada afirma que Levítico 11 apresenta leis “para sua elevação moral e espiritual”. Hirsh assevera que a alimentação não deve ser somente “um processo físico, mas sim, uma ação ética”, “de nos tornarmos ‘homens de santidade’” (White, 2007, p. 59, 64, 67; Fridlin, 2017, p. 315; Hirsh, 2021, p. 269).

Butova (2016, p. ii) afirma que a decisão que o Concílio tomou é amplamente discutida correlação a sua base veterotestamentária. Os manuscritos e comentários sobre a decisão foram contaminados pelo preconceito anti-judaíco do século 3 em diante. Deduziram que à partir desse Concílio a *Torah* não seria mais necessária aos cristãos. A escola de Baur (Tübingen School) reduziu a discussão entre o partido dos judaizantes *versus* cristãos gentios em circuncisão, guarda do sábado e festas judaicas, gerando muito mais dúvidas quanto à origem e originalidade do Decreto, a autoria e as fontes, dificultando, assim, a reconstrução do contexto original das quatro proibições do Concílio (Butova, 2016, p. 59; Elmer, 2007, p. 10, 13). Muitos comentários orbitam na discussão “guarda da Lei e salvação”, generalizando que o “judaísmo era uma religião legalista baseada no mérito e recompensa” (Elliott, 2000, p. 53). Elliott afirma que Sanders em seus estudos revelou que “a lei é uma salvaguarda ou sistema de manutenção àqueles que já estão na Aliança, sendo a própria salvação baseada na graça proveniente de Deus”.

A discussão no Concílio de Jerusalém era correlação a identidade dos gentios como povo de Deus. Mashall (2014, p. 644-645) afirma que a literatura lucana utilizou-se do AT com propósito apologético e evangelístico para estabelecer e confirmar a identidade da

igreja. Assim, o Concílio propôs o Código de Santidade como o conceito sagrado de princípio identitário ao povo gentílico como povo santo de Deus. O autor (2007, p. 114-115) observa que no AT santidade está ligada a aspectos da vida prática, ao ritual e a formação de hábitos que moldam o caráter, imprimindo identidade de um povo santo. O entendimento de Jesus como o ente santo que tem íntimo relacionamento com o Pai e que O revela é destacado por Ries (2017, p. 241). Dentro da escrita lucana outras figuras representativas ligadas a Deus são descritas como santas e o uso dessa linguagem e elementos revelam que Lucas era familiarizado com o AT e uso da palavra santo/santidade (Marshall, 2007, p. 116). O relato da visita do anjo a Pedro e a Cornélio em atos 10, sendo Deus e o anjo santos, estabelece com Pedro, judeu, e Cornélio, gentio a extensão da Santa Aliança ao gentio por ter contato com a figura santa. Esse evento foi um marco definitivo no ministério de Pedro, está inserido logo após a conversão de Paulo, atuando como uma transição do relato dos ministérios petríno para o paulino dentro do livro de Atos, culminando no Concílio de Jerusalém (Bruce, 1998, p. 282). Lucas usa o termo “santos” ou “os santos” para aqueles que seguem a seita do caminho (At 9:13; 26:10). Há uma continuidade correlação ao uso veterotestamentário do termo “santos”, pois no AT faz alusão ao coletivo remanescente (e.g. Is 62:12). Portanto, a literatura lucana e a *Torah* estão construindo as bases identitárias de uma nação santa, tendo o Código de Santidade como fundamento. As características da comunidade santa que Lucas apresenta terá no Concílio a primeira sistematização dos princípios veterotestamentário.

Ries (2017, p. 244) afirma que a oração do Pai Nosso “serve-se de uma fórmula que exprime o sagrado (Mt 6,9; Lc 11,2): que teu nome seja revelador de tua santidade”, retomando a ideia do AT onde “santidade torna-se a expressão da natureza de Deus (Lv 10,3; Ex 22,33 e 29,43; Js 5,16; Ez 20,41). Deus manifesta sua santidade e manifesta-a com seu nome”. Portanto, a ordenação do batismo em O Nome é uma declaração que gera a adoção de filhos do Santo, reintegrando o ser humano à santidade. É uma ação recriadora da *Imago Dei* (Ries, 2017, p. 246). Assim, “a santidade de Deus é o fundamento da santificação dos chamados em Deus” (Ries, 2017, p. 244).

Paulo parece fazer alusão ao código de santidade uma vez que já na saudação usa a exortação chamados para *serdes santos* (Rm 1:7). O ICC afirma que “a tendência seria cada vez mais assimilar a ideia de santidade na criatura à de santidade no Criador. Esta tendência é formulada na exortação: 'Sereis santos; porque eu, o Senhor teu Deus, sou santo' (Lev. 19:2, &c.)” (Sanday; Headlam, 1897, p.13-14). Paulo fala que os pagãos por

sua vez “não o **glorificaram** como Deus” (Rm1:21). Em Lv 10:3 lê-se: “Mostrarei a minha **santidade** naqueles que se cheguem a mim e **serei glorificado** diante de todo o povo”. Essa declaração e o evento do contexto de Levítico 10:3 é a porta de entrada para o que será desenvolvido dentro do Código de Santidade (Lv 11-20). Aparentemente, Paulo está se utilizando do livro de Levítico e do Código de Santidade para argumentação do capítulo inicial de Romanos. Essa argumentação é que a glorificação de Deus por seu povo passa pela revelação/relacionamento da Santidade de Deus e, através desse conhecimento, ser santos como Ele é Santo, porque é para isso que o povo foi chamado (Rm 1:7; 8:30). Portanto, ser santo é a glorificação feita do homem para com Deus (Sanday; Headlam, 1897, p. 44). Paulo faz uma repreensão aos pagãos que se entregaram à idolatria e à imoralidade sexual (Rm 1:26-27), fazendo alusão ao texto de Levítico 18:22 e 20:13 e a duas das quatro proibições do Concílio (At 15:20; 28-29). Portanto, é uma carta que explica o evangelho da salvação pela graça mediante a fé em Jesus, que cumprindo e exaltando a Lei, morreu pelos pecados da humanidade, mostrando como judeus e gentios são chamados a serem santos pelo poder do Espírito Santo na comunidade cristã (Rm 6:17-18, 22; Rm 12:1-2) (Sanday; Headlam, 1897, p. 14). Portanto, Romanos traz uma transmissão e memória do livro de Levítico e o Código de Santidade como base teológica para a formação identitária do povo de Deus na teologia paulina.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Essa pesquisa procurou demonstrar que no Concílio de Jerusalém houve a transmissão e memória do Código de Santidade. As quatro proibições parecem possuir elementos integrativos que fazem alusão à esse Código. Na epístola aos romanos pode-se observar que o apóstolo Paulo usa a estruturação do livro de Levítico para sua base argumentativa para apresentar a continuidade do desenvolvimento do povo santo de Deus como plano redentivo da divindade. Aos gentios fazerem parte desse povo, o Código de Santidade continua como marca identitária no plano de Deus estabelecer uma nação santa de Sua exclusiva propriedade. Essa pesquisa está em processo inicial e lança sementes para futuro desenvolvimento dos elementos integrativos entre o Código de Santidade e do Concílio de Jerusalém em outros textos do NT. A Aliança e propósito de Deus continua o mesmo: Ele desceu, para nos fazer subir a Sua Santidade.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA REVISTA E ATUALIZADA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BRATCHER, Dennis R. *Torah as Holiness: Old Testament 'Law' as response to divine grace*. Dayton, Ohio: 30<sup>o</sup> Annual Meeting of the Wesley Theological Society, 5 nov. 1994. Disponível em: <https://www.crivoice.org/torahholiness.html>. Acesso em: 24 jun. 2025.
- BRUCE, F. F. *The Book of the Acts*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- BUTOVA, Elena. *The four prohibitions of Acts 15 and their common background in Genesis 1-3*. 2016. 465f. Tese (Doutorado em Teologia) - Avondale College of Higher Education, Cooranbong, Austrália, 2016.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. vol. 1. São Paulo: Zahar, 2010.
- ELMER, Ian Jeffrey. *Paul, Jerusalem and the judaisers: the Galatian crisis in its broader historical context*. 2007. 253f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Australian Catholic University, Fitzroy, Victoria, Australia, 2007.
- ELLIOTT, Mark Adam. *The Survivors of Israel: a reconsideration of the theology of pre-Christian Judaism*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge U.K: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000.
- GANE, Roy. *Leviticus, Numbers: The NIV Application Commentary*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *O Schabat: seu significado para o homem moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- HIRSCH, Samson Raphael. *Torá Interpretada: à luz dos ensinamentos do Rabino Samson Raphael Hirsh. Vol. 3: Levítico*. São Paulo: Sêfer, 2021.
- KÖSTENBERGER, Andreas J.; PATTERSON, Richard D. *Convite à Interpretação Bíblica: a tríade hermenêutica [história, literatura e teologia]*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2015.
- MANGUM, D. *Idolatry* (D. Mangum et al., Eds.). *Lexham Theological Wordbook: Lexham Bible Reference Series*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2014.
- MARSHALL, Howard. Holiness in Book of Acts. In: BROWER, Kent E.; JOHNSON, Andy (eds.). *Holiness and ecclesiology in the New Testament*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007. p. 114-128.
- \_\_\_\_\_. Atos. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 643-758.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2014.

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C. *Metodologia do Trabalho Científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2ª ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

RIES, Julien. *O Sagrado na História Religiosa da Humanidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SANDAY, W.; HEADLAM, Arthur C. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans. 3a ed. Em: *International Critical Commentary*. New York: C. Scribner's Sons, 1897.

SHEA, Willian H. Literary Form and Theological Function in Leviticus. In: HOLBROOK, F. B. (ed.). *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*. DARCOM. v. 3. Washington, DC: BRI, 1986. p. 131-132.

SPRINKLE, Joe M. Law and Narrative in Exodus 19-24. In: *JETS*, v. 47, n. 2, p. 235-252, jun. 2004.

*TORÁ: a lei de Moisés*. FRIDLIN, Jairo (ed.). São Paulo: Sêfer, 2017.

Torá Rashi: Sefer Bereshit: Gênese: com comentários de Rashi. Em: *Torá Rashi*; novo formato. v. 1. São Paulo: Maayanot, 2018.

WHITE, Ellen G. *Mensagens Escolhidas-I*. Tatuí, SP: CPB, 1985.

\_\_\_\_\_. *Conselho Sobre o Regime Alimentar*. Tatuí, SP: CPB, 2007.

\_\_\_\_\_. *Santificação*. Tatuí, SP: CPB, 2011.

**Capítulo 4**  
**“OFERTAS DE ANINHA” E A SENSIBILIDADE RELIGIOSA PÓS-  
INSTITUCIONAL**

*Marta Bonach Gomes*

# “OFERTAS DE ANINHA” E A SENSIBILIDADE RELIGIOSA PÓS- INSTITUCIONAL

**Marta Bonach Gomes**

*Professora, pesquisadora e escritora brasileira nascida em Ipameri, Goiás. Graduada em Pedagogia, possui mestrado em Letras, doutorado em Ciências da Religião e realiza pós-doutorado em Letras. Atua há mais de três décadas na educação, desenvolvendo pesquisas nas áreas de literatura brasileira, poesia, memória e cultura goiana, com destaque para estudos sobre a obra de Cora Coralina. É autora de artigos e ensaios acadêmicos voltados à valorização da identidade cultural do Cerrado.*

## **RESUMO**

O presente artigo propõe uma metarreflexão acerca do vínculo entre religião e política na contemporaneidade, tomando como eixo hermenêutico o poema “Ofertas de Aninha (Aos moços)”, de Cora Coralina. A análise parte da hipótese de que o texto poético expressa uma forma de religiosidade pós-institucional caracterizada por uma espiritualidade imanente, ética e humanista que dialoga com transformações recentes no campo religioso e na esfera pública. Em um contexto marcado pela pluralização das crenças, pela reconfiguração do espaço público e por tensões entre diálogo e intolerância, o poema opera como testemunho de uma fé desinstitucionalizada, centrada na solidariedade, na esperança e na confiança na juventude e na ciência. Argumenta-se que a obra oferece elementos para compreender novos modos de articulação entre religião, política e ética na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** sensibilidade religiosa; pós-institucionalidade; sagrado; poesia; Cora Coralina.

## **Introdução**

A relação entre religião e política na contemporaneidade configura-se como um espaço dinâmico de disputas simbólicas, rearranjos institucionais e redefinições de

legitimidade. O religioso não se encontra circunscrito a templos ou doutrinas formalizadas, mas atravessa debates públicos, mobilizações sociais e construções identitárias diversas. Em vez de declinar sob o impacto da modernidade, ele se reorganiza, assume novas linguagens e redefine seus modos de presença na esfera pública. Esse movimento exige o refinamento das ferramentas analíticas com as quais interpretamos o fenômeno religioso, sobretudo quando se trata de compreender experiências que escapam aos limites clássicos das instituições eclesiais.

Nesse horizonte, a noção de sensibilidade religiosa pós-institucional mostra-se especialmente fecunda. Ela designa formas de vivência do sagrado que não dependem exclusivamente da mediação formal das instituições religiosas, mas que se estruturam a partir da experiência existencial, da ética relacional e da busca por sentido no interior da vida cotidiana. O poema “Ofertas de Aninha (Aos moços)”, de Cora Coralina, constitui expressão literária exemplar dessa sensibilidade, ao articular fé, solidariedade, confiança na juventude e abertura à ciência como dimensões de uma espiritualidade imanente e transformadora.

### **Religião, Política e Ética da Esperança na Contemporaneidade a partir de Cora Coralina**

A compreensão da experiência religiosa enquanto fundamento simbólico pode ser aprofundada a partir do conceito de hierofania desenvolvido por Mircea Eliade em *Tratado de História das Religiões*. Para Eliade, a religião se estrutura a partir da manifestação do sagrado no mundo profano. A hierofania representa essa irrupção que confere sentido, reorganiza o espaço e o tempo e inaugura identidades coletivas. Em vez de partir de definições apriorísticas da essência da religião, o autor propõe investigar as formas concretas pelas quais o sagrado se revela historicamente.

No âmbito do judeu-cristianismo, a narrativa de Moisés diante da sarça ardente constitui exemplo paradigmático de experiência fundadora. Lemos: “Vendo o Senhor que ele se voltava para ver, Deus, no meio da sarça, o chamou e disse: Moisés, Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui! Deus continuou: Não te chegues para cá; tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa.” (1999, p. 41 Ex. 3.5) O fogo que arde sem consumir-se manifesta uma presença que convoca e transforma, instaurando uma missão histórica.

A metáfora do fogo reaparece de modo ainda mais expansivo na narrativa do Pentecostes, quando línguas de fogo descem sobre os discípulos. O fogo, nesse contexto, pode ser interpretado como símbolo do logos criador e purificador, princípio dinâmico que cria, mantém e transforma. Ele representa uma potência que vem de fora do mundo, mas que tudo penetra, renova e impulsiona.

O simbolismo do fogo no Pentecostes associa-se à universalização da mensagem cristã. A distribuição das línguas rompe fronteiras culturais e religiosas, ampliando o anúncio para além do círculo restrito do judaísmo e projetando-o para “os confins da terra”. Essa dimensão imprevisível e fascinante do sagrado aproxima-se da categoria de *mysterium tremendum* formulada por Rudolf Otto em *O Sagrado*. Nesse contexto temático religioso, a obra *O Sagrado*, de Rudolf Otto (2005), sobressai nesse campo ao examinar de forma mais densa o conceito de experiência religiosa. Para Otto, todas as experiências entendidas como sagradas apresentam uma dimensão numinosa, marcada por mistério, força, ocultamento e encantamento, expressando a totalidade do ser. Otto (2005) sustenta que a experiência religiosa se efetiva da seguinte maneira:

A religião realiza-se na história da seguinte forma: primeiramente, na evolução histórica do espírito humano, graças à ação recíproca do objeto excitador e da disposição: esta torna-se ato e toma uma forma determinada por esta ação; em segundo lugar, em virtude da própria disposição, a intuição reconhece em certas partes da história a manifestação do sagrado e tal descoberta reage sobre a natureza e o grau desta disposição; em terceiro lugar, sobre este duplo fundamento, estabelece-se a comunhão com o sagrado no conhecimento, na alma e na vontade. Por conseguinte, a religião é um produto da história, enquanto esta, por um lado, desenvolve a disposição para o conhecimento do sagrado e, por outro, ela própria é, em algumas das suas partes, a manifestação do sagrado (Otto, 2005, p. 218-219).

Rudolf Otto (2007) propõe ainda uma noção destinada a esclarecer os componentes considerados divinos. Tais componentes abrangem um conjunto de experiências que, por sua própria natureza, apontam para algo que ultrapassa os limites da razão e da apreensão puramente intelectual.

O sagrado, nessa perspectiva, é ao mesmo tempo atraente e inquietante, pois não se sabe de onde vem nem para onde vai. O vento, igualmente presente na narrativa do Pentecostes e evocado no Evangelho de João (1999), reforça essa ideia de liberdade e imprevisibilidade da ação do Espírito, cuja dinâmica escapa ao controle humano. Na perspectiva de João:

O vento sopra onde quer, ouves a sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo o que é nascido do Espírito. (João, 1999, o. 78. N.T)

Essa compreensão dinâmica do sagrado contribui para repensar as formas contemporâneas de presença do religioso na esfera pública. Ao invés de restringir a análise ao conceito de “campo religioso”, tal como formulado por Pierre Bourdieu, torna-se heurísticamente produtivo adotar a noção de controvérsia como instrumento analítico. Em “A dissolução do Religioso”, publicado em *Coisas Ditas*, Bourdieu examina as transformações do fenômeno religioso e suas relações com a estrutura social. No entanto, ao deslocarmos o foco da luta pela definição legítima de um campo para a análise das formas legítimas de formulação de problemas públicos, ampliamos a perspectiva para além de uma concepção excessivamente autocontida do campo religioso.

A noção de controvérsia permite observar como diferentes agentes mobilizam repertórios discursivos variados na arena pública, sem pressupor que todos disputam necessariamente dentro de um único campo homogêneo. O interesse analítico desloca-se para os processos de conquista de visibilidade social e legitimidade discursiva. Tal abordagem coloca em interlocução as cosmologias de distintos campos sociais e relativiza a centralidade da estrutura entendida apenas como dominação de classes, possibilitando compreender a circulação transversal de argumentos religiosos, científicos e políticos. Como sugere Cora Coralina, canta em voz telúrica: “Creio numa força imanente” e “numa corrente luminosa”( 2013 p. ) a autora recorre ao sobrenatural produzido pela fé e esperança.

É nesse contexto que o poema de Cora Coralina revela sua força interpretativa. A espiritualidade expressa em “Ofertas de Aninha” não reivindica autoridade institucional nem busca impor uma definição exclusiva do religioso. Ao afirmar a crença em uma força imanente que liga a família humana numa corrente de fraternidade universal, a narradora formula um discurso capaz de circular em diferentes arenas públicas. Sua fé dialoga com tradições religiosas, mas também com sensibilidades laicas, articulando solidariedade, confiança histórica e valorização da ciência.

A crença nos “milagres da ciência” e na juventude como portadora de idealismo demonstra a capacidade de articulação entre distintos registros discursivos. O religioso não aparece isolado, mas em constante interlocução com o científico e o político. Assim como o fogo do Pentecostes rompeu limites geográficos e culturais, a espiritualidade pós-

institucional rompe fronteiras institucionais rígidas e participa das controvérsias públicas contemporâneas, disputando legitimidade por meio de linguagens éticas e inclusivas.

A espiritualidade expressa por Cora Coralina aproxima-se dessa eclesiologia dinâmica, ainda que sem reivindicar pertença institucional explícita. Sua “força imanente” pode ser lida como sinal de uma pneumatologia ampliada, presente também fora das fronteiras confessionais.

Tal perspectiva favorece o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, deslocando o foco da exclusividade para a convergência ética: solidariedade, justiça, esperança. Nesse território especial, representado na literatura de Cora Coralina o sagrado, “[...] é real por excelência, e é ao mesmo tempo poder, fonte de vida e fecundidade”, como apontado por Eliade (2001, p. 31). Este sertão, um local consagrado, é caracterizado por hierofanias, revelando-se como um lugar sagrado repleto de mitos, rituais e símbolos únicos experimentados pelas pessoas que ali vivem, segundo Eliade (2016, p. 4) “[...] cada documento revela-nos, à sua maneira, uma modalidade da sacralidade celeste e de sua história”. Nesse horizonte interpretativo, a dissociação entre o “como” e o “o quê” não se configura como fragilidade analítica, mas como estratégia poética e hermenêutica que evidencia, na obra da poetisa, a problematização de um imaginário sacro-religioso enraizado na experiência cotidiana de Vila Boa de Goiás.

A análise da produção literária de Cora Coralina, à luz das abordagens acadêmicas da Religião e de sua História, permite compreender que o sagrado, em sua obra, não se apresenta como sistema doutrinário formalizado, mas como experiência vivida e simbolicamente mediada. Nesse sentido, sua poesia estabelece interfaces fecundas com campos como a História Cultural da Religião, a fenomenologia do sagrado e as abordagens antropológicas da religiosidade popular.

Sob a perspectiva da História Cultural, os elementos religiosos presentes em sua escrita podem ser interpretados como expressões de uma religiosidade situada, vinculada ao contexto sociocultural do interior goiano. A sacralidade atribuída à terra, às águas e aos ciclos naturais revela não apenas uma dimensão simbólica, mas também histórica: trata-se de uma espiritualidade moldada pelas condições materiais de existência, pelo trabalho, pela memória coletiva e pelas práticas cotidianas. Assim, a poesia coraliniana tensiona a distinção moderna entre o religioso e o profano, evidenciando a permeabilidade dessas categorias na experiência popular.

Do ponto de vista fenomenológico, especialmente em diálogo com autores como Mircea Eliade, é possível identificar na obra da autora uma forma de hierofania difusa, na qual o sagrado se manifesta não em rupturas espetaculares do tempo e do espaço, mas na densidade simbólica do cotidiano. Contudo, essa aproximação também revela limites: diferentemente da estrutura arquetípica universalizante proposta por Eliade, o sagrado em Cora Coralina não se apresenta como repetição de mitos cosmogônicos atemporais, mas como experiência histórica e concreta, marcada por gênero, classe e territorialidade. Há, portanto, uma tensão entre a leitura universalista do fenômeno religioso e a especificidade cultural que sua obra reivindica.

No campo da antropologia da religião, sua poesia aproxima-se das interpretações que entendem o religioso como dimensão constitutiva da vida social, e não como esfera separada. A sacralização da terra e dos elementos telúricos pode ser lida como expressão de uma cosmologia relacional, na qual natureza, trabalho e transcendência se entrelaçam. Ao mesmo tempo, essa perspectiva evidencia os limites de uma leitura estritamente institucional da religião, pois a experiência mística apresentada na obra não depende de mediações clericais ou dogmáticas, mas emerge da vivência sensível e da memória coletiva.

As contradições que atravessam essa produção, entre tradição e crítica social, entre fé e sofrimento, entre transcendência e imanência, não enfraquecem sua dimensão religiosa; ao contrário, revelam a complexidade do fenômeno religioso enquanto campo de disputas simbólicas e experiências plurais. A religiosidade em Cora Coralina é, simultaneamente, herdeira do catolicismo popular e expressão de uma espiritualidade autônoma, marcada por uma ética do trabalho e da resistência.

Em síntese, as abordagens em Religião e sua História permitem reconhecer na obra coraliniana um espaço privilegiado de articulação entre experiência concreta e elaboração simbólica do sagrado. Suas interfaces com a fenomenologia, a antropologia e a história cultural evidenciam tanto as possibilidades interpretativas, ao iluminar a dimensão religiosa do cotidiano, quanto os limites das categorias teóricas universalizantes. Assim, a poesia de Cora Coralina confirma que o estudo da religião, quando atento às experiências situadas, amplia-se para além das instituições e dogmas, alcançando o terreno fértil da vida vivida, onde o sagrado se enraíza na terra e floresce na palavra.

## **Conclusões Finais**

A articulação entre a teoria das hierofanias de Mircea Eliade, a concepção do sagrado como *mysterium tremendum* de Rudolf Otto, a reflexão sociológica de Pierre Bourdieu e a análise do poema “Ofertas de Aninha (Aos moços)”, de Cora Coralina, permite construir uma base teórica consistente para compreender as reconfigurações contemporâneas da religião. A partir das ideias de Rudolf Otto, o numinoso manifesta-se como experiência do *mysterium tremendum et fascinans*, um encontro com o totalmente Outro que, ao mesmo tempo, causa assombro e atração. No Evangelho de João, ao afirmar que “o vento sopra onde quer... assim é todo o que é nascido do Espírito”, o texto bíblico evoca precisamente essa dimensão numinosa: o Espírito é presença invisível, incontrolável e, ainda assim, sensível em seus efeitos. Nos dias hodiernos, marcados por excessiva racionalização e imediatismo, essa imagem do vento convida a uma redescoberta da sensibilidade espiritual, uma abertura ao mistério que não se deixa reduzir a categorias técnicas, mas que pode ser percebido na interioridade, no silêncio e na experiência viva do sagrado.

A sensibilidade religiosa pós-institucional preserva a dimensão transformadora do sagrado, pois desloca sua centralidade para a experiência ética e para a responsabilidade histórica. Assim como o fogo e o vento simbolizam a força imprevisível do Espírito que rompe fronteiras, a espiritualidade contemporânea pode ultrapassar limites institucionais e inserir-se em controvérsias públicas mais amplas, buscando visibilidade e legitimidade. O poema de Cora Coralina exemplifica essa transformação ao propor uma fé que se traduz em compromisso com a vida, com a solidariedade e com a construção de um futuro mais justo. Religião e política, desse modo, continuam entrelaçadas em um processo dinâmico no qual o sagrado, a palavra e a ação pública se redefinem mutuamente.

## **Referências**

BOURDIEU, Pierre. “A dissolução do Religioso”. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BÍBLIA. *A Bíblia Sagrada*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri - São Paulo: Sociedade bíblica do Brasil, 1999.

CORALINA, Cora. *Ofertas de Aninha (Aos moços)*. In: \_\_\_\_\_. **Vintém de Cobre: meias confissões de Aninha**. São Paulo: Global, 1983.

ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. 5. ed. Traduzido por Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

OTTO, R. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007. 224p.

OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005.



**Capítulo 5**  
**O HOMO RELIGIOSUS ENTRE PROMESSA E MILAGRE: um**  
**aceno teológico em Lc 10,25-37**  
*Florice Alves Ferreira*

## **O HOMO RELIGIOSUS ENTRE PROMESSA E MILAGRE: um aceno teológico em Lc 10,25-37**

***Florice Alves Ferreira***

*Licenciada em Filosofia (2009) e Bacharel em Teologia (2013) pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (atual Faculdade Católica do Maranhão). Especialização em Formação para a Vida Religiosa (2018) pela Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana-RS. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Teologia (PPGTEO) da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, ferflorice7@gmail.com*

### **RESUMO**

A narrativa de Lucas 10,25-37 apresenta um rico tecido teológico que possibilita pensar no *homo religiosus* – ser humano aberto à transcendência- na tensão entre promessa de vida plena e milagre de uma prática misericordiosa. Partindo dessa passagem do escrito lucano, pretende-se investigar o sentido da busca humana por vida em plenitude. O homem contemporâneo mergulhado na fragmentação do ser, perdeu a capacidade de ser-para-Deus. O domínio tecnológico e o avanço das ciências geram um novo tipo de pessoas. A religião se mistura com ideologias políticas causando transtornos no imaginário coletivo. Onde encontrar respostas para as questões emergentes de nosso tempo? Onde se cumpre a promessa de um mundo mais humanizado? Da ação efetuada pelo samaritano em prol do homem caído, no ensinamento de Jesus, encontra-se a pragmática da compaixão. O objetivo deste estudo é compreender como a dinâmica tensional entre promessa e milagre, acontece na descoberta da existência do outro e se transforma num gesto de cuidado para com o próximo, protagonizado pelo samaritano no texto de Lucas: “E quem é meu próximo?” (Lc 10, 29). A pergunta desencadeia uma narrativa simbólica que tem um resultado prático: “Vai, e também tu, faze o mesmo” (Lc 10,37). O outro era um estrangeiro do qual se esperava apenas ódio e rejeição. O milagre a ser revelado é fruto de um senso de Deus? Espera-se concluir esta breve pesquisa com respostas plausíveis as indagações que motivaram o estudo da parábola. A metodologia utilizada será a revisão bibliográfica nas fontes do terceiro evangelho assim como comentários especializados do texto em questão. **Palavras-chave:** Samaritano. Promessa. Pragmática da compaixão. Religião e prática.

## **1 Introdução**

O *Homo Religiosus*<sup>6</sup>, situado na engenharia do mundo contemporâneo, busca constantemente assegurar a sua dimensão simbólica e espiritual através de uma abertura à transcendência, pois necessita da proximidade do sagrado. Dessa forma, entende-se que o sentido último de sua existência e comunhão se realiza na experiência com o divino.

A promessa de vida eterna e o milagre de uma vida que se doa em favor do próximo, são dois elementos fundamentais para a compreensão de uma religião que é estruturada em normas e/ou uma religião que se traduz em práticas de compaixão. Neste breve aceno teológico, que tem como base interpretativa o texto de Lc 10,25-37, propõe-se compreender como a tensão entre promessa e milagre acontece na descoberta do outro enquanto sujeito necessitado de cuidado e compaixão. E, conseqüentemente, como esses elementos se articulam na experiência religiosa humana em busca de sentido e desejo de transcendência.

Evoca-se a promessa enquanto dimensão escatológica da fé que se realiza na esperança, confiança e caridade. O milagre é entendido como manifestação do sagrado no tempo presente, que se desdobra nos eventos cotidianos do homem religioso.

Com uma abordagem bibliográfica, adota-se a metodologia da revisão de literatura de comentários exegéticos sobre a parábola do Samaritano com a contribuição de Antonio Pagola (2012), Robert J. Karris (2004) e outros. Fundamentam-se as reflexões sobre a religiosidade do ser humano em Karen Armstrong (2011) e Mircea Eliade (1992), cuja visão sobre o homem religioso enquanto buscador do sentido último, se enraíza no desejo de reencontro com o sagrado como eixo de orientação existencial.

O estudo da temática “promessa” de vida eterna e “milagre” da ação compassiva na perspectiva lucana, propõe uma conversão do olhar e da prática religiosa. Sob essa ótica da conversão, a parábola dialoga com a crítica à religião desvinculada da justiça, apontada por Gustavo Gutiérrez (1971) ao sugerir uma espiritualidade cristã alicerçada no compromisso com o pobre, o ferido, o abandonado - imagem do homem caído à beira da estrada. Tal perspectiva cristã, supõe uma passagem do culto ao cuidado, da lei à misericórdia, da distância ao encontro. Espera-se que este exercício hermenêutico

---

<sup>6</sup> Expressão cunhada por Mircea Eliade (1992) em *O Sagrado e o Profano*, que implica a natureza inerente do ser humano na busca do sagrado e da transcendência.

contribua para a travessia teológico-existencial do *Homo Religiosus* enquanto cristão: aquele que vê, se aproxima, se compadece e age com humanidade.

## **2 Fundamentação teórica**

Segundo Mircea Eliade (1992), o *Homo Religiosus* tem uma profunda necessidade de se conectar com o divino, que se caracteriza pela busca do sentido e desejo de transcendência. Dessa forma, a religiosidade humana está alicerçada no desejo de reencontrar o sagrado como eixo fundamental de orientação existencial.

No mundo contemporâneo, lugar geográfico e existencial, onde as pessoas vivem a fragmentação do ser de forma tão dura e dolorosa, os avanços tecnológicos e a abrangência global da internet vão expandindo as relações e perspectivas de futuro. Apesar dessa evolução, o ser humano continua com o vazio interior que somente a presença do sagrado deve preencher pois, como afirma Armstrong (2011, p. 27), “o desejo de cultivar o senso do transcendente talvez seja a característica que define o ser humano”.

Dessa forma, as pessoas sentem necessidade do sagrado, ou seja, a busca pela transcendência ainda é significativa do ponto de vista ontológico, como postula Eliade (1992, p. 17): “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo”. O ser humano em toda a sua existência anseia pelo absoluto, por isso, busca conectar-se com a natureza, com sua ancestralidade, com aquilo que lhe conduz à integração consigo mesmo, com o outro, com o mundo à sua volta, com o divino, além dele mesmo.

Constata-se que o *Homo Religiosus* tem nostalgia do “paraíso perdido”, um espaço vital de participação plena na construção do ser, cuja vida não é provada pela doença, tristeza, luto, solidão, velhice e morte. Neste horizonte, as experiências- limites que desafiam a condição humana são catalisadores de religiosidade.

Em seu estudo sobre as religiões, Armstrong (2011, p. 45) aponta que: “O conhecimento da dor e a consciência do desejo e da mortalidade são componentes inevitáveis da experiência humana, mas também revelam aquela sensação de afastamento da plenitude do ser, que inspira a nostalgia do paraíso perdido”.

Dentro de nossa condição humana e finita, somos propensos ontologicamente a experiência de transcendência. Os princípios universais da religião, a saber, amor ao próximo, a busca pela verdade, a prática da caridade, o respeito à vida etc., conduzem o

ser humano ao cultivo da espiritualidade, ao aprofundamento de uma vida conectada com o divino, tornando-o uma pessoa mais humanizada.

Vivendo sob a égide desses princípios, o *Homo Religiosus* não concebe a religião como algo teórico ou metafísico, mas com uma prática da caridade. Como afirma Armstrong (2011, p. 42), “religião tem a ver com fazer, não com pensar”.

É a vivência da prática do bem que deseja para si mesmo e que, por sua vez, deve ser praticada também ao outro. Isto lembra a Regra de Ouro<sup>7</sup> da conduta humana versada por Jesus na narrativa de Mateus 7,12: “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas”. Nesta máxima comportamental bastante conhecida na Antiguidade, há uma relação intrínseca entre promessa e milagre. No sentido positivo, sugere a exigência da tomada de decisão em favor de si e do outro, ou seja, querer o bem para si e para o outro.

Considerando promessa e milagre como categorias de fé, entende-se que o ser humano anseia por proteção e cuidado divino, como resposta concreta a suas necessidades e desejos de superação das dificuldades. Na luta por vencer as dores e sofrimentos, o labor de cada dia, o envelhecimento e por fim, o medo da morte, o ser humano se agarra à fé e à esperança que vem do alto. O nome para essa “força que vem do alto” varia em cada religião ou tradição cultural dos povos.<sup>8</sup>

O intuito de apresentar uma reflexão teológica sobre o *Homo Religiosus*, recorrendo a figura do samaritano no texto de Lc 10,25-37, é contribuir para a compreensão do ser humano inserido na contemporaneidade, que continua buscando o sentido último da existência na comunhão com o transcendente.

No contexto narrativo, o diálogo de um doutor da Lei com Jesus serve para introduzir a parábola do Samaritano, própria de Lucas. O doutor da Lei põe a pergunta em termos de religiosidade deuteronomista<sup>9</sup>. Dando a entender que é preciso cumprir o que está escrito na Lei para viver (Dt 4,1;5,33;8,1;16, 20;30,16).

“Mestre, que farei para herdar a vida eterna?” (Lc 10,25). A essa pergunta auspiciosa, Jesus responde com uma contra pergunta, conduzindo seu interlocutor a

---

<sup>7</sup> Conforme nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém, no judaísmo essa máxima era expressa no formato de negativa, insistindo que não se deve fazer ao outrem aquilo que não se deseja que nos façam.

<sup>8</sup> Referência ao nome de Deus nas religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) em que se acredita que há e só pode haver um único ser supremo. Estas concepções variam em cada cultura, mas a palavra Deus (em português e línguas neolatinas) é referida para designar todos esses conceitos.

<sup>9</sup> Uma vivência de fé profundamente enraizada na aliança com Iahweh, na obediência à lei e na centralização do culto.

apresentar sua própria resposta. O doutor da Lei responde sintetizando todos os 613 preceitos em dois: o amor a Deus e ao próximo (Dt 6,5; Lv 19,18.28); Na verdade essa resposta já estava contemplada na “Lei”. Urge, então, o cumprimento. Aquele que consegue a plenitude da vida saindo de si para Deus, é impelido para o próximo. Esse movimento de saída de si para Deus e para o próximo são termos correlatos.

A resposta do doutor da Lei está correta: é preciso cumprir a Lei, segundo a religiosidade circunscrita. Os dois mandamentos constituem uma síntese conclusiva e a essência de todos os demais, de maneira que somente o amor ao próximo confere sentido pleno à Lei e a justifica. O amor que se traduz em cuidado ao próximo pode ser concebido como cumprimento da Lei e mediação da promessa.

O relato de Lucas apresenta uma reflexão vigorosa sobre a pragmática da compaixão, desconstruindo a lógica da piedade legalista. E indicando o caminho da verdadeira fé como prática do amor misericordioso. De acordo com Karris, esse relato complicado e controverso se molda da seguinte forma:

10,25, a pergunta de um legista; 10,26, a contra pergunta de Jesus; 10,27, a resposta do legista; 10,28, o imperativo de Jesus; 10,29, nova pergunta do legista; 10,30-36, outra contra pergunta de Jesus, acompanhada da parábola do bom samaritano; 10,37a, a resposta do legista; 10,37b, o imperativo de Jesus (Karris, 2004, p. 270).

Em resposta às perguntas do legista, Jesus não oferece uma definição dogmática ou teórica, mas apresenta uma narrativa desconcertante. Utilizando uma narrativa parabólica, Jesus rompe com os esquemas religiosos tradicionais e exalta a figura do samaritano como modelo de cumprimento da Lei. Essa ação disruptiva de Jesus deixa o legista desconfortável.

A ação do samaritano representa o “milagre” da compaixão que, segundo Pagola (2012, p. 175), é um sinal de que o Reino de Deus se torna presente onde as pessoas atuam com misericórdia. Neste sentido, a mensagem de Jesus constitui uma verdadeira “revolução” e um desafio para todos. A compaixão exercida pelo samaritano não é apenas um gesto de empatia, mas um engajamento visceral com o sofrimento do outro.

No texto lucano, aparece o verbo grego *σπλαγχνίζομαι* (*splagchnizomai*), que significa ser movido pelas entranhas, estar profundamente movido de compaixão (Rienecker; Rogers, 1985). De modo literal, compadecer-se, ter compaixão, ter piedade, mostrar simpatia (Dias, 2018, p.310). O samaritano foi movido de compaixão. Conforme a parábola, o samaritano é aquele que se mostra próximo do infeliz e ferido; aquele que

se encontra desnudado pela violência; um rosto sem identificação. Esse gesto do samaritano evidencia o respeito à ortodoxia, o zelo pelo outro e pela vida que está acima de qualquer outra coisa (Lc 10, 34).

Portanto, o texto lucano reflete uma antropologia da misericórdia, pois, o ato salvífico não é apenas um dom como promessa, mas uma realidade que se torna concreta na ação ética. Assim sendo, o verdadeiro *Homo Religiosus* não é aquele que apenas conhece os preceitos, mas aquele que faz o movimento de “proximidade” (Lc 10,36), revelando que o processo de vida eterna começa no amor vivido no tempo que se chama hoje.

O aceno teológico se dá na tensão entre o discurso religioso e a ação concreta que salva e liberta. Quem é o próximo para que eu possa amá-lo? Jesus não responde ao doutor da lei de forma objetiva. Ao invés de perguntar pelo objeto da ação, Jesus muda radicalmente o foco para o sujeito da ação. Significa que o próximo é aquele que se aproxima. Ele provoca o doutor da Lei a tornar-se próximo do outro e agir com misericórdia. Não há especificação de raça ou nacionalidade. O homem caído na estrada é o *homo quidam*, um homem qualquer. E é encontrado nos caminhos da vida. É imprescindível aproximar-se do ferido, tocar o sofrimento e recuperar a dignidade perdida.

Desse modo, Lucas propõe um modelo de espiritualidade que transcende o culto e se concretiza na ética da compaixão, no lugar teológico onde o milagre se realiza no encontro com o outro ferido, caído à beira da estrada. Entre a promessa de eternidade e o milagre da vivência do amor, ressurge o autêntico *Homo Religiosus* cristão.

### **3 Resultados e Discussão**

Com base na leitura interpretativa do texto lucano, constatou-se que a partir da ótica da promessa de vida eterna, faz-se necessário que o amor incondicional ao próximo, no cumprimento da Lei, funcione como mediação da promessa na relação de cuidado com o outro. Tornar-se próximo do outro. O agir do samaritano, que teve suas entranhas movidas pela compaixão do *homo quidam*, foi sinal do verdadeiro milagre humano e por isso mesmo, sinal do Reino de Deus.

O estudo do tema em questão, trouxe à tona uma doença que atinge o ser humano no mundo hodierno: a falta de humanidade e abertura ao diferente. A parábola re-vela e des-vela o *Homo Religiosus* na integração entre promessa e milagre em Lc 10,25.29.37.

O doutor da Lei representa a religiosidade normativa, estéril. O samaritano é apresentado por Jesus como expressão viva da religiosidade vivencial e misericordiosa. Nessa dinâmica tensional entre promessa e milagre urge estabelecer relações de proximidade: caminhar entre esperança (promessa) e o agir concreto (milagre da humanização).

#### **4 Considerações Finais**

A guisa de conclusão, este breve estudo aponta algumas inferências. O texto lucano revela e desvela uma doença que se reflete no estilo de vida contemporânea em que não há mais lugar para o humano, para o encontro. Não há mais lugar para o transcendente, portanto, não há mais lugar para a vida interior. O mundo religioso tornou-se um espaço de ritualismos desprovidos de sentidos.

A parábola do samaritano nos revela a ética da compaixão, que se desdobra em uma pragmática da compaixão, como resposta do *Homo Religiosus* diante da promessa de vida eterna. O desafio é restabelecer os vínculos humanos de proximidade, de acolhida do outro, sobretudo daquele que é diferente e que está estendido à beira do caminho, onde homens e mulheres, religiosos e religiosas passam apressadamente sem prestar atenção.

Em síntese, a parábola apresenta três tentativas de viver a religião. O doutor filtra a religião através do código da Lei. O levita e o sacerdote pensam já terem encontrado Deus no recinto do Templo. O samaritano, que nutria uma rivalidade com os judeus e, por sua vez, não costumava seguir a ortodoxia de Israel, ao contrário, se aproxima do homem caído por terra, tornando-se próximo dele, solidarizando-se com ele e devotando-lhe todos os cuidados dos quais necessitava.

Note-se que, entre o “por acaso” do sacerdote e levita (Lc 10,31) e o “mas” do samaritano (Lc 10,33), existe um ser humano que grita. Entre o advérbio e a conjunção adversativa, encontra-se um mundo de diferença e esta tem seu desdobramento paradigmático no verbo compadecer, agitar as entranhas. Assim, o samaritano vive a verdadeira religião. Moveu-se de compaixão e encontrou a vida eterna. Promessa e

milagre se concretizam no movimento de proximidade e na pragmática da compaixão pelo outro.

## **Referências**

ARMSTRONG, Karen. *Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa*; tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

DIAS, Haroldo Dutra. *O Novo Testamento*: tradução de Haroldo Dutra Dias. 1.ed. Brasília: FEB, 2018.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PAGOLA, José Antonio. *O caminho aberto por Jesus: Lucas*; tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. "a"

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*; tradução de Gentil Avelino Titton. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. "b"

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave Linguística do Novo Testamento Grego*; tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Edições Vida Nova, 1985.

SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do Peregrino*. Tradução: J. Bortolini e Ivo Storniolo. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2017.

**Capítulo 6**  
**CONSTRUINDO ESPERANÇA EM TEMPOS DE PANDEMIA:**  
**RELIGIÃO, LEITURA E SAÚDE MENTAL ATRAVÉS DO**  
**PROJETO ADOTE UM LEITOR**

*Vitelmo da Silva Vieira*

# CONSTRUINDO ESPERANÇA EM TEMPOS DE PANDEMIA: RELIGIÃO, LEITURA E SAÚDE MENTAL ATRAVÉS DO PROJETO ADOTE UM LEITOR

*Vitelmo da Silva Vieira*

*Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail:*

*vitelmo.vieira@gmail.com*

## **RESUMO**

O presente artigo analisa a atuação da Igreja Adventista do Sétimo Dia por meio do Projeto Adote um Leitor na Escola Municipal José Antônio dos Santos, na cidade de Lagarto/SE, no biênio 2021-2022 e sua relação com a laicidade, com o desenvolvimento educacional por meio da leitura e com a saúde mental de estudantes no contexto pandêmico da COVID 19. Diante das múltiplas crises desencadeadas pela pandemia, em diversas áreas, especialmente no campo educacional e psicológico, deixando muitas sequelas, o projeto propôs ações voltadas ao estímulo da leitura, ao fortalecimento dos vínculos familiares e à promoção do bem-estar emocional por meio de materiais lúdicos e pedagógicos. Metodologicamente, o artigo inicia com uma revisão conceitual sobre laicidade, liberdade religiosa e Estado laico, seguida por uma análise descritiva do projeto e de discursos relacionados à sua execução, incluindo evidências oriundas de material audiovisual. Os resultados parciais indicam contribuições positivas no desenvolvimento da leitura, na interação social e na saúde mental dos participantes, sem evidências de proselitismo religioso, sugerindo compatibilidade entre a ação desenvolvida e os princípios da laicidade.

**Palavras-chave:** Projeto Social; Laicidade; Leitura; Saúde Mental; Educação.

## **Introdução**

Em dezembro de 2019, surgiram os primeiros registros de casos de pneumonia de etiologia desconhecida na cidade de Wuhan, província de Hubei, China, o que levou a

Organização Mundial da Saúde (OMS) a ser alertada em 31 de dezembro de 2019, sobre um possível novo agente patogênico. No dia 7 de janeiro de 2020, conforme registrado pela OPAS [s.d.], as autoridades chinesas identificaram uma nova cepa de coronavírus, posteriormente denominada SARS-CoV-2, causadora da doença COVID-19. À medida que os casos se espalhavam internacionalmente, a OMS elevou o alerta para Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional em 30 de janeiro de 2020. Pouco depois, em 11 de março de 2020, reconhecendo o rápido aumento de casos (118 mil casos em 114 países), a OMS (WHO, 2020) proclamou oficialmente COVID-19 como pandemia, ressaltando que esse foi o primeiro coronavírus classificado como tal e destacando o caráter global da crise sanitária.

Durante a pandemia de COVID-19, observou-se uma crise de proporções multifacetadas, abarcando esferas psicológica, social, familiar, política, econômica e espiritual, que provocou elevação substancial de transtornos mentais, tais como prevalência média de ansiedade e depressão em torno de 33 % e 28 %, respectivamente, segundo meta-análise envolvendo mais de 160 mil participantes de diversas nacionalidades (PUBMED, 2020).

Uma pesquisa realizada pela Fundação Carlos Chagas (2020) em parceria com a Unesco entrevistou mais de 14 mil professoras e professores de todo o país entre abril e maio de 2020 (no início da pandemia). Os resultados apontaram que, para 49% dos profissionais, a suspensão das aulas presenciais diminuiu a aprendizagem dos alunos. Ao mesmo tempo, 53% dos entrevistados perceberam um aumento de depressão e ansiedade nos alunos.

Nesse cenário, a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), desenvolveu um projeto social chamado Projeto Adote um Leitor. O projeto social surgiu no oeste da Bahia no ano 2020, em plena pandemia da COVID 19, com os objetivos de (1) despertar o interesse da criança pela leitura, quando o virtual era praticamente a única forma de interação; (2) dar suporte educacional/pedagógico às crianças quando as escolas pararam suas atividades; (3) aproximar pais e filhos com atividades pedagógicas, uma vez que passaram muito tempo confinados, (4) equilibrar a saúde mental com atividades lúdicas e pedagogicamente estruturadas. Embora tenha chegado em Sergipe no segundo semestre de 2020, com reuniões de planejamento com a gestão escolar, bem como organização dos preparativos, teve seu início oficial com os alunos da escola municipal, no mês de agosto de 2021.

Em território sergipano, o referido Projeto foi realizado na Escola Municipal José Antônio dos Santos, no biênio 2021-2022. Esta escola contava na ocasião com 358 crianças de 4 a 10 anos de idade, das comunidades do Jardim Campo Novo, Conjunto Albano Franco, Loiola, Loiola 2, Itaperinha e Santo Antônio, na cidade de Lagarto/SE<sup>10</sup>. Vale destacar que o Projeto foi executado em uma escola municipal, desenvolvido em sala de aula, usando material impresso, editado pela denominação, num ambiente de neutralidade religiosa, uma vez que se considera o Estado Laico.

### **1. Estado Laico e Laicidade: relembando os conceitos**

A relação entre religião e educação em um Estado laico tem sido tema de intensos debates, especialmente em contextos em que entidades religiosas realizam projetos em instituições públicas. A atuação da Igreja Adventista do Sétimo Dia, por meio do Projeto Adote um Leitor levanta questões sobre a compatibilidade de tais atividades com o princípio da laicidade do Estado, mas também registra resultados positivos da ação no campo social, familiar, psicológico e educacional, conforme registro a seguir.

Antes de discorrer sobre os pormenores do projeto e seus resultados parciais, uma vez que existe uma ampla pesquisa em andamento, vale aclarar alguns conceitos. De acordo com Domingos (2009), Estado Laico é aquele onde o direito do cidadão de ter ou não ter religião é respeitado. Ele é fruto da cisão entre Igreja e Estado, onde ela é excluída do poder político e administrativo, bem como do ensino.

Se o Estado é laico, deve assegurar às escolas públicas o pleno respeito à dignidade da pessoa, bem como à liberdade religiosa. Como afirmaram Junqueira e Reis (2020), a escola pública precisa ser neutra em matéria de religião na condução das suas atividades administrativas e pedagógicas e precisa ser um espaço para discutir como o fenômeno religioso está presente na sociedade brasileira.

Já a laicidade, como afirmam Junqueira e Reis (2020), é compreendida como um sistema que defende a exclusão da influência da religião no estado, na cultura e na educação. Entretanto, como defende Domingos (2009), a laicidade não exclui as religiões e suas manifestações públicas, nem o ensino religioso, muito menos deve interferir nas convicções pessoais daqueles que optam por não professar nenhuma religião. Tem que ver com a já mencionada separação entre Estado e Igreja.

---

<sup>10</sup> Dados fornecidos pela escola *in loco* aos executores do projeto.

A laicidade é um princípio central que garante a separação entre o Estado e as instituições religiosas. É a separação da esfera pública da esfera privada. No campo da educação, a laicidade desempenha um papel vital na formação de cidadãos críticos e informados. Ao manter a educação pública afastada de doutrinas religiosas, assegura-se que o ensino seja inclusivo e plural, respeitando a diversidade de pensamentos e crenças dos estudantes. Portanto, a laicidade é um alicerce essencial para a construção de uma sociedade democrática e justa, onde a política, a educação e a religião coexistem de forma equilibrada, sem que uma esfera influencie indevidamente a outra.

A laicidade traz consigo o respeito e a tolerância ao outro, pois há uma relação estreita entre laicidade e alteridade. Ambos os conceitos visam promover uma sociedade mais justa e inclusiva, onde a diversidade é respeitada e valorizada. Há também o respeito à liberdade de consciência e de pensamento. A propósito, esse direito é assegurado pelo artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos do Homem, a saber: “Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião” (NAÇÕES UNIDAS, 2025). Espera-se que num Estado laico, se tenha respeito e tolerância a todas as formas de expressões religiosas, bem como àqueles que não professam religião, haja vista que o “Estado laico é aquele onde o direito do cidadão de ter ou não ter religião é respeitado” (DOMINGOS, 2009, p. 51). Em consonância, Bittencourt (2016, p. 93) escreveu que “o equilíbrio da relação entre religião e Estado perpassa, obrigatoriamente, pelo livre exercício da liberdade religiosa e da tolerância”.

Portanto, a laicidade não se trata de uma aversão ao que é religioso. Muito menos um sentimento de repulsa por outrem que confessa uma religião diferente. Domingos (2009, p. 46) contribui nesse ponto ao afirmar que “a laicidade não é o antirreligioso na sociedade, mas o arreligioso na esfera pública.” Ainda acrescenta que “o princípio da laicidade é, ao mesmo tempo, o de afastamento da religião do domínio político e administrativo do Estado, e do respeito ao direito de cada cidadão de ter ou não ter uma convicção religiosa e de professá-la” (DOMINGOS, 2009, p. 50).

## **2. Conhecendo a Igreja Adventista do Sétimo Dia**

A Igreja Adventista do Sétimo Dia é uma igreja cristã protestante. De acordo com o site oficial da instituição, está presente no Brasil e em outros 200 países. Ela “foi

organizada em 1863 nos Estados Unidos” e conta “com mais de 23 milhões de membros no mundo” (ESDA, 2020).

O adventismo do sétimo dia, como é conhecido hoje, tem suas raízes diretas no movimento do Segundo Advento, que surgiu no início do século XIX. Naqueles dias, o “mundo experimentou um reavivamento religioso profético. Embora pregadores tenham, em diversas partes do mundo, incluindo a Europa, anunciado a iminente chegada de Cristo, para o historiador do adventismo Knight (2000), foi na América do Norte que essa crença teve seu impacto mais significativo, considerando que um dos principais responsáveis pelo início do adventismo nessa região foi Guilherme Miller (1782-1849), um leigo batista que desempenhou um papel essencial na propagação dessa ideia. Entre 1840 e 1844, afirma Knight (2015a), sua mensagem de que Cristo viria por volta do ano 1843 percorreu os Estados Unidos e estendeu sua influência para outros países. Apesar de ser vista como uma aberração inofensiva a princípio, em 1843 e depois em 1844, o ensinamento de Miller polarizava pessoas e igrejas ao se aproximar o ano do fim do mundo. O ano chegou e Cristo não voltou.

Após o desapontamento causado pelo fato de Jesus não ter retornado conforme previsto, muitos mileritas<sup>11</sup> perderam o ânimo, enquanto outros seguiram dedicados ao estudo da Bíblia. Por meio da interação com os Batistas do Sétimo Dia, eles chegaram à conclusão de que o sábado, no sétimo dia da semana, deveria ser respeitado como um dia sagrado. Entre os personagens principais, destacam-se como cofundadores do adventismo José Bates, Ellen White, Tiago White.

Todo movimento ou instituição tem um centro ou uma sede. Knight (2015b) registra que a pequena cidade de Battle Creek, Michigan, EUA, se transformou na sede da Igreja Adventista do Sétimo Dia durante o século XIX. O nome da igreja veio em 1º de outubro de 1860, uma assembleia dos guardadores do sábado se reuniu e decidiu, como relata Knight (2015b):

Enfim, David Hewitt sugeriu o nome adventistas do sétimo dia. Sua proposta foi aprovada, e muitos delegados reconheceram que era um nome "expressivo de nossa fé e posição doutrinária". (KNIGHT, 2015b, p. 155).

---

<sup>11</sup> Como eram chamados os seguidores de Guilherme Miller.

Já com nome estabelecido, sentiu-se a necessidade de uma organização formal. Então, em uma reunião que ocorreu de 20 a 23 de maio de 1863, em Battle Creek, foi criada a Associação Geral da Igreja Adventista do Sétimo Dia, órgão máximo da instituição.

De acordo SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH (2025), onde consta o relatório estatístico da denominação do ano 2024, a Igreja Adventista do Sétimo Dia até dezembro deste ano contava com 103.869 igrejas e um total de 23.684.237 membros ao redor do mundo. No corrente ano, 2025, a Igreja Adventista do Sétimo Dia somente no estado de Sergipe conta com 29.934 membros que estão distribuídas em 340 congregações, organizados em 36 distritos pastorais<sup>12</sup>, conforme dados do sistema da própria igreja (ACMS, 2025). Considerando que a população do estado de Sergipe é de 2.210.004 habitantes, de acordo com o IBGE (2022a), a proporção é de um adventista para cada 73 habitantes.

O Projeto Adote um Leitor foi desenvolvido na cidade de Lagarto, região centro sul do estado de Sergipe. De acordo com o IBGE (2022b), a cidade tem uma população de 101.579 pessoas, com uma área territorial de 968,921 km<sup>2</sup> e um PIB *per capita* de R\$ 16.962,87. Sobre a Igreja Adventista do Sétimo Dia na cidade de Lagarto, existem 5.237 membros, distribuídos em 49 congregações, com 6 pastores locais, registrados no mesmo sistema de secretaria da instituição (ACMS, 2025).

Para os Adventistas do Sétimo Dia, liberdade é um dom de Deus, um direito sagrado entregue ao ser humano na criação, mas que o pecado retirou deste tal privilégio. Entretanto, em Jesus Cristo, qualquer pessoa pode receber novamente esse direito e desfrutar de uma vida livre. Para Ellen White, uma das cofundadoras do adventismo e considerada pela denominação como profetiza, não era defensora apenas da liberdade de consciência, mas também defendia a liberdade religiosa. Para ela, a liberdade religiosa é preservada quando há separação entre Igreja e Estado. Em seus dias, ela protestou com retumbância contra a intolerância religiosa ao escrever que a liberdade religiosa “é um direito inalienável de todos, seja qual for o credo professado” (WHITE, 2021, p. 250).

A IASD reconhece que os poderes político e religioso estão presentes na sociedade e que suas instituições são as mais importantes do mundo. Entretanto, defende de

---

<sup>12</sup> Distrito pastoral na Igreja Adventista do Sétimo Dia é uma área geográfica específica composta por uma ou mais congregações que são supervisionadas por um pastor. Essa estrutura ajuda a organizar e administrar as atividades da igreja de forma eficiente. O pastor distrital é responsável por oferecer suporte espiritual, liderar serviços religiosos e coordenar atividades comunitárias nas igrejas do seu distrito (ou da sua geografia).

maneira retumbante a separação entre Estado e Igreja. Essa é uma das funções do Departamento de Assuntos Públicos e Liberdade Religiosa da instituição, promover e incentivar laicidade do Estado.

### **3. Projeto Adote um Leitor em Lagarto/SE**

Observa-se que uma parte das crianças da rede municipal chegam à escola destituídas de um capital cultural o que dificulta ter os mesmos rendimentos de outros estudantes. Esse contexto foi potencializado pela pandemia da COVID-19. Nesse sentido, visando contribuir para que houvesse uma equidade na aprendizagem, um membro da denominação adventista chamado Suesley Moreira da Silva, de 42 anos, criou o Projeto Adote um Leitor. Seu funcionamento iniciava com a ação de prospectar e mobilizar padrinhos (empresários, professores, profissionais liberais, entre outros voluntários) para doarem um kit de leitura (material impresso) para crianças de uma escola pública. Com isso, diante de uma literatura pautada em valores éticos e morais, não doutrinária, haveria o fomento da formação do pensamento crítico, o que tornaria possível ampliar o desenvolvimento das crianças que chegasse à escola sem esse conjunto de competências básicas.

Inicialmente, o projeto tinha algumas metas definidas: a) resgatar na criança a vontade de estudar e aprender; b) despertar o interesse dos alunos para conteúdos relevantes de forma lúdica; c) abordar temas escolares com o toque especial com a turma do Nosso Amiguinho; d) envolver a família no processo educacional buscando a formação completa do aluno; e) estimular o estudo individual e em grupo por meio dos materiais oferecidos; f) auxiliar os professores com atividades curriculares complementares com base na BNCC; g) estimular pais e filhos a passarem tempo juntos realizando as atividades propostas no kit impresso.

A seguir, procura-se apresentar uma linha do tempo do desenvolvimento do projeto no Centro-Sul sergipano. Como mencionado na parte introdutória, o Projeto Adote um Leitor, foi criado na Bahia, mas chegou a Lagarto/SE em sua fase inicial de planejamento no dia 25 de setembro de 2020, onde foi feita a apresentação da proposta pelo Consultor Uelinton Conceição ao Prof. Jorge Pardal, diretor da escola, onde foi firmada a parceria e assinado um termo mútuo de compromisso.

No dia 01 de outubro de 2020, trabalhou-se na seleção do material pedagógico para ser usado no projeto – Kit Vencedores e a Revista Nosso Amiguinho. O Kit Vencedores: Filhos Preparados para a Vida foi elaborado por uma equipe multidisciplinar composta por profissionais da área da psicologia e da pedagogia, para provê aos pais recursos e orientações para auxiliar na formação de valores na vida dos filhos. O principal objetivo do material era aproximar pais e filhos por meio de dicas práticas, atividades, histórias e brincadeiras, que ajudariam a estreitar e a fortalecer os vínculos afetivos, de confiança e de respeito entre eles. O material era composto por uma maleta e dentro dela duas pastas com 12 fascículos impressos e um caderno de atividades. Cada fascículo deveria ser usado durante uma semana com um tema específico. Uma pasta com 12 fascículos era destinada aos pais com linguagem própria para adultos. A outra pasta com 12 fascículos impressos destinada às crianças com linguagem própria para elas. Ambos com a mesma sequência de temas. Cada fascículo deveria ser lido pelos envolvidos durante uma semana contendo os seguintes temas: Amor, Honestidade, Respeito, Empatia, Obediência, Escolhas, Persistência, Espiritualidade, Equilíbrio, Cooperação, Autocontrole, Criatividade. Já o caderno de atividades foi elaborado para a criança realizar as atividades lúdicas na companhia dos pais em casa ou professores em sala de aula.

A Revista Nosso Amiguinho é uma revista educacional para crianças, com periodicidade mensal, produzida pela Casa Publicadora Brasileira (CPB) da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil. Sua história, conforme apresentada por Oliveira (2020), se iniciou há mais de setenta anos e durante todo esse tempo, tem colaborado com pais e professores na desafiadora tarefa de educar as crianças, sobretudo, fazendo-as se apaixonar pela leitura e estudos de forma lúdica. Durante todo esse tempo, ela se propõe a contribuir para a formação do caráter e para o desenvolvimento cultural, físico e social das crianças no Brasil e ao redor do mundo. A revista possui histórias, curiosidades, passatempos, brinquedos para recortar e montar, além de muita diversão para a garotada. Vale considerar o que Oliveira (2020) apresenta sobre o surgimento desse periódico.

O primeiro número oficial da revista publicado por volta de julho de 1953, o editor, Miguel J. Maly, buscou dar uma cara mais brasileira ao conteúdo e evitar o uso de artigos traduzidos de revistas estrangeiras similares. Outra medida que Maly buscou foi garantir que a revista tivesse uma natureza cristã, mas “não proselitista”. Embora a Nosso Amiguinho tenha sido originalmente projetada para leitores adventistas, não se destinava a apresentar conteúdo doutrinário (OLIVEIRA, 2020).

Com o passar do tempo, o foco da editora deixou de ser no público adventista, sendo ampliada ao público em geral, com ou sem religião. A inserção da Revista Nosso Amiguinho nas escolas surgiu com o objetivo de ser um auxílio aos profissionais da educação e de forma lúdica, encantar os alunos no processo de aprendizagem.

Após a seleção dos materiais, iniciou-se a visitação a empresas e professores da cidade de Lagarto/SE para serem apoiadores e patrocinadores do Projeto. Ao todo, 44 patrocinadores assumiram o compromisso de investir no projeto e beneficiar 66 crianças.

No dia 11 de agosto de 2021, diante da comunidade docente e gestora da escola, alunos beneficiados e seus respectivos familiares, patrocinadores e algumas autoridades políticas, ocorreu o evento de culminância para entrega dos kits e revistas às crianças, bem como a apresentação daqueles que investiram financeiramente aos alunos e suas famílias. Foi o momento oficial e público de início do projeto, envolvendo a escola e os alunos. No pátio da própria instituição educacional, com uma decoração customizada, houve a programação de maneira significativa para todas as partes.

Ao longo de um ano e três meses os alunos foram acompanhados. Nos primeiros três meses usaram o Kit Vencedores em casa e nos meses seguintes as revistas eram entregues mensalmente aos alunos na escola. Quando estavam sem aula, eram usadas em casa com a família. Quando passou o período das restrições e isolamento, os professores usavam inicialmente em sala de aula e depois levavam para casa e continuavam usando com os pais.

Há uma pesquisa de mestrado em andamento para analisar o impacto do projeto no desenvolvimento educacional e mental de todos os alunos participantes ao final dos 15 meses. Mas este curto texto vai destacar apenas um caso, baseado em material audiovisual existente de uma das crianças participantes e sua família. Este autor teve contato com a equipe de execução e obteve as informações que estão disponíveis ao público. O relato<sup>13</sup> é o da família Santos. Crisvânia de Jesus Santos foi uma das crianças adotadas. Ao final do projeto, Eliana Santos, mãe da aluna, mencionou em um vídeo gravado pela equipe da igreja:

- **Interação Social** – superou “aquela questão de não ter amizade; Era mais em casa, era mais fechada”.

---

<sup>13</sup> Os textos foram transcritos do vídeo na íntegra, sem nenhuma alteração.

- **Desenvolvimento da leitura** – “Era acanhada na leitura. Depois que conheceu o projeto, né, ela desenvolveu bastante...”
- **Interação Social** – O projeto é bom também para a saúde; traz muito benefício também para a saúde.

Nas palavras da própria Crisvânia Santos, os benefícios foram os seguintes:

- **Desenvolvimento na leitura** – *“No contato com a Revista Nosso Amiguinho eu aprendi muitas coisas. Aprendi a saber mais ler, que eu não sabia; era bem pouquinho.”*
- **Desenvolvimento educacional** – *“A revistinha me ajudou nos estudos.”*
- **Desenvolvimento pessoal/sonhos** – *“Quando eu crescer, o que eu quero é ser veterinária... porque eu amo os animais.”*

O projeto provavelmente levou esperança a muitas outras famílias em meio à crise pandêmica. A averiguar os resultados ao final da pesquisa. Socialmente, a família relatou que houve crescimento para Crisvânia na interação com vizinhos e outros coleguinhas da escola, a ponto de chamar os vizinhos e contar as histórias da revista para eles. No âmbito familiar, os membros estiveram mais unidos e em momentos específicos, reunidos para leitura do material. No aspecto da saúde mental, foi significativo apelo do material impresso para dividir a atenção que era apenas de modo digital e trouxe esperança de saída da crise, através das muitas histórias, uma vez que houve uma enxurrada de notícias ruins durante a pandemia. As conclusões parciais não perceberam quebra do princípio da laicidade, uma vez que não houve ações proselitistas. Logo os resultados foram obtidos foram inúmeros e muitas das metas do projeto alcançadas a contento sem ferir a liberdade religiosa e a laicidade.

## **REFERÊNCIAS**

**ACMS.** 2025. Disponível em: <https://www.acmsnet.org/Dashboard>. Acesso em: 04 junho 2025.

BITTENCOURT, Josias Jacintho. Separação entre religião e estado: utopias e realidades. In: LELLIS, Lélío Maximino; HEES, Carlos Alexandre (org.). **Fundamentos jurídicos da liberdade religiosa**. 1. ed. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2016. p. 93-136.

BORGES, Michelson. **A chegada do adventismo ao Brasil**: histórias de fé, cotagem e dedicação. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2020.

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. **Revista de Estudos da Religião**, ISSN 1677-1222, setembro, 2009. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2009/t\\_domingos.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf). Acesso em: 20 de março 2023.

**FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS**. Pesquisa: educação escolar em tempos de pandemia na visão de professoras/es da educação básica. 2020. Disponível em: <https://www.fcc.org.br/educacao-escolar-em-tempos-de-pandemia/educacao-escolar-em-tempos-de-pandemia-informe-n-1/>. Acesso em: 12 set 2023.

JUNQUEIRA, Sergio R. A.; REIS, Marcos V. de Freitas. Diversidade religiosa, laicidade aplicado ao ensino religioso. **Revista Labirinto**. Ano XX, vol. 32, n. 1, jan-jun 2020, p. 25-41, ISSN 1519-6674, Porto Velho. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/5195/3493>. Acesso em: 15 agosto 2024.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades e estados**: Sergipe. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/se/>. 2022a. Acesso em: 04 junho 2025.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades e estados**: Sergipe. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/se/lagarto.html>. 2022b. Acesso em: 04 junho 2025.

**Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Quem somos – Identidade: um povo conectado à Bíblia. 2013c. Disponível em: <https://institucional.adventistas.org/pt/quem-somos/identidade/nossa-historia/>. Acesso em: 18 junho 2025.

KNIGHT, George R. **Uma igreja mundial**: breve história dos adventistas do sétimo dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. **Adventismo**: origem e impacto do movimento milerita. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Para não esquecer**: meditações diárias. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2015b.

NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Artigo 18. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/81831-artigo-18-liberdade-de-religi%C3%A3o-e-cren%C3%A7a?>. Acesso em: 5 março 2025.

OLIVEIRA, Sueli Nunes Ferreira de. **Nosso Amiguinho**. Encyclopedia of Seventh-Day Adventists, 2020. Disponível em: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=CI5P&lang=pt>. Acesso em 26/04/2023.

**OPAS – ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE**. Histórico da emergência internacional de COVID-19. [s.d.]. Disponível em: [https://www.paho.org/pt/historico-da-emergencia-internacional-covid-19?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.paho.org/pt/historico-da-emergencia-internacional-covid-19?utm_source=chatgpt.com). Acesso em: 09 set 2025.

**PUBMED – NATIONAL LIBRARY OF MEDICINE.** The psychological and mental impact of coronavirus disease 2019 (COVID-19) on medical staff and general public: a systematic review and meta-analysis. 2020. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32563745/>. Acesso em: 09 set 2025.

QUEM são os adventistas do sétimo dia? In: **ESDA: Encyclopedia of Seventh-Day Adventists.** Silver Spring, MD, 2020. Disponível em: <https://encyclopedia.adventist.org/faq>. Acesso em 29 maio 2023.

**Seventh-day Adventist Church.** Seventh-day Adventist World Church Statistics 2024. 2025. Disponível em: [Seventh-day Adventist World Church Statistics 2024 | adventist.org](https://www.adventist.org). Acesso em: 18 junho 2025.

WHITE, Ellen Gould. **O grande conflito.** Trad. Guilherme Stein Jr. 44. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

**WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION.** Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19. 2020. Disponível em: <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>. Acesso em: 09 set 2025.

**Capítulo 7**  
**THE SACRIFICE OF ISAAC: RETHINKING LOVE AND  
SACRIFICE IN LIGHT OF GENESIS 22**

*André Luiz Vasconcelos*

*Eduardo Rueda Neto*

# THE SACRIFICE OF ISAAC: RETHINKING LOVE AND SACRIFICE IN LIGHT OF GENESIS 22

***André Luiz Vasconcelos***

*PhD candidate in Old Testament at the River Plate Adventist University (UAP).*

*Editor of theological books at the Brazil Publishing House (CPB).*

***Eduardo Rueda Neto***

*Doctor of Theology from the Pontifical Catholic University of São Paulo (PUC-SP).*

*Professor of Theology at the Adventist University of São Paulo (UNASP).*

## **ABSTRACT**

The account of the sacrifice of Isaac in Genesis 22:1-19 has aroused great interest throughout history and has been widely discussed in Jewish and Christian tradition as well as in philosophy. Usually interpreted in light of faith, obedience, and atonement, this episode also offers a profound perspective on the meaning of love. This essay proposes to reflect on the relationship between love and sacrifice based on the biblical narrative of the *aqedah* (“the binding” of Isaac). Through a literary and theological reading of the text, it is observed that the first biblical occurrence of the verb “to love” appears in this context of surrender and trust in God. The story reveals that love, in the biblical perspective, involves renunciation, faithfulness, and a willingness to submit to the divine will. At the same time, the episode symbolically anticipates the sacrifice of Christ, offering a glimpse of the love fully revealed at Calvary.

**Keywords:** Genesis 22; sacrifice of Isaac; biblical love; Abraham; biblical typology.

## **RESUMO**

O relato do sacrifício de Isaque em Gênesis 22:1-19 tem despertado grande interesse ao longo da história, sendo amplamente discutido na tradição judaica, cristã e na filosofia. Geralmente interpretado à luz da fé, da obediência e da expiação, esse episódio também oferece uma perspectiva profunda sobre o significado do amor. Este ensaio propõe refletir sobre a relação entre amor e sacrifício a partir da narrativa

bíblica da *aqedah* (“ligamento” de Isaque). Por meio de uma leitura literária e teológica do texto, observa-se que a primeira ocorrência bíblica do verbo “amar” aparece nesse contexto de entrega e confiança em Deus. A história revela que o amor, na perspectiva bíblica, envolve renúncia, fidelidade e disposição para se submeter à vontade divina. Ao mesmo tempo, o episódio antecipa simbolicamente o sacrifício de Cristo, oferecendo um vislumbre do amor revelado de forma plena no Calvário. **Palavras-chave:** Gênesis 22; sacrifício de Isaque; amor bíblico; Abraão; tipologia bíblica.

## **Introduction**

What is love? This is perhaps one of the most difficult questions to answer. Love is, at once, one of the deepest human experiences and one of the most complex concepts in all of existence. Philosophical dictionaries, such as Nicola Abbagnano’s, dedicate pages upon pages to tracing how love has been defined throughout history (Abbagnano, 1971). Still, none of those definitions seem to fully capture the essence of love. And perhaps that is because the answer cannot be found in abstract formulations or theoretical discourse.

The Bible, as a divinely inspired literary masterpiece shaped by the Hebrew mindset, expresses abstract truths in ways far more concrete and visible than our Western minds typically allow. One of the ways Scripture addresses profound questions is through stories—narratives rich in beauty and depth. Among them, the account of the sacrifice of Isaac in Genesis 22:1–19 stands out. In a remarkably tangible and profound way, this story unveils the true essence of love.

## **Interpretive overview**

The account in Genesis 22 has long inspired theologians and thinkers throughout history. In Jewish tradition, the sacrifice of Isaac is known as *’aqadat Yitzhak*, literally “the binding of Isaac.” This term comes from the Hebrew verb *’aqad*, meaning “to bind,” used in Genesis 22:9.

Among Jewish interpreters, the *aqedah* became the ultimate example of loyalty to God and to the Torah, even unto self-sacrifice. More than any other narrative, this story encouraged the Jewish people to face martyrdom (*kiddush HaShem*) during Roman, Christian, and Muslim persecutions (Sarna, 1989, p. 394). It also became a symbol of

atonement. The *Targum Neofiti*, for example, states: “And now I pray for mercy before You, O Lord God: when the children of Isaac suffer, remember the *aqedah* of Isaac their father, and deliver them and forgive their sins” (Gen. 22:14).<sup>14</sup> Rabbi Ishmael even compares Isaac’s sacrifice to the Passover offering, whose blood was sprinkled on the doorposts: “And when I [the Lord] see the blood. [...] What did He behold? He beheld the blood of the sacrifice of Isaac, as it is said: ‘God will Himself see the lamb,’ [...] (Gen. 22.8)” (Lauterbach, 2004).

The idea of atonement is so prominent in Jewish interpretation of Genesis 22 that the passage became part of the *Rosh Hashanah* liturgy, the Jewish New Year. On this day of judgment, besides reading Genesis 22, Jews pray: “Remember, O Eternal our God, the covenant, the lovingkindness, and the oath which You swore to Abraham our father on Mount Moriah, when Abraham our father bound his son Isaac upon the altar... So subdue Your mercy over Your wrath, and in Your great goodness turn away from Your people the fury of Your anger” (Fridlin; Fridlin, 1997, p. 204).

For Christians, the *aqedah* is also aligned with the concept of atonement, insofar as it typologically foreshadows the sacrifice of Jesus.<sup>15</sup> In this view, the trial of Abraham and Isaac on Mount Moriah prefigures the experience that God the Father and Jesus the Son would undergo on Calvary. Abraham felt the anguish of offering up his only son, while Isaac experienced the sorrow of separation from his father (see Matt. 27:46) and willingly yielded himself (see Luke 23:46), just as Jesus did.

The impact of this story has also generated deep philosophical reflection. Thinkers such as Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Martin Buber, and Emmanuel Levinas have written about it. Kierkegaard even devoted an entire work—*Fear and Trembling*—to meditating on Abraham’s experience of faith as the “knight of faith” on Mount Moriah.

These examples are but a small sample of the immense impact of the “sacrifice of Isaac” upon religious and philosophical thought. Yet, something stands out. Although much has been written about this account, few—like Israeli writer Meir Shalev in *Beginnings: Reflections on the Bible’s Intriguing Firsts*—have reflected on the theme of love in this passage.

---

<sup>14</sup> See *Jubileus* 17:15 and 49:1.

<sup>15</sup> See *Epistle of Barnabas* 7:3; Melito of Sardis, *Catena on Genesis* (Roberts; Donaldson; Coxe, 1997, v. 8, p. 759); Irenaeus, *Against Heresies* 4.5.4 (Roberts; Donaldson; Coxe, 1997, v. 1, p. 467); Tertullian, *Answer to the Jews* 10 (Roberts; Donaldson; Coxe, 1997, v. 3, p. 164), *Against Marcion* 3.18 (Roberts; Donaldson; Coxe, 1997, v. 3, p. 336).

## **Biblical narrative**

The narrative opens with God's command to sacrifice Isaac, thus culminating Abraham's spiritual odyssey. The patriarch had already faced several severe trials since God first called him in Haran. He had left everything behind to go to a foreign land (Gen. 11:31–12:1-3), endured famine (Gen. 12:10), faced war (Gen. 14), and suffered the heartache of sending his son Ishmael away (Gen. 21:8-21).

Yet none of these trials compared to the one narrated in Genesis 22. In chapter 12, God asked Abraham to leave his land, household, and family. In chapter 22, the Lord asked him to sacrifice his beloved son and give up the hope of becoming the father of a great nation—since that promise was bound to Isaac's life.

God commanded Abraham to offer his son as a burnt offering in the land of Moriah. This part of the command is structurally similar to that in Genesis 12, where God also asked Abraham to go to a land. Both passages are connected by the expression *lekh-lekha*, “go,” which forms a narrative *inclusio*: it appears only in Genesis 12:1 and 22:2—the first and last times God speaks directly to Abraham.

A striking detail appears in Genesis 22:2. God's requirement sounds more like a request than a command. This is because the Hebrew phrase “take now your son” includes the enclitic *na'*, meaning “please.” As Gordon Wenham notes, this particle is rarely used in divine imperatives (Wenham, 2002, p. 104).

God's request is terrifying and seemingly cruel. Abraham was not merely to give up his beloved son, but to offer him as a burnt offering. It's crucial to recall that such an offering involved flaying the victim, cutting it into pieces, and completely burning it (see Lev. 1:1-17).

This must have broken the heart of the aged patriarch. Still, Abraham submitted to God's request and said, “Here I am” (Gen. 22:1, 11). Kierkegaard beautifully portrayed Abraham's attitude in that bleak moment: “Abraham was greater than all, great by that power whose strength is weakness, great by that wisdom whose secret is madness, great by that hope (faith) whose form is folly, great by that love which it is self-hatred” (Kierkegaard, 2001, p. 28).

Abraham made the preparations and set out for the land of Moriah. Sarah's absence from the account suggests that she was unaware of the plan. Abraham likely wanted to avoid the kind of resistance Sarah had shown earlier (see Gen. 16; 18:10-15).

Genesis 22:3 indicates that the three-day journey was made in silence. The atmosphere was heavy, full of anguish. Nahum Sarna observes that, in the Bible, “three days constitute a significant segment of time, particularly in connection with travel” (Sarna, 1989, p. 151).<sup>16</sup> This means Abraham had ample time to ponder God’s request and reconsider. Yet he remained resolute.

In verse 5, Abraham reveals his hope of returning with Isaac: “we will come back to you,” he told the servants. Abraham believed that somehow Isaac would return with him. Hebrews 11:19 confirms this, stating that Abraham “concluded that God was able to raise him up, even from the dead.”

Father and son walked alone to Mount Moriah. The focal point of the narrative is the dialogue between them: “But Isaac spoke to Abraham his father and said, ‘My father!’ And he said, ‘Here I am, my son.’ Then he said, ‘Look, the fire and the wood, but where is the lamb for a burnt offering?’ And Abraham said, ‘My son, God will provide for Himself the lamb for a burnt offering.’ So the two of them went together” (Gen. 22:7-8).<sup>17</sup>

The beloved son began the dialogue with “my father,” appealing to Abraham’s paternal love. Abraham responded with tenderness: “Here I am, my son.” Isaac’s question about the lamb

suggests a naiveté that makes his future death the more heart-rending. This impression is reinforced by his docile acceptance of Abraham’s reply, which shows Isaac trusting entirely his father’s good intentions. Or was he sharp enough to see through his father’s enigmatic answer and realize that he was the intended sacrificial lamb? [...] either way, our appreciation of the trustful love that existed between father and son is enhanced (Wenham, 2002, p. 108).

Isaac understood that he was the offering and completely submitted to his father’s will. Though heartbroken, Abraham was determined to obey the divine command. He hesitated not.

At the critical moment, when he was about to slay his own son, the broken patriarch was providentially stopped by the Angel of the Lord (v. 11-12). Then Abraham looked and “saw” a ram caught in a thicket (v. 13) and understood that God had provided a substitute. He named that place “The Lord Will Provide.” However, there’s a subtle nuance in the original Hebrew. The word translated as “provide” is *ra’ah*, which literally

---

<sup>16</sup> See Gen. 31:22; 42:18; Exod. 3:18; 15:22; Num. 10:33; 33:8; Jon. 3:3.

<sup>17</sup> All biblical quotations in this essay are taken from the New King James Version (NKJV).

means “to see.” Abraham named the place where “the Lord will see,” because it was there that he “saw” the ram.

Jesus alluded to this event when He said that “Abraham rejoiced to see My day” (John 8:56). This remark validates the Judeo-Christian interpretation of the *aqedah* as a reference to atonement and reveals the typological connection between Moriah and Calvary.

Although the text states twice that father and son walked “together” (Gen. 22:6, 8), the narrator hints at a rupture afterward. In verse 19, Abraham apparently returned alone to the servants, contrary to his earlier hope (v. 5), and went back with them to Beersheba. Isaac, the beloved son, is not mentioned.

Isaac reappears only in Genesis 24:62, living in the Negev, possibly in Beer-lahai-roi (see Gen. 16:14). The Negev desert lay slightly south of Beersheba, where Abraham had settled (Gen. 22:19). The text suggests that after the *aqedah*, father and son went separate ways.

Thus, the event on Mount Moriah anticipated the one on Calvary. Both mountains witnessed a loving father who offered his son as a sacrifice, as well as a son separated from his father who submitted unreservedly to his will.

### **Conclusion: true love**

All the emotional tension at Moriah renders God’s statement in Genesis 22:2—“Take now your son, your only son Isaac, whom you *love*”—even more remarkable. It is in this context of sacrifice, surrender, and separation that the verb “to love” (*’ahav* in Hebrew) appears for the first time in the Bible. Interestingly, it is not used to refer to romantic love or a mother’s affection for her children, but rather to a father’s love for his only son.

Even more noteworthy is the fact that this declaration does not come from Abraham or the narrator but from God Himself. Meir Shalev insightfully compared this with the creation narrative (Shalev, 2011, p. 16-17). Just as God, in His role as Creator, named the works of His hands—calling the light “day” and the darkness “night,” the dry ground “earth” and the gathered waters “seas”—He also gave a name to Abraham’s feeling toward his son: “love.”

It is God who defines what love is. For Him, “love” equals the deep affection of a father for his only, incomparable son. In other words, God condensed all of Abraham’s affection for Isaac—the son he had longed and waited for—into the word “love.” This is the paradigm of love in Scripture, a picture of God’s love.

Today, many confuse true love with permissiveness or complacency. On one hand, it is true that God’s love—the ultimate expression of genuine love—is not conditional upon our obedience (Rom. 5:8). On the other, as illustrated in the “sacrifice of Isaac,” love should never become a hindrance to walking in harmony with the word of our Heavenly Father.

In today’s culture—even within religious settings—love is often reduced to unconditional acceptance or emotional comfort. As a result, the importance of a life shaped by Scripture is downplayed, and calls to transformation are seen as legalistic. Phrases like “Jesus yes, religion no” reflect this distorted view, which prioritizes personal comfort over biblical truth, ultimately stripping divine love of its true meaning.

Contrary to such ideas, the “binding of Isaac” teaches that love involves surrender, self-denial, and sacrifice; that genuine affection should never be an obstacle to living in obedience to God’s word. It also reveals that love can sometimes be a painful and anguishing experience. But the biblical concept of love seems not appeal to those seeking a definition shaped by secular or even profane standards.

Through a symbolic act, Abraham uniquely experienced what it means to love unconditionally with divine love. The love revealed at Moriah was a miniature preview of the love revealed at Calvary—a love that transcended the father-son relationship and embraced all humanity:

“For God so loved the world that He gave His only begotten Son, that whoever believes in Him should not perish but have everlasting life” (John 3:16).

The story of the *aqedah*, illustrates the divine love manifested at the cross. To love, in light of Christ’s crucifixion, means to give one’s best; to surrender personal desires; to yield to God’s plan. As the apostle John wrote:

“In this the love of God was manifested toward us, that God has sent His only begotten Son into the world, that we might live through Him. In this is love, not that we loved God, but that He loved us and sent His Son to be the propitiation for our sins. Beloved, if God so loved us, we also ought to love one another” (1 John 4:9-11).

This is what the Lord expects from each one of us!

## References

ABBAGNANO, Nicola. **Dizionario di Filosofia**. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971.

FRIDLIN, Jairo; FRIDLIN, Vitor (org.). **Marzor Completo**. São Paulo: Sêfer, 1997.

KIERKEGAARD, Søren. **Frică și Cutremurare**. Translation by Dragoș Popescu. Oradea: Antaios, 2001.


LAUTERBACH, Jacob Z. **Mekhilta de-Rabbi Ishmael**: a critical edition, based on the manuscripts and early editions, with an English translation, introduction, and notes. v. 1. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland (org.). **The Ante-Nicene Fathers**: translations of the writings of the fathers down to A.D. 325. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

SARNA, Nahum M. **Genesis**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989. (The JPS Torah Commentary).

SHALEV, Meir. **Beginnings**: reflections on the Bible's intriguing firsts. New York: Harmony Books, 2011.

WENHAM, Gordon J. **Genesis 16–50**. Dallas: Word Books, 2002. (Word Biblical Commentary).



**Capítulo 8**  
**ESPIRITUALIDADE SEM RELIGIÃO E**  
**DESINSTITUCIONALIZADA, MAS COM CRENÇA**  
*James Vasconcellos Mesquita*

# ESPIRITUALIDADE SEM RELIGIÃO E DESINSTITUCIONALIZADA, MAS COM CRENÇA

*James Vasconcellos Mesquita*

*Doutorando em Filosofia da Religião pela Universidade de Brasília. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, jamesmsqt@gmail.com*

## **RESUMO**

Esta comunicação será desenvolvida no método de procedimento exclusivamente de pesquisa bibliográfica a cuja investigação competirá a seleção de material para leituras específicas bem como fichamentos para coleta de informações. O objetivo será o exploratório pela delimitação apresentada no título. A natureza óbvia deste trabalho tem como escopo apresentar os comentários de especialistas sobre a espiritualidade divorciada da religião formal como mais uma característica da era pós-moderna. Propor-nos-emos a explicar as percepções conceituais atualizadas sobre a espiritualidade de acordo com as concepções científicas dos estudiosos especializados em religião e apresentaremos, sinteticamente, as descobertas, as reflexões e as projeções acadêmicas mais recentes sobre uma espiritualidade compreendida no contexto da conjuntura social da atualidade.

**Palavras-chave:** Espiritualidade. Crença. Pessoas sem religião (PSR). Pluralidade. Transcendência.

## **1. ESPIRITUALIDADE SEM RELIGIÃO E DESINSTITUCIONALIZADA, MAS COM CRENÇA**

Joachim Ernst Adolphe Felix Wach garantiu que “Todas as religiões mundiais enfrentam de tempo em tempo protestos contra a tendência principal do seu desenvolvimento” (WACH, 1990, p. 192). O artigo “‘Sem religião’ ou pluralismo religioso? Uma leitura introdutória” (ECCO; MARTINS FILHO, 2021) partiu do seguinte pressuposto:

Isso porque, embora estejamos apresentando a questão específica dos “sem religião” como emergente a partir do censo de 2010, devemos admitir que, nos termos estritos da orientação oferecida aos recenseadores, seriam incluídas nesta categoria apenas as pessoas para quem a religião não ocupasse nenhuma função significativa, ou melhor, aqueles que não apenas não mantêm quaisquer vínculos institucionais, mas também não se reconhecem diante do papel da religião em suas vidas, seja numa perspectiva comunitária, seja pela ótica individual. (ECCO; MARTINS FILHO, 2021, p. 309)

“Sem religião” não significa ateu ou agnóstico; significa indiferente para religião, ou desinstitucionalizado dos credos tradicionais, ou pode até ser o chamado “desigrejado” (ECCO; MARTINS FILHO, 2021, p. 321). Segue-se uma explicação:

[...] junto aos “sem religião” também se encontrariam sujeitos altamente religiosos, isto é, para os quais a dimensão das crenças permanece ocupando um espaço fundamental em sua configuração de sentido, mas que, por motivos diversos, afastaram-se das instituições religiosas, passando a desenvolver uma “espiritualidade” de caráter pessoal – seriam os chamados “crentes sem religião” [...] (ECCO; MARTINS FILHO, 2021, p. 310)

Constata-se indivíduos profundamente espiritualizados e até praticantes de ritos mesmo que desinteressados nas instituições promotoras dos ritos. Indivíduos que se apropriaram dos ritos porque não entendem as instituições como detentoras da exclusividade dos mesmos. Destacam-se esses indivíduos por preservarem-se na religião enquanto se afastam da instituição. As atenções dos especialistas estão voltadas para “[...] o surgimento desta nova categoria de análise para as ciências da religião e a teologia, como segue: os crentes ‘sem religião’” (ECCO; MARTINS FILHO, 2021, p. 314).

## **2. CAUSAS PROVOCADORAS DO FENÔMENO**

### **2.1. Secularismo**

Evidências e sintomas são de menor monta na compreensão do processo desencadeador se analisadas as causas provocadoras do fenômeno, as quais são: “a secularização, o desencantamento do mundo e a crise de plausibilidade” (ECCO; MARTINS FILHO, 2018, p. 31); “secularidade entendida como ausência de Deus” (BINGEMER, 2014, p. 852).

[...] as pessoas tendem a pensar no secularismo como a ausência de religião, não algo em si, ou eles pensam nisso simplesmente como uma forte separação entre Igreja e Estado – criando uma zona de ausência. [...]

uma mudança de uma sociedade onde a crença em Deus é incontestada e na verdade, não problemática, para aquele em que é entendido como uma opção entre outras, e muitas vezes não é a mais fácil de adotar. (TAYLOR apud NIEKERK, 2018, p. 8)

## 2.2. Anacronismo

Hipoteticamente, a inadequação da religião está diretamente relacionada com o anacronismo aos temas que inquietam o indivíduo atual e que foi bem analisado na citação abaixo:

A religião é dominada pelos homens, com exclusão das mulheres e isso é ainda reforçado pela ideologia de um Deus masculino; os fundamentos da religião repousam sobre uma 'cosmologia pré-moderna' e uma 'visão arcaica da realidade' que já não pode ser mantida; a religião é 'baseada em uma concepção de espírito que é sobrenatural'. O Espírito é concebido como uma agência externa que faz milagres e maravilhas com um "reino" em outra realidade', que é difícil de acreditar e pouco atraente para o nosso entendimento moderno; 'a religião é sobrenatural e transcendentalista. Não há o suficiente a dizer sobre a experiência do sagrado na criação. Não nos ensina como viver harmoniosamente com a natureza, mas ter poder e "domínio" sobre a terra. No nosso tempo de crise ecológica, o que pode uma religião centrada no ser humano contribuir para a sobrevivência do planeta?'; a religião busca a perfeição como seu objeto desejado; a religião nos é apresentada como princípios opostos e direciona o espírito para 'triunfar sobre o corpo e seus desejos vitais'; a religião classifica seus membros; a 'religião governa de cima e exclui a voz do povo e compreensão democrática'; a religião colocou a autoridade espiritual nas "figuras de autoridade, padres, bispos, clérigos" e as pessoas se sujeitaram a tal autoridade; a religião é 'dogmática e externa às nossas vidas'.

Ela "impõe-nos leis e regras sem investigar a natureza do eu que está transformando"; a religião impõe uma grande narrativa sobre nossas experiências sem investigar as vinhetas pessoais que constituem o curso de nossas vidas; a 'religião é rejeitada não porque uma pessoa não acredita, mas porque ele ou ela não é acreditada. Se a religião expandisse os seus horizontes para incluir a espiritualidade dos indivíduos, ela poderia ser renovada por tal expansão, e os indivíduos não se sentiriam excluídos, empurrados para fora ou irrelevantes'; a religião está fundida com estruturas sociais, que incluem empresas, governo e aqueles envolvidos na troca e no comércio "para poder oferecer uma crítica deste mundo"; a religião "não permite a verdadeira radicalidade do espírito, que está sempre "em desacordo" com o mundanismo"; e, finalmente, a religião não representa um desafio suficiente para a sociedade, mas simplesmente reforça e apoia os seus valores básicos e, como tal, não pode representar a vida do espírito. (TACEY apud NIEKERK, 2018, p. 6)

### 2.3. Comportamento aversivo de contracontrole

O indivíduo pós-moderno manifesta a tendência de oposição a controles. Cientistas da religião têm acompanhado a crescente ojeriza e repulsa causadas pelo sistema institucional cerceador e hermético. Em outras palavras: menos pessoas se sentem atraídas pela religião formal. Mais pessoas estão recorrendo à uma espiritualidade que privilegia a mística (para usar o vocábulo técnico bingemeriano). Como a mística se desencadeia?

As experiências religiosas ou espirituais dos indivíduos em boa parte são marcadas por uma significativa autonomia religiosa dos atores, que circulam entre os diversos grupos existentes. Estes constroem em boa medida, por conta própria, sua religiosidade, numa espécie de bricolagem (arranjo pessoal do religioso ou espiritualidade errante, religiões difusas, modelo holístico individual, coexistência de paradigmas) e por um crescente processo de destradicionalização da religião e de desinstitucionalização da identidade religiosa. Dá-se uma crescente subjetivação da religião e uma radicalização da pluralidade religiosa. (BINGEMER, 2014, p. 870)

Essas causas resultaram numa diminuição da procura pela religião enquanto a religiosidade permaneceu incólume. Os especialistas que têm domínio do assunto elucidaram o caso:

O presente impõe-se, então, como cenário de muita religiosidade, embora de pouca religião – sendo esta tomada no sentido de instituição e tudo o que lhe diga respeito (dogmas, ritos, teologia). (ECCO; MARTINS FILHO, 2018, p. 37)

### **3. ESPIRITUALIDADE NOVA OU ESPIRITUALIDADE DE NOVO?**

Para Thomas F. O’Dea, nas sociedades primitivas e arcaicas, a religião foi vista como um aspecto naturalmente espontâneo em todos os níveis sociais. A evolução dessa expressão culminou no surgimento de grupos especializados em assuntos religiosos. A religião passou a ser menos um organismo para se tornar mais uma organização. A hierarquização na religião foi ao encontro das características das sociedades urbanas. Surgem as organizações especificamente religiosas. Esse aspecto foi ressaltado nas sociedades tradicionais. Depois, nas sociedades modernas, a religião se fragmentou e se pulverizou. As organizações especificamente religiosas surgiam de experiências religiosas específicas, evoluíam para a forma de associações religiosas e terminavam como

organizações religiosas institucionalizadas permanentes. No início, a figura carismática e o círculo de discípulos inauguram o movimento. Eles detinham a revelação. Com o desaparecimento dos elementos originários, estabelece-se uma crise de continuidade e uma crise de sucessão. A solução de continuidade é interrompida porque o processo natural de manutenção da comunidade está na repetição do carisma e na continuação da experiência religiosa. Os dois fatores preponderantes na evolução de religião difusa para organizações especificamente religiosas: as mudanças sociais e um aumento de experiências religiosas. Ou seja, como reflexo da sociedade tanto como necessidade, novas organizações religiosas tiveram que surgir. A nova ordem mundial não comportava mais a forma simples de religião difusa. As experiências religiosas originais tiveram que ser preservadas para a sobrevivência das novas organizações religiosas. O círculo vicioso padrão volta a repetir-se. Outros cientistas da religião contribuíram com observações igualmente importantes e pertinentes sobre o novo exercício da espiritualidade:

Em contraste com estas formas de organização religiosa, a 'nova' espiritualidade não está institucionalizada e pode, portanto, parecer desorganizada, embora tenha sua própria lógica interna. Separada das restrições da religião, assume um significado muito mais amplo, na medida em que eventualmente se torna um conceito muito amplo e vago que é difícil de definir. A religião, pelo contrário, torna-se mais concebida de forma restrita, enquanto a espiritualidade é vista como relacionada com os aspectos sagrados da vida e do universo, libertados das restrições de prática obrigatória e localização física. (JENSEN apud NIEKERK, 2018, p. 6)

Os cientistas da religião reconhecem que a espiritualidade sem religião é uma importante conquista. Para os que dedicam suas inteligências no estudo das formas novas de religiosidade.

A espiritualidade, ao contrário, tem sido elogiada por ver a unidade do sagrado, do ser humano e da natureza, que em grande parte inclui política, meio ambiente e meio sociocultural, e nesta agenda fornecer uma abordagem holística e apresentando aos seus adeptos uma visão de mundo abrangente. Além disso, sabe-se que quebra barreiras entre as diferentes religiões [...] de escolhas entre crenças e práticas que os indivíduos podem se fazer agora sem a ajuda de uma instituição religiosa que autocraticamente serve pratos de dogma e credo aos seus adeptos. (NIEKERK, 2018, p. 10)

A prática da magia dos tempos atuais possui semelhanças com a antiga, porém as motivações são distintas porque estão em sincronia com as demandas do contexto moderno. As gerações humanas vivem constantemente na repetição das fases do ciclo

espiritualidade-religião-ciência-espiritualidade. A humanidade voltou à espiritualidade pelas causas supracitadas, mas também porque

[...] o ser humano tem consciência de que a sua existência está ameaçada a cada instante e sabe também que é demasiado frágil para mantê-la viva sozinho, precisando confiar em outro poder, e este outro poder de fato o salva. (ALES BELLO, 1998, p. 166)

A espiritualidade praticada fora da religião tradicional tem vantagens e desvantagens. Como vantagem, quiçá a de maior monta seja o sincronismo contextualizado para os problemas da história presente e não repetir as respostas arcaicas para problemas antiquados e gastos pela obsolescência; pois a religião, por outro lado, tem a desvantagem da estagnação da fé, da submissão, da subserviência e da dependência. (Seria temerária ou exagerada a ousadia de dizer que a fé sedimentada é tão ameaçadora quanto um fóssil?)

A visão da espiritualidade de Tacey (2004) é tão ampla que ele a vê como uma cura para muitas coisas que entre elas incluem o racismo, ele a vê como um ingrediente essencial da nova consciência ecológica, um antídoto para a violência doméstica e a agitação civil, e uma solução para o sectarismo religioso e para as guerras santas. (NIEKERK, 2018, p. 9)

Como desvantagem, talvez possa ser apresentada a fragmentação, a pulverização e o movimento fluido debilitante e pusilânime. Afinal, a espiritualidade praticada dentro da religião tradicional apresenta a vantagem da centralidade da fé, da força político-social e da segurança hierarquizada.

Contudo, a espiritualidade também pode ser criticada por não ter um núcleo de significado religioso [...] que pode funcionar como uma estrutura unificadora. (NIEKERK, 2018, p. 10)

Durkheim entendeu que somente a religião insemna na humanidade a fé em um mundo melhor. Há quem já esteja começando a fazer previsões de um retorno à religião:

A preocupação é que os adeptos da espiritualidade agora anseiam por comunidade – algo que eles descobrem que adorariam ter porque querem conhecer pessoas que são como eles na prática. No entanto, o problema com isso é que pode acabar se tornando uma instituição – exatamente aquilo a que eles se opuseram no domínio religioso. (NIEKERK, 2018, p. 10)

## **RESULTADOS E CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A religião sobrevive, mas apresenta uma metamorfose constatada pelos cientistas da religião, teólogos e estudiosos do assunto. A pluralidade religiosa, a transcendência não religiosa, ou a espiritualidade não religiosa não seria reflexo de uma era de egoísmos, egocentrismos e solidões encaradas como novas expressões da espiritualidade?

Espiritualidade é prática. Independentemente de quais concepções de teodiceia e de salvação se admitam, implicações práticas distintas e coerentes devem ser manifestadas. A implantação de uma “justiça de deus” e a esperança de uma salvação dependem da colaboração do crente. Enquanto se aspira ao reino futuro glorioso, interfere-se na melhoria das condições sociais do mundo. Parece que Max Weber fez defesa dessa causa. Evidências de engajamento aos movimentos sociais puderam ser percebidos já no decálogo judaico-cristão. As religiões pregam que a justiça social, a equidade e a distribuição de renda são particulares interesses de deus. O segredo da salvação futura está na ação social presente.

O artigo de Maria Clara Lucchetti Bingemer empolga pelo equilíbrio desvelador ao encarar a questão religião x espiritualidade com isenção, imparcialidade e despido de preconceitos a ponto de citar o muito pertinente juízo abaixo:

Por outro lado, há que reconhecer o aspecto extremamente positivo que aí reside: a comprovação da liberdade de Deus, que não se deixa aprisionar por nenhuma instituição, código ou sistema, ainda que religioso. A espiritualidade de nossa época não esperou a reforma das Igrejas ou instituições religiosas para efetuar sua própria busca. Nem muito menos a bênção da academia. Nossos contemporâneos entrecruzam vocabulários, conceitos e símbolos de todas as procedências e cidadanias sem pedir permissão aos representantes acadêmicos ou institucionais. (MARCONDES apud BINGEMER, 2014, p. 873)

Objetivamente, os cientistas da religião têm o escopo focado em “ajudar a compreender o que é a religião em geral” (DURKHEIM, 1989, p. 492), mesmo que a responsabilidade de alguns diagnósticos equivocados, como o da citação de exemplo abaixo, recaia sobre eles:

Durkheim (1915) também previu que a sociedade moderna acabará por não termos necessidade de religião e que o pensamento racional e as instituições seculares substituiriam a religião. A modernidade, argumentou ele, seria dominada pela racionalização e à medida que a religião declinava, a sociedade evoluiria para uma forma mais complexa. (NIEKERK, 2018, p. 1)

O prognóstico, não obstante, foi diametralmente oposto, conforme o seguinte: “[...] as previsões feitas apenas há mais de 100 anos que a religião desapareceria e que a ciência triunfaria não aconteceram de fato” (NIEKERK, 2018, p. 10). David Émile Durkheim empregou os métodos conhecidos mais recentes das ciências positivas em seu trabalho de pesquisa sobre a religião *lato sensu*. Conquanto a religião possa presumir a possibilidade de prescindir da ciência e, em nosso tempo, a espiritualidade possa presumir a possibilidade de prescindir da religião, entretanto a ciência não pode se eximir da observação do fenômeno religioso. Houve um tempo no qual os cientistas da religião diziam: “não encontramos, na história, religiões sem igreja” (DURKHEIM, 1989, p. 76) por ser impensável a espiritualidade divorciada da religião e praticada individual ou domesticamente. De modo genérico, a religião é muito anterior às ciências positivas e várias delas originaram-se na religião.

Sabemos, desde há muito tempo, que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não há religião que não seja, ao mesmo tempo, a cosmologia e especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia as vezes de ciência e de filosofia. (DURKHEIM, 1989, p. 37)

A discordância e a inconciliação entre a ciência e a religião continuam diminuindo. A ciência reconhece que a religião trabalha a espiritualidade da sociedade, aperfeiçoa a conduta moral e estimula as ações abnegadas. Substâncias abstratas que causam a evolução individual e coletiva. A aparente utopia idealizada pela religião torna melhor o mundo real e profano em todos os sentidos. A ciência objetiva o domínio e a aplicação do conhecimento sem estabelecimento de juízo de valor. A filosofia reflete a ética da ciência.

Neste sentido, então, parecem fundamentais as palavras de Cristo: “Buscai o reino de Deus” (Lc 12,31); a busca do reino de Deus é a procura do bem, da paz, da concórdia, do respeito mútuo, numa palavra, do amor fraterno, pois se trata do esforço em realizar uma convivência justa e pacífica também na dimensão temporal. Nisso não é prevista nenhuma fuga. Assim é forçoso convir que se o reino de Deus fosse procurado e posto em prática por todos, a condição humana seria melhor. (ALES BELLO, 1998, p. 183-184)

## REFERÊNCIAS

ALES BELLO, Angela. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. Tradução de Antônio Angonese. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1998.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Mística e secularidade**: impossível afinidade? Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião, v. 12, n. 35, set., 2014. p. 851-885. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p851>>. Acesso em: 10 jan. 2024.

DURKHEIM, David Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.


ECCO, Clóvis; MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. **Culturas e ateísmos contemporâneos**. Mosaico, v. 10, p. 265-276, 2018. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/6106>>. Acesso em 10 jan. 2024.

ECCO, Clóvis; MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. **Sem religião ou pluralismo religioso**: uma leitura introdutória. Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião, v. 19, p. 305-324, 2021. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20624/18595>>. Acesso em: 10 jan. 2024.

NIEKERK, Brimadevi van. **Religion and spirituality**: What are the fundamental differences? *Teologiese Studies / Theological Studies*, v. 74, n. 3, may, 2018. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/325452275\\_Religion\\_and\\_spirituality\\_What\\_are\\_the\\_fundamental\\_differences](https://www.researchgate.net/publication/325452275_Religion_and_spirituality_What_are_the_fundamental_differences)>. Acesso em 10 jan. 2024.

O'DEA, Thomas F. **Sociologia da religião**. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Editora Pioneira, 1969.

WACH, Joachim Ernst Adolphe Felix. **Sociologia da religião**. Tradução de Atílio Cancian. São Paulo: Paulinas, 1990.



**Capítulo 9**  
**PASTORAL URBANA: desafios e perspectivas para uma**  
**igreja em saída missionária**  
*Rogério José da Silva*

# **PASTORAL URBANA: desafios e perspectivas para uma igreja em saída missionária**

***Rogério José da Silva***

*Padre, Vigário Episcopal da Arquidiocese de Olinda e Recife e Bacharel em Teologia. Aluno de Pós-Graduação, Mestrado, pela Universidade Católica de Pernambuco. Contato:*

*padrerogerosilva@gmail.com*

## **RESUMO**

O seguinte trabalho tem como objetivo refletir sobre a Pastoral Urbana, seus desafios e perspectivas no contexto do mundo urbano para uma Igreja em constante saída missionária nas grandes cidades contemporâneas. Para este trabalho adotará como base o tradicional método do ver, julgar e agir. Essa abordagem permitirá uma leitura crítica, teológica e propositiva da realidade urbana buscando compreender e analisar o mundo urbano em todas as suas dimensões socioespacial e sociocultural. No segundo momento, se identificará e abordará quais os principais desafios da pastoral urbana, buscando quais critérios devem orientar a ação pastoral neste contexto específico. Por fim, no terceiro momento, se apresentará caminhos e propostas pastorais para uma Igreja em saída missionária na cidade. A finalidade aqui não será prescrever, mas propositar um agir pastoral encarnado com o mundo urbano a partir de uma escuta atenta da realidade e abertura ao dinamismo do Espírito Santo que guia a Igreja no mundo urbano.

**Palavras-chave:** mundo urbano; pastoral urbana; desafios; perspectivas; missão.

## **1 Introdução**

O Concílio Vaticano II inaugurou uma profunda renovação na compreensão da missão da Igreja no mundo contemporâneo. O Mundo Urbano entendido como a soma das

dimensões socioespaciais e culturais, representa um âmbito crucial de atuação da igreja. Por isso, faz-se necessário compreender este mundo que é o próprio sujeito da pastoral que se precisa dialogar e propor a fé. Nestes contextos, a Igreja é desafiada a repensar suas metodologias pastorais a partir de um conhecimento mais contextual de sua práxis capaz de sair ao encontro das pessoas para saber onde estão, o que pensam, por onde andam, o que dá sentido a elas, o que experimentam, o que gostam, como se comportam para então repropor a fé. Urge criatividade nos métodos pastorais e missionários para que se possa entender esses novos cenários urbanos, vivendo uma experiência comunitária de fé renovada e anunciá-la por meio de uma evangelização destemida e nova em seu ardor.

O presente trabalho adotará como base o tradicional método do ver, julgar e agir. Essa abordagem permitirá uma leitura crítica, teológica e propositiva da realidade urbana, respeitando a complexidade do fenômeno e suas múltiplas dimensões. Com isso, se pretende primeiramente, analisar e compreender o mundo urbano a partir de suas dimensões socioespacial e cultural e a presença da Igreja nas cidades e os impactos da secularização. Segundo identificar e abordar os principais desafios que a pastoral urbana enfrenta nas cidades com base nos documentos do magistério e em autores que se dedicam à reflexão sobre a pastoral urbana, iluminando como essas tensões afetam diretamente a ação evangelizadora e exigem novas respostas por parte da Igreja em saída. Terceiro, apontar e propor caminhos e perspectivas à luz do exemplo da práxis de Jesus Cristo, do apóstolo Paulo e do Magistério da Igreja, especialmente os documentos do Concílio Vaticano II, o Documento de Aparecida, a *Evangelii Gaudium* e as Diretrizes da CNBB. Longe de apresentar estruturas fixas, o que se quer apresentar aqui, são luzes e caminhos para uma autêntica pastoral urbana que dialogue com o “*ethos*” que envolve o ser humano em sua totalidade.

Urge, portanto, conhecimento, ousadia, coragem, acolhimento e proximidade dos agentes de pastorais para que conheça de forma aprofundada o mundo urbano em todas as suas dimensões como lugar teológico de um verdadeiro agir pastoral. que parta da realidade crucial que dão sentido à vida das pessoas e da sociedade. Pretende-se aqui propor um caminho de reflexão a partir da realidade atual, à luz do Evangelho e do recente magistério da Igreja, enxergando os desafios e suas perspectivas do tempo presente nos grandes centros urbanos.

## **2 Fundamentação teórica**

### **2.1 O mundo urbano contemporâneo**

Compreender o mundo urbano é um passo essencial para pensar uma pastoral que não apenas atue na cidade, mas que seja capaz de dialogar com ela, habitá-la com compaixão e esperança, e nela anunciar com autenticidade o Evangelho de Jesus Cristo. A Igreja, ao assumir sua vocação missionária em meio à pluralidade e ao ritmo acelerado e às múltiplas periferias da vida urbana, é chamada a um constante processo de conversão pastoral. Acima de tudo, é preciso entender o que é o mundo urbano a fim de pensar uma pastoral que seja integral e atuante nas cidades.

O mundo urbano tem sido muitas vezes reduzido ao aspecto sociocultural, porém, uma cultura não pode existir pairando no ar prescindida de sua base material socioestrutural. Em sua globalidade e complexidade, o mundo urbano deve ser compreendido como uma forma de organização social do espaço como geografia, estruturas, economia, política, religião, entidades sociais etc. que produz um modo ou estilo de vida como ritmo, rotina, relações, valores, cosmovisões etc. O modo de vida está atrelado à organização do espaço e não se pode esquecer que a característica mais marcante do processo de urbanização brasileira é a “desigualdade socioterritorial” (ROLNIK, 2016, p, 15) ou a “segregação territorial” (MARICATO, 2013, p, 17). A realidade é mais importante do que a ideia. Uma pastoral urbana mais especulativa e cultural apenas, desassociada da realidade seria o mesmo que querer andar sem os pés no chão da realidade do povo urbano.

É perigoso viver no reino só da palavra, da imagem, do sofisma. Por isso, há que postular um terceiro princípio: a realidade é superior à ideia. Isto supõe evitar várias formas de ocultar a realidade: os purismos angélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projetos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os eticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria (EG, 2013, n. 231).

A realidade urbana se impõe como um dos maiores desafios para a ação evangelizadora da Igreja no século XXI. As cidades tornaram-se o principal habitat da humanidade, reunindo a maior parte da população mundial, com todas as suas complexidades e contradições. No mundo inteiro e, sobretudo, no Brasil, a maioria amplificada da população está concentrada nas cidades. Segundo o censo demográfico de 2010 para o mais recente de 2022, continua crescendo o número de pessoas que saem de

áreas rurais para áreas urbanas. A população rural, pela primeira vez, apresentou decréscimo em todas as regiões do Brasil.

Em 2022, do total de 203,1 milhões de pessoas da população brasileira, 177,5 milhões (87,4%) residiam em áreas urbanas, enquanto 25,6 milhões viviam em áreas rurais. Em relação a 2010, quando o grau de urbanização foi de 84,4%, houve aumento de 16,6 milhões de pessoas morando em áreas urbanas e queda de 4,3 milhões vivendo em áreas rurais. Entre 2010 e 2022, em áreas urbanas, a população passou a crescer no ritmo de 0,82% ao ano, enquanto em áreas rurais, retomou o ritmo de aceleração de perda, chegando a -1,27%. Os maiores percentuais de população urbana foram observados nas regiões Sudeste (94,44%) e Centro-Oeste (91,35%), seguidas das regiões Sul (88,24%), Norte (78,47%) e Nordeste (77,64%) (IBGE, 2022).

O Papa Francisco ensina, assim, que este novo paradigma da Igreja em saída inspira de forma indutiva um novo agir pastoral através do encontro e da proximidade com o povo de Deus. A cidade é um processo e um mundo que se transforma sem cessar. Urge a necessidade de métodos pastorais que dialoguem com o dinamismo próprio do mundo urbano. José Comblin, em sua vasta bibliografia sobre a pastoral urbana diz que a cidade é lugar privilegiado de conhecer os anseios das pessoas, seus costumes, pensamentos, gostos e cultura.

A cidade é obra humana, a obra humana por excelência, porque nela estão concentradas quase todas as obras humanas e ela é como uma exposição do agir humano. Nela se unem e se organiza, milhares e milhões de obras humanas particulares. Ela é exatamente a convergência e a colaboração das obras de multidões de pessoas humanas (Comblin, José. 1996, p.18).

As consequências pastorais desse contexto exigem da Igreja um novo olhar mais próximo, mais sensível e mais missionário. A pastoral urbana não pode ser um mimetismo de modelos anteriores, mas deve nascer do discernimento evangélico diante dos desafios e esperanças do mundo urbano. A sinodalidade, a escuta atenta e a criatividade pastoral tornam-se atitudes fundamentais para que a Igreja seja presença viva de Cristo nas cidades.

## **2.2 Desafios da pastoral em contexto urbano**

O mundo urbano tem desafiado e preocupado a Igreja em todos os tempos, mas sobretudo, nestes tempos hodiernos. A questão essencial é: como pensar uma pastoral

urbana em contextos urbanos plurais? Quais os desafios presentes? Que rumos, caminhos e perspectivas se podem tomar? A Igreja no Brasil, já ciente que a maioria da população vive na cidade, formula seu modo de pensar em linhas de ação, inclusive já destacando seu objetivo:

Evangelizar no Brasil cada vez mais urbano, pelo anúncio da Palavra de Deus, formando discípulos e discípulas de Jesus Cristo, em Comunidades Eclesiais Missionárias, à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, cuidando da Casa Comum e testemunhando o Reino de Deus rumo à plenitude (DGAE, 2019-2023).

A Igreja se vê na necessidade de corresponder ao apelo do Senhor de evangelizar a cidade, mas se vê diante de dificuldades aparentemente insuperáveis como a capacidade de compreender a cidade, de encontrar, motivar e preparar as pessoas por meio de métodos adequados para evangelizá-la. Mas enfim, quais os principais desafios que se pode encontrar no mundo urbano? Aqui, se deve considerar dois principais desafios gerais: o de ordem socioestrutural e sociocultural.

### **2.2.1 Desafio socioestrutural**

As grandes cidades impõem uma série de desafios à missão da Igreja, que se vê diante de um mundo cada vez mais fragmentado, veloz e plural. A pastoral urbana não pode desconsiderar a realidade socioestrutural do mundo urbano para uma evangelização autêntica. Por isso que conhecer a cidade desde a sua dimensão espacial é salutar. Assim, se observa que por detrás de um desenvolvimento ganancioso se percebe forte destruição ecológica crescente das grandes cidades, assim como no ecossistema no seu conjunto, como consequência de um modelo territorial que não integra no crescimento os impactos negativos sobre o ambiente. Como resultado disso, se observa que a urbanização está estritamente relacionada com a poluição atmosférica e as mortes por causa da contaminação. Se registra também forte deterioração da vida cotidiana, das condições habitacionais e dos meios de transportes. O crescimento populacional do campo para as cidades tem sido bastante dilatado como se ver acima. Esse crescimento não foi acompanhado pelo estabelecimento de infraestrutura urbana para a grande maioria da população. Por isso, as cidades têm crescido de forma desordenadas que tem trazido consequências de ordem socioestrutural.

Longe de ser programado, este tem sido um processo desordenado, obedecendo a um modelo de urbanização desigual, no qual os investimentos se concentram nas regiões centrais da cidade; as regiões mais distantes crescem sem um plano prévio. E é sobretudo nas regiões periféricas onde grandes contingentes da população mais pobre, sem alternativas de moradia, se instalam, sem que isso represente uma integração afetiva no espaço urbano. Parte dessa população migrante se estabelece em áreas impróprias, como morros, manguezais, margens de rios e de mar, terrenos ou casarões abandonados, loteamentos irregulares. Surgem, desse modo, as favelas, as ocupações, as palafitas e os cortiços. O processo de periferação aumenta a expansão horizontal das cidades, e reserva as áreas valorizadas para o mercado privado (BRIGHENTI, Agenor.; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. 2021, p. 25).

A destruição do espaço público por causa de modelos especulativos sustentados e defendidos muitas vezes por formas de governo interessados não ao bem comum ou a promoção humana, mas dispostos a sacrificar tudo pelo crescimento econômico tem sido causa do desaparecimento gradual do espaço de convivência, suporte para a cultura urbana. “Desse modo se constituem enormes metrópoles anônimas, segregadas socialmente, mas sem diferenciação espacial, sem identificação simbólica entre habitantes e ‘*habitat*’” (SISTACH, 2016, p. 35). “A exclusão do sistema habitacional formal empurra grande parte da vida social sobre a rua, em áreas não controladas ou administradas por máfias locais” (SISTACH, 2016, p. 36).

### **2.2.2 Desafio sociocultural**

Os desafios não são apenas externos ou estruturais; são também culturais, pastorais, teológicos e espirituais. Eles tocam a forma como a Igreja compreende sua missão, sua linguagem, sua organização e sua presença no cotidiano das pessoas. Dentre esses desafios, destacam-se a fragmentação das relações, a indiferença religiosa, a cultura do consumo, a exclusão social e a crise de pertença comunitária. Um dos traços mais marcantes da vida nas grandes metrópoles é a fragmentação. As pessoas vivem cercadas por multidões, mas muitas vezes experimentam um profundo sentimento de solidão, anonimato e desamparo. A lógica urbana tende a enfraquecer os laços familiares, de vizinhança e de comunidade, substituindo-os por relações funcionais, breves e frequentemente utilitárias.

A cidade dá origem a uma espécie de ambivalência permanente, porque, ao mesmo tempo que oferece aos seus habitantes infinitas possibilidades, interpõe também numerosas dificuldades ao pleno desenvolvimento da

vida de muitos. Esta contradição provoca sofrimentos lancinantes. Em muitas partes do mundo, as cidades são cenário de protestos em massa, onde milhares de habitantes reclamam liberdade, participação, justiça e várias reivindicações que, se não forem adequadamente interpretadas, nem pela força poderão ser silenciadas (EG, 2013, n. 74).

A vida nas cidades é caracterizada por ritmos acelerados, pressão por produtividade, deslocamentos longos e competitividade. No entanto, a pior coisa é a desintegração do tecido social. Estudos associam o processo de metropolização com a desagregação da comunidade, da tendência crescente ao individualismo não solidário e à competição desenfreada. Outro grande desafio para a pastoral urbana nas grandes metrópoles é o aumento da violência urbana e a cultura do medo ligado ao individualismo competitivo e à desigualdade social. O consumismo influencia profundamente os modos de vida, os valores e até mesmo as formas de religiosidade. O consumo, mais do que uma prática econômica, tornou-se uma lógica cultural que molda os desejos, relacionamentos e a compreensão do sentido da vida. A cidade se converte, muitas vezes, em um grande mercado onde tudo é ofertado, inclusive a fé, tratada por vezes como produto. Nesse ambiente, a experiência religiosa pode ser reduzida a um serviço de conforto espiritual momentâneo, sem compromisso comunitário nem abertura à conversão pessoal.

Um dos desafios mais sensíveis enfrentados pela pastoral urbana é a crescente crise de pertença eclesial. Nas grandes cidades, os vínculos tradicionais de fé e comunidade se enfraquecem diante do estilo de vida marcado pelo individualismo, pela mobilidade constante e pela multiplicidade de ofertas religiosas e culturais. Essa realidade revela os limites de uma pastoral ainda centrada em estruturas fixas, horários rígidos e métodos voltados à manutenção, e não à missão. A paróquia tradicional, muitas vezes, tem dificuldades de acompanhar os ritmos urbanos, de escutar as novas linguagens e de propor uma fé que dialogue com as perguntas existenciais contemporâneas. É urgente, portanto, compreender o mundo urbano e conhecer os seus desafios e promover uma pastoral urbana que não seja apenas uma mera transposição da pastoral rural ou paroquial clássica. Ela requer criatividade missionária e capacidade de inserção nos diferentes ambientes urbanos.

### **2.2.3 Perspectivas e caminhos para uma pastoral urbana em saída missionária**

Diante da compreensão sobre o mundo urbano e de seus desafios, a pastoral urbana não pode ser apenas uma adaptação de métodos antigos ao novo contexto. Ela

exige uma conversão pastoral profunda, uma mudança de mentalidade e de estrutura, que coloque a missão no centro da vida eclesial.

Jesus Cristo é o paradigma supremo de toda ação pastoral, especialmente para a missão da Igreja nas cidades marcadas por fragmentação e busca de sentido. Sua primeira marca é a proximidade: Ele vai ao encontro das pessoas, caminha pelas ruas, visita casas e acolhe excluídos, vivendo plenamente a lógica da encarnação (Jo 1,14). Em seguida, destaca-se sua compaixão, que o move diante do sofrimento humano e o leva a ações concretas de cura e inclusão (Mt 9,36). Além disso, Jesus anuncia o Reino de Deus com esperança e autoridade, convidando à conversão e propondo um novo sentido de vida. Ele fala de modo acessível, usa parábolas e imagens cotidianas, tornando sua mensagem viva e transformadora. Assim, sua vida inspira uma pastoral urbana próxima, sensível e profética.

Além de Jesus, São Paulo é referência essencial para a missão urbana da Igreja, pois evangelizou grandes centros do mundo antigo, como Antioquia, Éfeso e Roma, enfrentando desafios semelhantes aos das metrópoles atuais. Sua missão se caracteriza pela itinerância, o diálogo cultural e a formação de comunidades vivas. Paulo ia ao encontro das pessoas, revelando uma Igreja em saída, e considerava o anúncio do Evangelho uma necessidade vital (1Cor 9,16). Ele dialogava com as culturas, como em Atenas, partindo da religiosidade local para anunciar o Deus verdadeiro (At 17,22-31), mostrando respeito e capacidade de inculturação. Além de pregar, Paulo fundava comunidades, escrevia cartas e promovia a corresponsabilidade de, evitando tanto o individualismo quanto o clericalismo. Assim, inspira uma pastoral urbana missionária, dialogante e comunitária, fiel ao Evangelho e aberta à diversidade.

Ao longo das últimas décadas, o Magistério da Igreja tem refletido de maneira crescente sobre os desafios da evangelização no mundo urbano, oferecendo orientações valiosas para uma pastoral mais encarnada, missionária e sensível às novas configurações sociais e culturais das cidades. Documentos conciliares, episcopais e pontifícios vêm consolidando uma teologia e uma prática pastoral voltadas à escuta da realidade urbana e à sua evangelização. Um marco importante foi o Concílio Vaticano II, especialmente com a constituição *Gaudium et Spes*, que propôs uma nova postura da Igreja diante do mundo moderno, marcada pelo diálogo e pela solidariedade com as alegrias e esperanças da humanidade.

“As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história” (CONCÍLIO VATICANO II, n. 1).

Essa abertura conciliar é retomada e aprofundada no Documento de Aparecida (2007), que dedica diversos trechos à realidade urbana da América Latina e do Caribe. O documento aponta para a necessidade de uma pastoral que supere o simples “funcionamento” das estruturas e se transforme em uma verdadeira ação missionária, sensível às feridas do mundo urbano e aberta à escuta das novas linguagens e culturas.

“A cidade é um espaço privilegiado da nova evangelização. Não podemos ver a cidade apenas como um problema, mas como um lugar teológico, onde se manifesta o desafio e a oportunidade da presença do Reino de Deus” (DAP, n. 514).

As Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023 também destacam que é preciso formar comunidades eclesiais missionárias capazes de escutar os sinais dos tempos, responder com criatividade pastoral e testemunhar a presença de Cristo nos ambientes urbanos, por vezes marcados por indiferença religiosa, pobreza extrema e exclusão. Por fim, a proposta pastoral da Igreja para o contexto urbano deve ser sinodal, ou seja, participativa, corresponsável e construída coletivamente entre pastores e fiéis. A escuta, o discernimento e o trabalho em rede são elementos fundamentais para a eficácia evangelizadora.

Além disso, o pontificado do Papa Francisco tem sido particularmente significativo para o desenvolvimento de uma pastoral urbana comprometida com os pobres, as periferias e a misericórdia. Em *Evangelii Gaudium*, Francisco propõe um modelo de Igreja missionária, sinodal e aberta ao diálogo com as realidades do mundo:

“Precisamos de identificar a cidade a partir dum olhar contemplativo, isto é, um olhar de fé que descubra Deus que habita nas suas casas, nas suas ruas, nas suas praças. A presença de Deus acompanha a busca sincera que indivíduos e grupos efetuam para encontrar apoio e sentido para a sua vida. Ele vive entre os cidadãos promovendo a solidariedade, a fraternidade, o desejo de bem, de verdade, de justiça. Esta presença não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada. Deus não Se esconde

de quantos O buscam com coração sincero, ainda que o façam tateando, de maneira imprecisa e incerta” (EG, n. 71).

Na cidade, a pastoral precisa ser uma evangelização inculturada no mundo urbano. Precisa ser pastoral urbana e não simplesmente ação pastoral na cidade, muitas vezes, ainda de modo rural ou levando em conta as peculiaridades do contexto. A evangelização no mundo urbano é uma pastoral encarnada na realidade urbana, do contrário, ainda que atuando na cidade, pode-se estar transportando para as cidades a milenar pastoral marcada pelos paramentos da quase extinta cultura rural. Neste caso, no lugar de inculturar o evangelho na cidade, se estaria evangelizando de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, e não de maneira vital, em profundidade. A Igreja tem se esforçado para evangelizar nas cidades, mas talvez sua metodologia ainda seja rural. É preciso assumir o rosto da cidade e criar novas metodologias para poder atender aos anseios de um mundo que corre veloz. Para isso é preciso:

- a) Conhecer a cidade, pois ela é laboratório de um mundo contemporâneo, complexo e plural, com uma nova linguagem e uma simbologia, que possa se difundir. O anúncio do evangelho não pode prescindir do mundo atual. Ele precisa ser conhecido, avaliado e, em certo sentido, assumido pela igreja;
- b) Como tudo o que é humano, a cidade é também uma realidade ambígua. Nela, se encontra luzes e sombras, dificuldades e possibilidades. Em muitos aspectos, o mundo urbano converge para o evangelho, mas em outros, se distancia e diverge, por isso ele é uma realidade bipolar e contraditório, marcado pela positividade e pela negatividade frente à proposta de Cristo. Porém, a ambiguidade não pode ser a razão para fugir da cidade, porque ela está também em cada um de nós. Apesar de suas contradições, o mundo urbano impõe-se como ponto de partida para uma evangelização nos moldes de uma pastoral urbana.
- c) Em meio à ambiguidade da realidade do mundo urbano, Deus habita na cidade. Sim, a presença de Deus na cidade não precisa ser forjada, mas descoberta e desvendada, pois ela não está ausente, mas escondida. Apenas dos edifícios fazerem sombras, Deus continua presente na cidade, ainda que na penumbra;

“É necessário chegar aonde são concebidas as novas histórias e paradigmas, alcançar com a Palavra de Jesus os núcleos mais profundos da alma das cidades. Não se deve esquecer que a cidade é um âmbito multicultural. Nas grandes cidades, pode observar-se uma trama em que grupos de pessoas compartilham as mesmas formas de sonhar a vida e ilusões semelhantes, constituindo-se em novos sectores humanos, em

territórios culturais, em cidades invisíveis. Na realidade, convivem variadas formas culturais, mas exercem muitas vezes práticas de segregação e violência” (EG, n. 74).

A questão fundamental aqui é, quais caminhos ou linhas de ação se pode considerar para uma autêntica pastoral que seja realmente urbana. O Papa Francisco oferece alguns pilares, indicações e linhas de ação que são pertinentes para um agir pastoral e missionário no mundo urbano começando pela necessidade de viver a cidade a partir de um olhar de fé, descobrindo Deus que habita nas casas, nas ruas e nas praças a saber:

- a) Abandonar o imobilismo e tradicionalismo e o cômodo critério pastoral: “fez-se sempre assim” (EG, n. 33);
- b) “Ouvir a todos”, o que faz parte de um processo participativo, porque “o próprio rebanho possui o olfato para encontrar novas estradas” (EG, n.35);
- c) “Sair de si ao encontro do outro”, porque a igreja missionária é uma igreja em saída. No outro “está o prolongamento permanente da Encarnação para cada um de nós” (EG, n. 179);
- d) Concentrar o anúncio no essencial, porque “as elaborações conceituais não favorecem o contato com a realidade que pretendem explicar, e não nos afastar dela” (EG, n. 194);
- e) Olhar de Fé para a cidade a fim de descobrir, desvendar a presença de Deus nela. É preciso evitar discursos negativos sobre a cidade e promover uma percepção positiva da cidade onde Deus habita:

“Precisamos de identificar a cidade a partir dum olhar contemplativo, isto é, um olhar de fé que descubra Deus que habita nas suas casas, nas suas ruas, nas suas praças. A presença de Deus acompanha a busca sincera que indivíduos e grupos efetuam para encontrar apoio e sentido para a sua vida. Ele vive entre os cidadãos promovendo a solidariedade, a fraternidade, o desejo de bem, de verdade, de justiça. Esta presença não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada. Deus não se esconde de quantos o buscam com coração sincero, ainda que o façam tateando, de maneira imprecisa e incerta” (EG, n.71).

- f) É preciso auscultar os apelos de transcendência que há na cidade. Desvelar o sentido religioso presente nos gestos e manifestações de luta pela sobrevivência na cidade por meio do paciente diálogo no qual as pessoas possam revelar suas sedes mais profundas.

“Na vida quotidiana, muitas vezes os cidadãos lutam para sobreviver e, nesta luta, esconde-se um sentido profundo da existência que

habitualmente comporta também um profundo sentido religioso. Precisamos de o contemplar para conseguirmos um diálogo parecido com o que o Senhor teve com a Samaritana, junto do poço onde ela procurava saciar a sua sede (cf. Jo 4, 7-26)” (EG, n.72).

- g) Se faz necessário escutar as vozes das periferias da cidade. Somos chamados a reconhecer nas novas expressões da pobreza o Cristo sofredor.
- h) A fé é risco e quanto maior o risco, maior será nossa fé. Sendo assim, é preciso arriscar-se, procurando sempre identificar novas expressões culturais nas cidades e seu potencial para o eventual anúncio do querigma. Hoje, o lugar privilegiado da nova evangelização é o lugar das grandes transformações onde as variadas culturas se exprimem. Isso requer, coragem e ousadia e mudança de hábitos tradicionais para uma adequação da realidade como se apresentam;
- i) Ir ao encontro das pessoas, onde mais lhe chamam atenção, é essencial para uma pastoral em saída missionária para as cidades. Precisa-se se imergir nos diferentes âmbitos da cidade. Avançar na organização das pastorais, alcançando espaços públicos onde as pessoas circulam, se encontram, sonham, trabalham e se diverte.

“É necessário chegar aonde são concebidas as novas histórias e paradigmas, alcançar com a Palavra de Jesus os núcleos mais profundos da alma das cidades. Não se deve esquecer que a cidade é um âmbito multicultural. Nas grandes cidades, pode observar-se uma trama em que grupos de pessoas compartilham as mesmas formas de sonhar a vida e ilusões semelhantes, constituindo-se em novos sectores humanos, em territórios culturais, em cidades invisíveis. Na realidade, convivem variadas formas culturais, mas exercem muitas vezes práticas de segregação e violência. (EG, n.74).

- j) Construir pontes e suscitar um diálogo sem reservas, eis a tarefa da pastoral urbana. Apostar na riqueza da escuta e do diálogo, e capacitar agentes para esse exercício.
- k) Tão necessário é o testemunho da proximidade, tocar a carne de Cristo pobre. Criar proximidade com todas as realidades e descobrir nelas a porção de terreno fértil para semear o Evangelho como Boa Nova que resgata a vida. Evangelizar num contexto de ambivalência será sempre uma base para restabelecer a dignidade da vida humana.
- l) Nunca se deve deixar de lado, o pastoreio com profecia. A Igreja precisa de pessoas corajosas que possam ir ao encontro de pessoas marginalizadas. Apoiar e promover agentes de pastorais para isso é não poderá ser nunca deixado como

periférico da ação pastoral no mundo urbano. Calar-se diante da realidade que marginaliza é ser “cumplice e encher as mãos de sangue devido a uma vida acomodada” (EG, n. 211) e alheia à realidade das pessoas.

Evangelizar no Brasil cada vez mais urbano desafia a todos a compreender a cidade, a discernir opções pastorais, a agir inspirados no roteiro do Papa Francisco onde se deve, “primeirar”, envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar (cf. EG, n. 24). A cidade é o lugar onde os seres humanos sonham, sofrem, amam, se abraçam e se separam, aprendem e esperam, põem em prática a hospitalidade e o encontro, põem em marca a luta pela sobrevivência, mas também a incessante luta pela sua dignidade. Acaba sendo também o lugar onde se interrogam sobre o sentido da existência, lugar onde entram em contato com o visível e o invisível, com o íntimo e o público, com o que é próprio e o que é de todos. Se tivesse que resumir em que consiste a pastoral urbana, uma síntese seria: precisamos chorar com as cidades e assumir suas dores e alegrias. Tomar sobre nós as suas fadigas, contradições e desejos.

### **3 Considerações Finais**

A reflexão sobre a pastoral urbana evidencia a urgência de uma Igreja em saída, capaz de dialogar profundamente com os desafios e potencialidades do mundo urbano. O ambiente citadino, com sua complexidade e dinamismo, exige da ação pastoral uma renovação constante, fundamentada na escuta atenta, na proximidade, na compaixão e no testemunho profético. Inspirados em Jesus Cristo, que se aproximava das pessoas em suas realidades concretas, e no apóstolo Paulo, que soube dialogar com as culturas urbanas do seu tempo, somos chamados a uma evangelização encarnada, sensível e criativa.

O contexto urbano, marcado por desigualdades, fragmentação social, individualismo e consumismo, demanda uma pastoral que vá além das estruturas fixas e das práticas tradicionais. Torna-se necessário abandonar o “sempre se fez assim” e cultivar uma atitude de ousadia missionária, disposta a arriscar-se e a construir pontes. A cidade não é apenas um território a ser conquistado, mas um lugar teológico onde Deus já habita e nos precede. Cabe à Igreja descobrir e revelar essa presença, respondendo aos anseios mais profundos do coração humano.

Os documentos do Magistério, especialmente o Concílio Vaticano II, o Documento de Aparecida e a *Evangelii Gaudium*, convidam a um olhar contemplativo e comprometido

sobre a cidade, percebendo nela não apenas problemas, mas também oportunidades de encontro, solidariedade e anúncio do Reino. A pastoral urbana, portanto, deve promover comunidades missionárias, atentas às novas linguagens e abertas ao diálogo intercultural, favorecendo a corresponsabilidade e a participação de todos os fiéis.

Evangelizar nas cidades implica chorar com elas, assumir suas dores e esperanças, partilhar suas contradições e sonhos. É preciso estar disposto a tocar a carne ferida de Cristo presente nos pobres, nos marginalizados e nos que vivem nas periferias existenciais. Somente assim, a Igreja poderá ser sinal eficaz de esperança e de transformação.

Por fim, a pastoral urbana é chamada a ser profética e misericordiosa, celebrando a vida em meio à pluralidade e reafirmando a dignidade de cada pessoa. Em meio à correria, ao barulho e à solidão das grandes cidades, a missão da Igreja é ser presença viva do Evangelho, promovendo uma cultura do encontro e testemunhando, com alegria e coragem, a Boa Nova de Jesus Cristo.

## **Referências**

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*. Editora Paulinas, 2019;

BRIGHENTI, Agenor.; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Pastoral urbana: novos caminhos para a Igreja na cidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2021;

CARMO, Solange Maria do. *Pastoral Urbana: Práticas e desafios*. São Paulo: Paulus Editora, 2024;

CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. A conversão pastoral da paróquia. Brasília: Edições CNBB, 2014;

CNBB. *Diretrizes Gerais Da Ação Evangelizadora Da Igreja No Brasil: 2019-2023*. 1ª edição. Brasília, DF: Edições CNBB, 2019;

CNBB. *Documento de Aparecida: Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus Editora, 2022;

COMBLIN, José. *Pastoral Urbana: O Dinamismo Na Evangelização*. São Paulo: Editora Vozes, 1999;

COMBLIN, José. *Viver Na Cidade: Pistas para a Pastoral Urbana*. São Paulo: Paulus Editora, 1996;

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo atual*, 1966. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html). Acesso em: 14 jun. 2025;

DE ALMEIDA, A.J. *Paróquia, comunidades e pastoral urbana*. Paulinas, 2009;

DEBIASI, Miguel. *Reinvenção da Igreja no mundo urbano: as contribuições de José Comblin para um outro sistema paroquial na cidade*. São Paulo: Paulus Editora, 2023;

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: A Alegria Do Evangelho*, 2013. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_2013112\\_evangelii-gadium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_2013112_evangelii-gadium.html). Acesso em: 13 jun. 2025;

IBGE. Agência de Notícia, 2022. *Censo 2022: 87% da população brasileira vive em áreas urbanas*. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/41901-censo-2022-87-da-populacao-brasileira-vive-em-areas-urbanas>. Acesso em: 11 jun. 2025;

MARCHINI, Welder Lancieri. *Paróquias urbanas: entender para participar*: Editora Santuário, 2017;

MARICATO, Ermínia. *Para entender a crise urbana*. São Paulo: Expressão Popular, 2015;

SISTACH, Lluís Martínez. *A pastoral das grandes cidades*. Edições CNBB, 2016;

SUESS, Paulo. *Projeto missionário*. São Paulo: Editora Paulinas, 2020;

WOLFF, Elias. *A Teologia e a Pastoral Na Cidade: Desafios e Possibilidades Atuais*. São Paulo: Paulus Editora, 2021;

ZORZI, Lúcio. *Missões populares: uma experiência de evangelização na periferia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 2010.



## **AUTORES**

**Adenilton Tavares de Aguiar**

Doutor em Teologia pela Andrews University, EUA. Professor do PPG em Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). Contato: adeniltonaguiar@gmail.com

**Alexandre Ferreira de Moraes**

Pastor sênior da Igreja Adventista do Sétimo Dia do Tucuruvi da União Central Brasileira da IASD, Associação Paulista Leste, mestrando pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho-SP, contato: pralefm@gmail.com

**Anderson Junio Alcântara Leite**

Licenciado em Teologia Pastoral – SEMISUD. Professor de Teologia no Seminário Intercultural Latino-Americano – Equador. Mestrado em andamento em Ciências da Religião – PUC Minas. Contato: andersonjunio777@gmail.com

**André Luiz Vasconcelos**

PhD candidate in Old Testament at the River Plate Adventist University (UAP).  
Editor of theological books at the Brazil Publishing House (CPB).

**Eduardo Rueda Neto**

Doctor of Theology from the Pontifical Catholic University of São Paulo (PUC-SP).  
Professor of Theology at the Adventist University of São Paulo (UNASP).

**Florice Alves Ferreira**

Licenciada em Filosofia (2009) e Bacharel em Teologia (2013) pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (atual Faculdade Católica do Maranhão). Especialização em Formação para a Vida Religiosa (2018) pela Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana-RS. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Teologia (PPGTEO) da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, ferflorice7@gmail.com

**James Vasconcellos Mesquita**

Doutorando em Filosofia da Religião pela Universidade de Brasília. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, jamesmsqt@gmail.com

**Marta Bonach Gomes**

Professora, pesquisadora e escritora brasileira nascida em Ipameri, Goiás. Graduada em Pedagogia, possui mestrado em Letras, doutorado em Ciências da Religião e realiza pós-doutorado em Letras. Atua há mais de três décadas na educação, desenvolvendo pesquisas nas áreas de literatura brasileira, poesia, memória e cultura goiana, com destaque para estudos sobre a obra de Cora Coralina. É autora de artigos e ensaios acadêmicos voltados à valorização da identidade cultural do Cerrado.

**Rogério José da Silva**

Padre, Vigário Episcopal da Arquidiocese de Olinda e Recife e Bacharel em Teologia. Aluno de Pós-Graduação, Mestrado, pela Universidade Católica de Pernambuco. Contato: padrerogériosilva@gmail.com

**Vitelmo da Silva Vieira**

Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: vitelmo.vieira@gmail.com

Editoria  
**UNIESMERO**

ISBN 978-655492174-9



9 786554 921749

